
ثقافة الهند

المجلد الحادى عشر — العدد الاول

يصدرها أربع مرات فى السنة : يناير ، إبريل ، يوليو ، واكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

باتودى هاؤس ، دلهى الجديدة ١

يناير ١٩٦٠

مجلس الهند للروابط الثقافية

الرئيس: البروفيسور همايون كبير

يهدف المجلس — كما ينص دستورها — إلى إنشاء وإحياء وتعزيز الروابط الثقافية بين الهند والبلاد الأخرى بالوسائل التالية:

(١) التوسع في معرفة وتقدير لغاتها وآدابها وفنونها
(٢) إنشاء الروابط الوثيقة بين الجامعات والمعاهد الثقافية
(٣) اتخاذ جميع التدابير الأخرى لتنمية الروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

في الخارج	في الهند
الاشتراك السنوي: عشرون شلنا	الاشتراك السنوي: عشر روبيات
العـــدد الواحد: خمس شلنات	العدد الواحد: روبيتان ونصف

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما، ولا ترسل بالحوالات البريدية.
توجه المراسلة والطلبات بهذا الشأن إلى سكرتير المجلس، لا إلى رئيس التحرير.
توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلة المتعلقة بها، إلى رئيس التحرير

مطبعة «ق» بالهند
صاحبها خليل شرف الدين، ٤٦ شارع مسجد وارا، بمبى ٣
نشرها السيد إمام الرحمن، سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهنـــد للروابط الثقافية

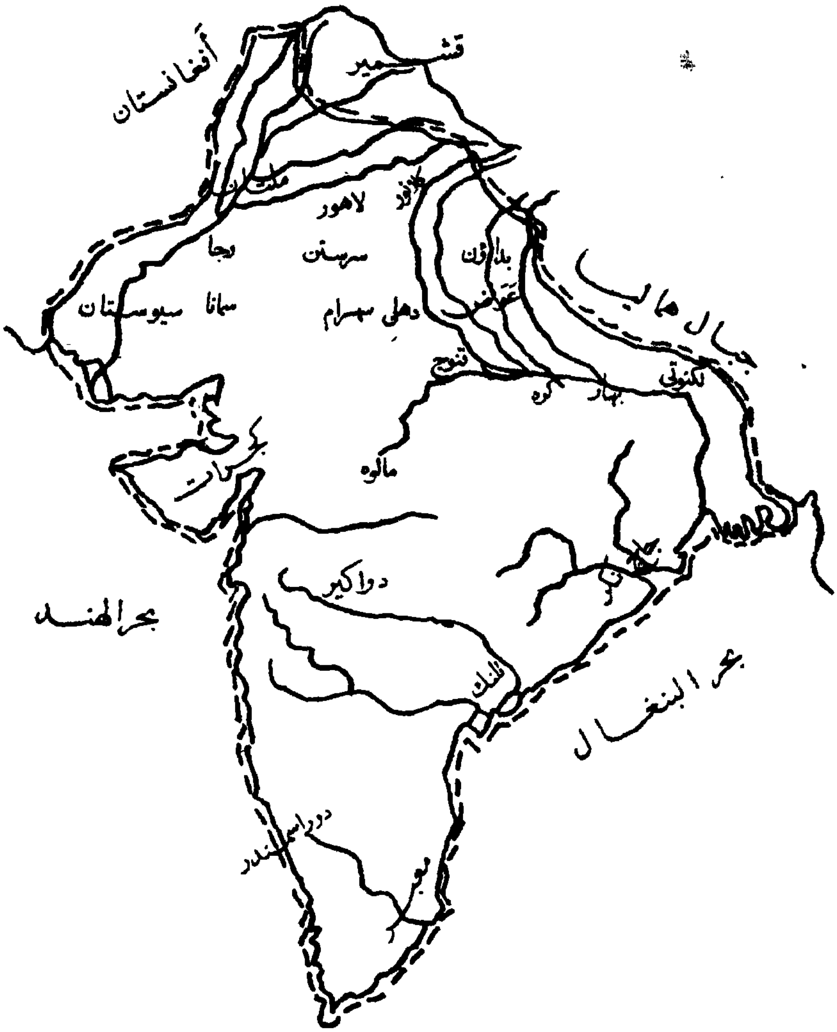
رئيس تحرير الشرف : محمد أجمل خان

المجلد العاشر (الحادى العشر) يناير سنة ١٩٦٠ العدد الأول

محتويات هذا العدد

التصاوير

حــدود
مملكة السلطان محمد بن تغلق



فى الخريطة أسماء الأقاليم كما ذكرها صاحب المسالك ومحلها على وجه التقريب.

أخذنا هذه الخريطة من المؤلف «صعود محمد بن تغلق وسقوطه» للدكتور مهدى -

ضوء جديد على تاريخ الهنـد

من مخطوط عربي

للدكتور خورشيد أحمد فارق

اسم المخطوط «مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمرى، ولد رحمه الله بدمشق سنة ٧٠٠ فى أسرة نبيلة عريقة فى العلم والشرف. وتلقى العلوم بها وبالقاهرة والحجاز من أعيان علماء القرن الثامن فى الشرق الأوسط، من بينهم الشيخ تقى الدين ابن تيمية. ولما فرغ من دراساته اتصل بالحكومة وتولى مناصب هامة بالقاهرة منها القضاء والكتابة. وقبل أن يبلغ الخمسين من العمر توفى رحمة الله عليه سنة ٧٤٨ هـ. كان له قدم راسخ فى الأدب والانشاء والتاريخ والجغرافيا، ولقد بالغ فى الثناء على معارفه ومواهبه عدة معاصريه، من بينهم صلاح الدين الصفدى (م سنة ٧٦٤) الذى قال فى كتابه الوافى بالوفيات.

«رزقه الله أربعة أشياء لم أرها اجتمعت فى غيره وهى: الحافظة، فما طالع شيئاً إلا كان متحضرا لأكثره، والذاكرة التى إذا أراد ذكر شيء من زمن متقدم كان ذلك حاضرا كأنه إنما مر به بالأمس، والذكاء الذى يتسلط به على ما أراده، وحسن القريحة فى النظم والنثر. أما فكره فلعله فى ذروة كان أوج الفاضل (القاضى المصرى، م ٥٩٦ هـ) لها حضيضا، ولا أرى أحدا يلحقه فيه جودة وسرعة، وأما نظمه فلعله لا يلحقه فيه إلا أفراد[1]».

صنف العمرى عدة كتب فى الانشاء والأدب والتاريخ، أهمها كتاب مسالك

١ — من فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي مصر ٧/١

الابصار، وهو كتاب شامل ضخم فى المعارف العامة استغرق عشرين مجلدا كبيرا حين نسخ لأول مرة. وصورة هذا الكتاب الفوتوغرافية محفوظة الآن بدار الكتب المصرية (المكتبة الخديوية سابقا) فى ثلثة وأربعين مجلدا. بُدء التأليف فى المعارف العامة فى القرن الثالث للهجرة، وإنما دعا إلى ذلك ضرورة توسيع نطاق المعارف وتنويعه فى عمال المملكة العباسية عامة والكتاب والوزراء خاصة الذين لزمهم الاطلاع على علوم مختلفة من النثر والنظم والتاريخ والجغرافيا والفلسفة وخصائص البلدان من النواحى الأحوال الطبيعية والأجتماعية والتجارية وما إلى ذلك. وأظن أن أول من ألف فى المعارف العامة بصورة مرتبة هو الكاتب الشهير القاضى ابن قتيبة (م ٢٧٠) فقد وضع كتابا ممتعا كبيرا فى هذا الفن سماه عيون الأخبار. وفى القرن الثامن من الهجرة النبوية ظهر كتابان هامان فى المعارف العامة — نهاية الأرب للنويرى (م ٧٣٢) ومسالك الأبصار لصاحبنا العمرى، وهذا أوسع وأنوع وأنفع من أخته. وقد جمع العمرى فى مؤلفه هذا شيئا كثيرا من المعارف التى كانت مبعثرة فى كتب ضاع بعضها منذ عصره أو لا يزال مستورا فى خبايا المكاتب المغمورة، ومع هذا فقد أودع المؤلف مواداً هامة فى كتابه مما اقتبسه شفهيا من معاصريه كالرَّحلة والتجار والسفراء، ومعظم ما كتبه عن الهند من هذا القبيل. وكان رحمه الله يُعنى عناية خاصة بالحوادث التاريخية ودواعيها الخفية وأحوال الأمم السالفة عامة والتى عاصرته خاصة. يقول الصفدى:

« ولم أر من يعرف تواريخ المغل من لدى جنكيز خان وهلم جراً، معرفته وكذلك ملوك الهند والأتراك، وأما معرفة الممالك والمسالك وخطوط الأقاليم والبلدان وخواصها فأنه إمام وقته ».[١]

وجدت بدار الكتب المصرية نسختين من المسالك إحدهما مصورة والأخرى

مكتوبة باليد، وكلتاهما مليئتان بالأغلاط الكتابية، لا سيما الجزء الذى يختص بالهند، وكل واحدة من النسختين تختلف من الأخرى من حيث نقص المضمون وزيادته وترتيبه وألفاظه :

ولقد أتى المؤلف بأحوال الهند تحت باب معين طويل سماه : مملكة الهند والسند، يذكر فيه السلطان محمد بن تغلق أحد كبار ملوك الهند الذى حكم لأكثر من ربع القرن ٧٢٥-٧٥٢ هـ (١٣٢٥-١٣٥١ م). ويتضمن هذا الذكر أخبارا ذات خطر عن الهند فى النواحى الاجتماعية والسياسية والمعاشية فى القرن الثامن أو الرابع عشر من الميلاد لا يمكن العثور عليها فى المصادر المحلية، والذى يمتاز به هذا الباب أن المؤلف كتبه عن أفواه الناس من السفراء والرحلة الذين عاشوا مع السلطان أو قابلوه أو شاهدوا أعماله. ومما لا شك فيه أن بعض ما رواه من كثرة عسكر السطان وخزائنه وجوده لمشوب بالخطأ والغلو. والذى يزيد قيمة هذا الباب أنه يشتمل على حقائق تاريخية والسياسية والاجتماعية والمعاشية لا تكاد توجد فى أصل آخر من الأصول الفارسية التى كتبت فى الهند، بل نجد فيه صورة السلطان فى آراءه وأعماله ونياته مختلفة، مما صورتها بعض مؤرخى السلطان الذين أسخطهم لأسباب شخصية أو عقلية أو دينية. وفضلا عن ذلك الباب، فى الكتاب، ولا سيما الجزء الثانى عنه، روايات كثيرة اقتبست من الكتب المتقدمة ومن أفواه الناس، ترفع القناع عن كثير من تقاليد أبناء الهند وعوائدهم وآرائهم وديانتهم فى القرون الوسطى. وهاكم ما وجدنا فى المسالك عن الهند:

مملكة الهند والسند

«هذه مملكة عظيمة الشأن لا تقاس[1] فى الأرض بمملكة سواها لاتساع أقطارها

١ – فى الأصل : تقاس خطأ

وكثرة أموالها وعساكرها وأبهة سلطانها فى ركوبه ونزوله ودست ملكه، وفى صيتها وسمعتها كفاية. ولقد كنت أسمع من الأخبار الطائحة[١] (وأقرأ فى) الكتب المصنفة ما يملأ العين والسمع، وكنت لا أقف على حقيقة أخبارها لبعدها عنا، فلما شرعت فى تأليف هذا الكتاب واتبعت ثقاة الرواة وجدت أكثر مما كنت أسمع، وأجل مما كنت أظن، وحسبك ببلاد فى بحرها الدر وفى برها الذهب وفى جبالها الياقوت والألماس[٢] وفى شعابها[٣] العود والكافور، وفى مدنها أسرة الملوك، ومن وحوشها الفيل والكركدن، ومن حديدها السيوف الهندية، وبها معادن الحديد[٤] والزيبق[٥] والرصاص، ومن بعض نباتها[٦] الزعفران، وفى بعض أوديتها البلور، خيراتها موفورة، وأسعارها رخيصة وعساكرها لا تعد وممالكها لا تحد، لأهلها حكمة ووفور العقل، أملك الأمم لشهواتهم وأبذلهم للنفوس فيما يظن به الزلفى.

قال محمد بن عبدالرحيم الأقليشى[٧] الغرناطى فى تحفة الألباب: والملك العظيم والعدل الكبير والنعمة الجزيلة والسياسة الحسنة والرخاء الدائم والأمن الذى لا خوف معه فى بلاد الهند والصين، وأهل الهند أعلم الناس بأنواع الحكمة والطب والهندسة والصناعات العجيبة التى لا يقدر على مثلها، وفى جبالهم وجزائرهم ينبت شجر العود والكافور وجميع أنواع الطيب كالقرنفل وجوزبوا والسنبل

١ — فى الأصل: طايحة بالياء.
٢ — « الماس.
٣ — « فى شعاديها محرفا.
٤ — « الحامد.
٥ — « الزنبق.
٦ — « منابتها.
٧ — « الأقليسى محرفا، أقليش بليدة من أعمال طليطلة، معجم البلدان لياقوت الحموى مصر

الدارصيني والقرفة والسليخة[١] والقاقلة[٢] والكبابة والبسباسة وأنواع العقاقير، وعندهم غزال المسك وقطة الزباد[٣]، ويخرج من بلادهم أنواع اليواقيت وأكثرها من جزيرة سرنديب.

وقد[٤] حكى ابن عبد ربه فى العقد (الفريد) عن نعيم بن حماد، قال بعث ملك الهند إلى عمر بن عبد العزيز (م ١٠٢ هـ)[٥] كتابا فيه: «من ملك الأملاك الذى هو ابن ألف ملك وتحته بنت ألف ملك وفى مربطه ألف فيل (والذى له نهران) ينبتان العود والألوة والجوز والكافور، والذى يوجد ريحه على اثنى عشر ميلا، إلى ملك العرب الذى لا يشرك بالله شيئاً: أما بعد فانى بعثت (إليك) بهدية وما هى بهدية ولكنها تحية وقد أحببت أن تبعث إلى رجلا يعلمنى ويفهمنى الاسلام والسلام»، يعنى بالهدية الكتاب.

حدثنى الشيخ العارف المبارك بقية السلف الكرام مبارك بن محمود الأنباتى[٦] من ولد شاذان الحاجب الخاص[٧] وهو الثقة الثبت، وله الاطلاع على كل ما يحكيه لمكانته ومكانة أسلافه من ملوك هذه البلاد كبارا وصغارا، قال: «إن هذه المملكة متسعة غاية الاتساع يكون طولها ثلاث سنين بالسير المعتاد وعرضها ثلاث سنين وعرضها ما بين سومنات وسرنديب (السيلان) إلى غزنه وطولها من الفرضة المقابلة لعدن إلى سد الأسكندر عند مخرج البحر الهندى من البحر المحيط متصلة المدن ذوات المنابر والأسرة والأعمال والقرى والضياع والرساتيق والأسواق لا

١ — فى الأصل: والسلحه.
٢ — » » والباقلى مصحفا.
٣ — » » الرباد بالراء.
٤ — » » وفى.
٥ — لا يوجد ما بين القوسين فى الأصل، وقد أخذته من العقد الفريد، مصر ١٩٤٠، ٢/٢٠٢.
٦ — فى الأصل: أباتى عرفا.
٧ — » » صاحب عاصى ولعل الصواب ما قررته.

يقطع[١] بينها مهملة ولا يفصل بينها خراب، قلت، وفيما ذكر من هذه المسافات طولا وعرضا[٢] نظر، إذ لا يفي جميع المعمورة بهذه المسافة أللهم إلا أن كان مراده أن هذه مسافة من ينتقل فيها حتى يحيط بجميعها مكانا مكانا. فيحتمل على ما فيه. قال: وفي طاعة السلطان أهل بلاد فراجل لهم منه هدنة وأمان على قطائع يحمل إليه منهم، (وهذا جبل فراجل به سبعة معادن ذهبا يحصل منها ما لا يحصى)[٣]. وجميع هذه البلاد برا وبحرا مجموعة لسلطانهم القائم الآن إلا الجزائر المبعثرة[٤] في البحر. فأما الساحل فلم يبق به قيد شبر إلا بيده فتح مغاقله وملك معاقله. وله الآن الخطبة والسكة في جميع هذه البلاد لا يشاركه فيها مشارك. قال: ولقد حضرت معه من الفتوحات العظيمة ما أقوله عن المشاهدة والعيان على الجملة لا على التفصيل خوفا من إطالة الشرح. فأول ما فتح بلاد جاج نكر وبها سبعون مدينة جليلة كلها بنادر على البحر دخلها من الجوهر والفيلة والقماش المتنوع والطيب والأفاويه، ثم فتح بلاد لكنوتي وهي كرسي تسعة[٥] ملوك، ثم فتح بلاد دواكير (دبوگير) ولها أربع وثمانون قلعة كلها جليلات المقدار. قال الشيخ برهان الدين أبوبكر بن الخلال البزي: وبها ألف ألف قرية ومائتا ألف قرية، عدنا إلى حديث الشيخ مبارك قال: ثم فتح بلاد دور سمندر (في النسخة المصورة سمند فقط) وكان بها السلطان بلال الديو وخمسة[٦] ملوك كفار، ثم فتح بلاد معبر وهو أقليم جليل له تسعون مدينة بنادر على البحر يجيء[٧]

١ — في الأصل: ينقطع.
٢ — « عرض.
٣ — ما بين القوسين من النسخة المصورة.
٤ — في الأصل: المعلقة.
٥ — « تسع.
٦ — « خمس.

من دخلها الطيب واللاس والقماش المتنوع[١] ولطائف الآفاق. وحدثنى الفقيه العلامة سراج الدين أبو الصفاء عمر بن الحسن بن أحمد الشبلى العوضى من إقليم عوض من الهند (أترا برديش حاليا) وهو من أعيان الفقهاء الذين يحضرون حضرة السلطان بدهلى أن أمهات الأقاليم التى فى مملكة هذا السلطان ثلثة وعشرون إقليما وهى: ١. إقليم دهلى ٢. إقليم دواكير (ديوگير) ٣. إقليم ملتان ٤. إقليم كهرام[٢] ٥. إقليم سامانا ٦. إقليم سيوستان[٣] ٧. إقليم وجا (أچ) ٨. إقليم هانسى[٤] ٩. إقليم سرستى ١٠. إقليم معبر ١١. إقليم تلنك (تلنگانه) ١٢. إقليم گجرات ١٣. إقليم بداؤن ١٤. إقليم عوض (أوده) ١٥. إقليم قنوج ١٦. إقليم لكنوتى ١٧. إقليم بهار ١٨. إقليم كره ١٩. إقليم مالوه[٥] ٢٠. إقليم لاهور[٦] ٢١. إقليم كلانور[٧] ٢٢. إقليم جاج نكر ٢٣. إقليم دور سمندر، ويجمعها الأعمال والقرى العامرة الآهلة لا أعرف ما عدد قراها. إنما أعرف أن إقليم قنوج مائة وعشرون لكا، كل لك مائة ألف قرية فيكون أثنى عشر ألف ألف وستمائة قرية (؟) وإقليم مالوه أكبر من قنوج ولكن لا أقرر[٨] لكم عدده. وأما المعبر فيشتمل على عدة جزائر كبار كل واحد منها مملكة جليلة مثل كولم وفتن والسيلان ومليبار. قال الشيخ مبارك: وعلى اللكنوتى مأيتا ألف مركب صغارا خفافا للسير إذا رمى الرامى فى آخرها سهما وقع فى وسطها لسرعة جريانها، هذا غير الكبار، ولا تبلغ بعض هذا العدد (؟)، ومنها ما فيها الطواحين والأفران والأسواق،

١ — فى الأصل: المندع.
٢ — « كهران مصحفا.
٣ — « سومنات وفى المصورة: سيوستان والصحيح ما كتبته.
٤ — « هامى.
٥ — « ملاق محرفا.
٦ — « نهاور محرفا.
٧ — « كافور محرفا.
٨ — « لا أحرر، والراجح أقرر.

وربما لا يتعرف بعض سكانه ببعض إلا بعد مدة لاتساعها وعظمها.

ومدينة دهلى هى قاعدة الملك ثم بعدها قبة الاسلام، قال ودهلى فى الاقليم الرابع. قلت وهكذا قال صاحب حماة (أبو الفداء) فى تقويم البلدان، قال الشيخ مبارك: وأما قبة الاسلام فتكون فى الثالث وفارقتها وماتكاملت، ولى الآن عنها ست سنين وما أظنها تكون قد تكملت لعظم ما حصل الشروع فيه من اتساع خطة المدينة وعظم البناء، وإن هذا السلطان كان قد قسمها على أن تبنى محلات لأهل كل طائفة لجمل[1] الجند فى محلة والوزراء والكتاب فى محلة، والقضاة والعلماء فى محلة والمشائخ والفقراء فى محلة. والتجار والكسّاب فى محلة وفى كل محلة ما يحتاج إليه من المساجد والمواذن والأسواق والحمامات والطواحين والأفران وأرباب[2] الصنائع من كل نوع حتى الصواغ والصباغين والدباغين حتى لا يحتاج أهل محلة إلى أخرى فى بيع ولا شراء ولا أخذ ولا عطاء[3] لتكون كل محلة مدينة مفردة قائمة بذاتها غير مفتقرة فى شىء إلى سواها.

وليس فى هذه المملكة خراب إلا تقدير عشرين يوما مما يلى غزنة لتجاذب صاحب الهند وصاحب تركستان وماوراء النهر بأطراف المنازعة أو جبال معطلة أو شعاب[4] مشتبكة، ومتحصلات تلك من باب العطر والأفاويه والعقاقير الداخلة فى أدوية الطب أعود نفعا من (٥/٨) داخلات المزروعة بما لا يقاس. قلت وقد وقفنى الفاضل نظام الدين يحيي بن الحكيم على تاليف قديم فى البلاد، وذكر فيه أن جميع قرى ملتان مأية ألف قرية وستة وعشرون ألف قرية مثبة فى الديوان، هو ودهلى فى الرابع ومعظم المماكة فى الثانى والثالث، وكلها فسيحة

١ — « محلة.
٢ — « وأساب.
٣ — « ولا إعطاء.
٤ — فى الأصل: شعرا وذلك تصحيف.

وبلادها صحيحة إلا مزارع الأرز فانها وخيمة وبقاعها ذميمة. وحكى فى ذلك التاليف أن محمد بن يوسف الثقفى أصاب بالسند أربعين بهاراً[1] من الذهب، كل بهار ثلاث مائة وثلثة ثلثون مناً. قال: ومن بلاد غزنة والقندهار آخر حدوده.

وسألت الشيخ مبارك كيف بر الهند وضواحيه فقال لى: إن به أنهارا ممتدة تقارب ألفا نهر صغارا وكباراً، ومنها ما يضاهى النيل عظما ومنها ما هو دونه ومنها ما دون ذلك المقدار، وما هو مثل بقية الأنهار، وعلى ضفاف الأنهار القرى والمدن وبه الأشجار الكثيفة والمروج الفسيحة. وهى بلاد معتدلة لا يتفاوت حالات فصولها، ليست بمفرطة فى حر ولا برد كأن كل أوقاتها الربيع إلى ما يليه من الصيف.

وبها أنواع من الحبوب: الحنطة والأرز والشعير والحمص والعدس والماش واللوبيا والسمسم، وأما الفول فلا يكاد يوجد فيها. قلت: وأظن السبب[2] لعدم الفول بها أنها بلاد حكماء وعندهم أن الفول يفسد جوهر العقل ولهذا حرمته الصابئة، قال: وبها من الفواكه شىء من التين والعنب والرمان الكثير الحلو والمر والحامض، والموز والخوخ والأترج والليمون والليم والنارنج والحمر[3] والتوت الأسود المسمى بالفرصاد، والبطيخ الأصفر والأخضر والخيار والقثاء والعجور[4] (والتين والعنب) أقل ما يوجد من بقية هذه الأنواع، أما السفرجل فيوجد بها ويجلب إليها، وأما الكمثرى والتفاح فهما أقل من القليل، وبها فواكه أخرى لا تعهد فى مصر والشام والعراق وهى الأنباء واللهوا والكج والكريكا وإيحكى

١ — فى الأصل: نهاراً محرفا.
٢ — « وأظن عدم الفول بها لأنها.
٣ — « الجز، التصحيح من صبح الأعشى للقلقشندى مصر ٨٣/٥، والحمر التمر الهندى.
٤ — « العجور ضرب من البطيخ فى قول صاحب المنجد، وفى الفرائد الدرية: العجور ضرب من الخيار، وهذا المعنى راجح هنا.

والبكى والنغزك[١] وغير ذلك من الفواكه الفايقة اللذيذة وأما النارجيل فهو شجر برى .... ملو الجبال[٢] والنارجيل (؟) والموز بدهلى أقل مما حولها من بلادها على أنه الموجود الكثير ، وأما قصب السكر فانه بجميع البلاد كثير ممتهن ومنه نوع أسود جاف[٣] صلب الميدان وهو أجوده لامتصاص لا للاعتصار وهو مما لا يوجد فى سواها ، ويعمل من بقية أنواعه السكر العظيم الكثير أرخص[٤] من سكر النبات[٥] والسكر المعتاد ولكنه لا يجمد بل يكون كالسميد الأبيض ، وبها الأرز على ما حدثنى به الشيخ مبارك على أحد وعشرين نوعا وعندهم اللفت وبجزر والقرع والباذنجان والهليون والزنجبيل ، وهم يطبخونه إذا كان أخضر كما يطبخ الجزر وله طعم طيب لا يعادله شيء ، وبها السلق والبصل والثوم[٦] والشمار[٧] والصعتر وأنواع الرياحين من الورد والنيلوفر[٨] والبنفسج والبان والخلاف والنرجس وهو العبهر وتمر الحنا[٩] وهو الفاغيه كذلك الشيرج[١٠] ومنه وقيدهم وأما الزيت فلا يأتيهم الا جلبا ، أما العسل فأكثر من الكثير ، وأما الشمع فلا يوجد إلا فى دور السلطان ولا يسمح فيه لأحد » .

وبها ما لا يحصى من الدواب السائمة من الجواميس والأبقار والأغنام والمعز ودواجن الطير من الدجاج والحمام البلدى والأوز ، وأقل أنواعه فكثير لا يعبا

١ — نوع من الأنبا أو المنغا .
٢ — يظهر أن بعض الكلمات سقطت هنا من الكتابة .
٣ — فى الأصل : جفا مصحفا .
٤ — « الرخيص .
٥ — « من السكر البات .
٦ — « والقدم . وفى المصورة : والفول وكلاهما محرفان .
٧ — « والثمار بالثاء .
٨ — « والنيوفر .
٩ — « تامر الحنا .
١٠ — « الشرج مصحفا .

به ولا قيمة، ويباع بأسواقها من الأطعمه المتنوعة كالشواء والأرز والمطجن والمقلى والمنوع والحلوى المتنوعة على خمسة وستين نوعا، ومن[1] الفقاع والأشربة ما لا يكاد يرى فى مدينة سواها، ١٠/٥ وبها من أصحاب الصنائع للسيوف والقسى والرماح وأنواع السلاح والزرد والصواغ والزراكش والسراجين وغير ذلك من أرباب كل صنف مما يختص بالرجال والنساء وذوى السيوف والأقلام وعامة الناس ما لا يحصى لهم عدد، وأما الجمال فقليلة لا تكون إلا للسلطان ومن عنده من الخانات والأمراء والوزراء وأكابر أرباب الدولة. وأما الخيل فكثيرة وهى نوعان: عراب وبراذين وأكثرها مما لا يحمد فعله، ولهذا يجلب إلى الهند من جميع ما جاورها من بلاد الترك وتقاد إليه العراب من البحرين وبلاد اليمن والعراق على أن فى داخل الهند خيلا عراقيا كريمة الأحساب يتغالى فى أثمانها ولكنها قليلة ومتى طال مكث الخيل بها انحلت، وأما البغال والحمير فيعاب عندهم ركوبها، ولا يستحسن فقيه ولا ذو علم ركوب بغلة، أما الحمار فان ركوبه عندهم مذلة كبرى وعار عظيم، بل ركوب الكل الخيل، وأما الأثقال فخاصتهم يحمل على الخيل وعامتهم تحمل[2] على البقر، يعمل عليها الأكف فيحمل عليها وهى سريعة المشى ممتدة الخطى[3].

وسألت الشيخ مبارك عن مدينة دهلى وما هى عليه وترتيب سلطانها فى أحواله، فحدثنى أن دهلى مدائن جمعت مدينة ولكل واحدة اسم معروف، وإنما دهلى واحدة منها، وقد صار يطلق على الجميع اسمها وهى ممتدة طولا وعرضا يكون دور عمرانها أربعين ميلا[4] بناؤها بالحجر والآجر وسقوفها بالأخشاب وأرضها مفروشة

١ — فى الأصل: لا يوجد، والمحل يقتضيه.
٢ — « « يحتمل.
٣ — « « الخطا.

الحجر أبيض شبيه بالرخام، ولا يبنى بها أكثر من طبقتين وفى بعضها (١١/٥) واحدة، ولا يفرش بالرخام إلا للسلطان. قال الشيخ أبوبكر بن الخلال: هذه دور دهلى العتيقة، فأما ما أضيف إليها فغير ذلك، قال: وجملة ما يطلق عليه الآن اسم دهلى واحدة[1] وعشرون مدينة (وبساتينها على استقامة) كل خط اثنا عشر ميلا من ثلاث جهات[2]. فاما الغربى فعاطل لمقاربة جبل لهابة.

وفى دهلى ألف مدرسة. وبها مدرسة واحدة للشافعية وسايرها للحنفية، ونحو سبعين مارستانا، وتسمى بها دور الشفاء. وفيها وفى بلادها من الخوانق والربط عدة ألفين مكانا، وبها الديارات العظيمة والأسواق الممتدة والحمامات الكثيرة، جميع مياهها من آبار محتفرة قريبة المستسقى، أعمق ما يكون سبعة أذرع عليها السواقى، وأما شرب أهلها فمن ماء المطر فى أحوض وسيعة تجتمع فيها الأمطار، كل حوض يكون قطره[3] غلوة سهم أو أزيد. وبها الجامع المشهور الماذنة التى قال إنه ما على بسيط الأرض لها شبيه فى سمكها وارتفاعها، قال الشيخ برهان الدين البزى الصوفى إن علوها فى السماء ستمائة ذراع.

قال الشيخ مبارك: أما قصور السلطان ومنازله بدهلى فانها خاصة بسكنه وسكن حريمه ومقاصير جواريه وحظاياه وبيوت خدمه ومماليكه، لا يسكن معه أحد من الخانات ولا من الأمراء، ولا يكون به أحد منهم إلا إذا حضر للخدمة، ثم ينصرف كل واحد إلى بيته، وخدمتهم مرتين فى كل نهار، فى بكرة كل يوم وبعد العصر منه. ورتب الأمراء على هذه الأنواع: أعلاهم قدراً الخانات، ثم الملوك، ثم الأمراء، ثم الأصفهلارية، ثم الجند، وفى خدمته ثمانون

١ — فى الأصل: أحد وعشرون.
٢ — « ما بين القوسين من النسخة المصورة ١٩٢/٢.
٣ — « قطرة.

خانا أو أزيد وعسكره تسعة مائة ألف فارس، من هؤلاء من هو بحضرته ومنهم فى سائر البلدان، يجرى عليهم كلهم ديوانه ويشملهم إحسانه، وعساكره من الأتراك والخطا والفرس والهند، ومنهم البهالوين والشتارد، ومن بقية الأنواع والأجناس كلهم بالخيل المسومة والسلاح الفائق والتجمل الظاهر الزايد، وغالب الأمراء والجند تشتغل بالفقه ويتمذهبون خاصة، وأهل الهند عامة، لأبى حنيفة، وله ثلاثة آلاف فيل محففه (؟) تلبس فى الحروب بركصطوانات[1] الحديد المذهب، وأما فى أوقات السلم فتلبس جلال الديباج والوشى وأنواع الحرير وتزين بالقصور والأسرة المصحفة وتشد عليها البروج من الخشب المسمرة ويتبوأ بها رجال الهند مقاعد للقتال ويكون على الفيل من عشرة رجال إلى ستة رجال على قدر احتمال الفيل، وله عشرون ألف مملوك أتراك، قال البزى[2]: وعشرة آلاف خادم خصى، وألف خزندار وألف بشمقدار، وله مائتا ألف (١٢/٥) عبد ركابية تلبس السلاح ويمشى فى ركاب السلطان وتقاتل رجالة[3] بين يديه. وليس يستخدم أحد من الخانات والملوك والأمراء والأصفهلارية أجنادا تقطع لهم الاقطاعات من قبلهم كما هو فى مصر والشام بل ليس يكلف الواحد منهم إلا نفسه وعدته من الجند، استخدامهم إلى السلطان وأرزاقهم من ديوانه، ويبقى كل ما تعين للخان[4] أو الملك أو الأمير أو الأصفهلارية خاصا[5] لنفسه. والحجاب وأرباب الوظائف وأصحاب الاشتغال من غير أرباب السيوف من الخانات والملوك والأمراء لكل رتبة تناسبهم[6] على مقدارهم[7]. فأما الأصفهلارية

١ — فى الأصل : الركصطوافات .
٢ — « الترمى .
٣ — « رجاله .
٤ — « كلمة لذلك، قبل الخان وليس لها محل .
٥ — « خاص مكان خاصاً .
٦ — « رتبة من يناسبهم، مكان رتبة تناسبهم .
٧ — [illegible]

فلا يوهل منهم أحد لقرب السلطان، وإنما يكون منهم نوع الولاة ومن يجرى بجراهم، والخان يكون له عشرة آلاف فارس، وللملك[1] ألف فارس، وللأمير مائة فارس وللأصفهلارية دون ذلك، وأما أرزاقهم فيكون للخانات والملوك والأمراء بلاد مقررة عليهم من الديوان إن كانت لا تزيد فانها لا تنقص، والغالب أن تجى. أضعاف ما عبرت به، ولكل خان لكان، وكل لك مائة ألف تنكه وكل تنكه ثمانية دراهم، هذا خاص له، لا يخرج منه لجندى من أجناده شيء، ولكل ملك من ستين ألف إلى خمسين ألف تنكه، ولكل أمير أربعين ألف تنكه إلى ثلثين ألف تنكه، وللاصفهلارية من عشرين ألف تنكه وما حواليها، وأما الجند فكل جندى من عشرة آلاف تنكه إلى ألف تنكه.

حركة التجديد والادب الهندى

للأستاذ أوماشنكر جوشى

(٢)

البحث عن أساليب جديدة

كان الشاعر فى فترة النشأة الثانية يتلهف أن ينشد شعرا غير مقفى. أما الشاعر فى عصر التسكع فانه يتوق إلى قرض الشعر فى أوزان حرة. وإننى أعلم أن عددا من اللغات لم يتمكن من إيجاد طريقة الشعر الغير المقفى. وعليه فانه من المتعذر لهذه اللغات، أن تنقل، على سبيل المثال، الفصل الأول من «الفردوس المفقود» وبنفس النغمة والروعة التى أبدعها «ملتون»، فى هذه الدرة اليتيمة. ولكن هنالك لغات مثل البنغالية والكنادية، التى أحرزت نجاحا ملموسا فى هذا الصدد. فنوع «أشواتهمن»[1] من الشعر لصاحبه «سرى كانتيا»[2] الذى نظمه على غرار ألمية إغريقية لمثال لما يزخر به من روعة وجمال وقوة وشهامة فى النظم.

وعندما ازدادت حاجتنا للتعبير، نتيجة للأثر الغربى، فضلت بعض اللغات تتبع العروض السنسكرتية. إلا أنها اضطرت، عاجلا أو آجلا، إلى التخلى عن هذه البحور ما عدا اللغتين، لغة ملايالم والججراتية. أما اللغة الججراتية، فانها تحررت من قيود التقفية، وآثرت الكتابة على النهج الذى يطيب لجو الشعر ويسايره، مستخدمة فيه بعض البحور السنسكرتية. إلا أن البحور السنسكرتية لم تتمش مع هذه اللغات الهندية الحديثة، التى انتعشت فى العصور الوسطى، لما

1 Ashwatthaman　　2 Srikanthia

فيها من صعوبة فى تلفظ الكلمات وأدائها بنطق صحيح.

إن الجهود التى بذلت فى هذه الفترة للتمسك بأسلوب الشعر الغير المقفى واجهت صعوبات جمة. وعراقيل جسيمة. ولقد لاقى «نانا لال»[1] أحد الشعراء النابغين فى اللغة الججراتية بعض النجاح فى كتابة نثر مهيج، له نغمة بدائية بسيطة. إلا أن جميع المحاولات التى بذلت إلى اليوم لاقتفاء أسلوبه هذا، باءت بالفشل الذريع. ولقد أصبح نوع «الشعر النثرى» أو «النظم المعرى»، فى عصرنا هذا، من الأساليب المتفق عليها ويتداولها الشعراء بكثرة. ولكن ليس معناه بأن كل نظم معرى هو النثر لا محالة. إن النظم المعرى، مع ما يبدو خاليا من البحور، يجرى على العروض والأوزان الشعرية فى الصميم. بحيث يستخدم بحورا مختلفة فى قصيدة واحدة بخلاف العادة المتبعة فى الاقتصار على بحر واحد. ولذلك فاننا إذا تصفحنا الشعر الهندى من هذا النوع الذى يسمى بالشعر المعرى، لوجدناه يمشى على قاعدة من قواعد العروض الرائجة، وذلك أن قرض الشعر فى أسلوب النظم المعرى لن يتسنى، إلا لهذا الرهط من الشعراء الذين جبلوا على التذوق بالنغمة وبلغوا من الحاسة الشعرية والموسيقية حداً لا يستسيغ قرائحهم ذلك الشعر الذى تنقصه النغمة الموسيقية والعذوبة الفنية. إن أسلوب النظم المعرى يهدف إلى التحرر من قيود العروض لكى يسهل الانشاد وقرض الشعر، بحيث لا ينعدم فيه الطابع الموسيقى الذى أبرزته الألحان الموسيقية الجديدة. فنجد الشاعر، فى معظم الأحيان، يلزم الصمت ويحث أذهاننا على ادراك ما لا يأتى تحت شعورنا وما نتوجس الخوف من الجهر به. وهنا يجدر به أن يستخدم كل الوسائل الممكنة لاثارة هذا الشعور. وإنما هذه الروح للادراك ما اختفى عن الشعور والوجدان.

فان كان اللحن بمثابة القوس، فان اللفظ بمثابة السهم. ولذلك يستلزم على الأديب المبدع أن يهذب اللغة وينقحها وينفخ فيها روحا من نغمة مثالية، فيها هذه الليونة والمراعة، وهذه العذوبة والروعة التى تتسرب إلى أعماق الروح، حتى تتخطى تلك الحدود التى تندمج فيها اللاشعور بالشعور وينحل فيه. ولقد قال «رمباود»[1] إن الألفاظ ليست صورة لمجرد المعنى الذى ألفناه لها من القواميس. وإنما هى صورة لمعنى آخر غير المفهوم وهو «الطابع». وهذا الطابع أى المعنى الباطنى أو الطابع الخفى للألفاظ يجب أن يستخدم إلى حد كبير. ففيه جمال خلاب وفن راق ومهارة أدبية ومتعة بالغة.

ومثال ذلك قصيدة طاغور الرائعة التى تصور لنا منظراً للحريق. فانتخب من الألفاظ الملائمة لهذا المنظر الرهيب وانتهج نهجا يساير هذا الحادث المؤلم، بحيث تبرز لنا، ونحن نقرأ القصيدة، صور صادقة عن النار وهى تلتهم القلعة بسرعة خاطفة، كأننا نشاهد هذا المنظر بأم عيوننا ولسنا نراه بعين القصيدة. ولقد أبدع «ماردهيكار»، الشاعر الججراتى، فى استخدام هذا النوع من الفن بمهارة فائقة فى قصيدته التى اتخذ فيها من صفير المصنع ومدخنته رمزا يدل على انفلاق فجر العصر الحاضر، ووفق فيه إلى حد جمع فيه بين ضدين، بين شر وخير ومكروه ومقبول.

أما اللغة البنغالية، فانها كانت تستخدم الطريقة البيانية الحاضرة منذ عهد بعيد. بينما تخلت لغة ملايالم عن طريقة «منيبرولم»[2] بصورة تدريجية. وفيما يتعلق بلغة تلجو فان شعراءها كانوا — منذ عهد قريب — ما يزالون ينشدون فى اللغة الدارجة العامية. إلا أن بروز التمثيليات الشعرية يدل على وقوع جميع مثل هذه التغيرات. وعليه فان الآمال معقودة فى أن هذا النوع من الفن، والذى هو

1 Rimbaud 2 Manipravalam

الحاسة الشعرية الحقيقية سيجد تربة خصبة فى أدبنا المعاصر، وتستقر جذوره فيها استقرارا محكما، وبالفعل هنالك عدة لغات هندية، تتضمن عددا من التمثيليات من فصل واحد، تمتاز ببراعة الفن ورصانة الأسلوب ودقة التعبير والجاذبية.

اللغة والتقاليد

إننى أستحسن، وأنا أتطرق إلى الكلام عن هذا الموضوع، أن أشير إلى نظرية اجتماعية ثقافية تسيطر على عصرنا الحاضر، والتى تهمنا نحن الأدباء أكثر من أية فئة أخرى. فعندما ارتفعت نسبة التعليم، خلال المائة السنة الماضية، ووضعت كل لغة قواعد خاصة للتعليم، كان قد أصبح جزء من أدوات التعبير فى اللغة مهجورا ومعانى الاستعمال تدريجيا. دعونى أوضح وجهة نظرى هذه. فانك لو ذهبت إلى إحدى القرى واستمعت إلى عجوز أمية، تسرد قصة شعبية لحفيدها، ثم طلبت إلى الأب أن يعيد نفس القصة، لاندهشت عندما تجد الجدة الأمية، وهى تسرد القصة، بأسلوب ممتع مستخدمة فيه مصادر اللغة وأصولها وبقدرة ومهارة، لم يحظ بها ابنه المتعلم الذى يسرد القصة بلغة هى أقرب البساطة منها إلى الروعة والبراعة. ومما لا شك فيه، بأن الابن المتعلم يتكلف اختيار أعذب الألفاظ السنسكريتية ومن الأسلوب والنهج أجمله، ولكن مع ذلك شتان بين جمال لغة الأم ولغة الابن وعذوبتها ورونقها. وإننى أدرك تمام الادراك، بان هذه هى الوسيلة التى تؤدى إلى تغيير اللغة عندما يداهمها تدفق الثقافة وسطوتها الجارفة. وليست اللغات وحدها التى تتأثر بهذا التدفق من الثقافة والتغيير الذى يعقبه وإنما تحيط هذه الظاهرة بالمتكلمين بهذه اللغات والمعبرين فيها والناطقين بها أيضا. ومهما يكن من شىء فانه يجدر بالكاتب، والحال كما أسلفناه، أن لا يغرب عن باله هذه الظاهرة وهذا المظهر.

ولقد وضع «بانينى»[1] قائمة للأفعال ينوف عددها على ألفى فعل، مع أن الأدباء فى اللغة السنسكرتية لم يستخدموا منها غير عدد بسيط لا يؤبه به. ولعل اللغة المراتهية هى أكثر اللغات الهندية قاطبة استخداما بعدد هائل من الأفعال. أما اللغة الهندية التى انشعبت لتحتل مكانة لغة الأدب، وتجعل من نفسها لغة العلوم والفنون. فانها لا تزال تواجه مشاكل جمة وصعوبات جسيمة، فى الاستجداء من جميع المصادر والوسائل الممكنة، مقارنة باللغات الهندية الأخرى. ونظرا إلى ما تعانى اللغة الهندية الحديثة من مشاكل ومصاعب، طبيعى أن يتسائل المرء، هل فيه ضيم أو ضرر إذا ما تنازلت هذه اللغة من علوها الصعب المنال، فى اختيار كلمات سنسكرتية، عسيرة على الفهم، ثقيلة على اللسان، وفى التكلف لاستخدام تراكيب معقدة وتعبيرات جامدة، يأباها الذوق؟ وتفقدت ضالتها بين مختلف اللغات الهندية ولهجاتها المتعددة التى تزخر بهذه الألفاظ السهلة السائغة والتراكيب المنقادة الهنيئة، والتعبيرات الساذجة البسيطة التى تتسرب إلى أعماق كل فرد، مهما كان نصيبه ضئيلا من العلم، وحظه قليلا من الذوق الفنى والميل الأدبى؟ وذلك أن التلفظ وطريقة النطق التى استعيرت من اللغة السنسكرتية، فشلت فى أن تجعل من نفسها وسيلة للتفاهم وأداة للتعبير، فشلا ذريعا. مما أدى إلى أنها أصبحت من اللغات الميتة المهجورة. وفيما يتعلق باللغة الهندية الناشئة، فاننى أعتقد بانها ستساهم، بمدى أكبر، فى إنماء ثروة اللغة وإنعاشها، لما فيها من ميل إلى قطف أحسن الثمار التى أتت بها مختلف اللغات الهندية، واختيار كل نفيس ورائع من اللهجات المتعددة، من ناحية. وبفضل تكريس الأدباء جهودهم إلى كتابة الروايات المثالية الفنية، مثل «الحار الوسخ» لكاتبه المستر «فانيسور ناث رينو»[2] وغيره من الأدباء الآخرين.

1 Panini 2 Phaniswara Nath Renu

إن مجتمعا ينشد التقدم نحو التصنيع تدريجيا، يضطر لادخال تغيير، على ما يحتاج إليه من سبل التعبير وطرق الافصاح عن مشاعره. وبما أن المتكلم المعاصر لاحظ أن بعض المظاهر من الحياة التقليدية وأوجهها المختلفة التى ألفها المجتمع، عقيمة بعض الشيء الناحية العاطفية، آثر عدم استخدام الصور الشفوية، فيما يتعلق بهذه الأوجه والمظاهر. مما سيؤدى إلى أن هذه الصور تصبح غير صالحة للاستخدام، وأخيرا تتلاشى من اللغة وتموت موتها الأزلى.

وهذه الظاهرة تدعونا إلى التأمل مليا، فى مسئلة الدور الذى تلعبه التقاليد والأهمية التى تمتاز بها هذه المسئلة الخطيرة. وتطرق «البرتو مورافيا»[1] فى خطاب له ألقاه بمؤتمر أدبى معقود فى اليابان إلى هذه المسئلة الخطيرة حيث قال: إن الأثر الذى تمخضت عنه هذه الظاهرة — أى الانقلاب الصناعى — فيما يتعلق بالأدب والثقافة، انطوى على كلتا الناحيتين. الناحية الايجابية والناحية السلبية على سواء. فى الوقت الذى أدى هذا الانقلاب الصناعى الأوروبى إلى مكاسب عظيمة فى الصناعة لم تلق الجهود، التى بذلت لاستيعاب المظاهر الأوروبية وإدماجها إدماجا كليا، نجاحا يذكر. ولقد حاول «استيفن اسبندر»[2] أن يلمح إلى الداء الذى يعانيه الكتاب فى الشرق إذ قال: إن المساهمة الكبرى التى أسدتها أوروبا إزاء الأدب هى أن فيها يزخر بجميع أساليب التطور الفنية، التى تستطيع مسايرة التطورات الاجتماعية والثقافية وبصورة مستمرة. فان أخذنا بعين الاعتبار تاريخ الفن الأوروبى وأدبه، لبدا لنا بأنه لا يتعدى عن كونه سلسلة من التحولات والتقلبات. أما التاريخ من حيث المجموع أو القدر منه يستطيع الذهن والشعور إدماجه فى الأساليب الرمزية للأدب واستقراره فيها، بحيث يتمكن فى نفس الوقت، من ربط أسلوب الحياة المعاصرة بالأساليب التقليدية القديمة، فالمعجزة

1 Alberta Moravia 2 Stephen Spender

الكبرى التى حققها الأدباء فى أوروبا هى أنهم خلقوا من أوجه الحياة المادية العامرة النشطة، أدبا لم يقطع صلته بالتقاليد القديمة على الاطلاق. وتلك هى الغاية الأسمى التى تنشد إنجازها حركة «التجديد فى الشعر» الجارية فى أوروبا. وتلك هى الغاية التى يرمى إلى تحقيقها «رمباود»، والهدف الذى يتجلى فى مؤلفاته. والمرام الذى يسعى إليه «ت. س. اليوت»[1] فيما يأتى من أعمال أدبية من شعر ونثر. وإن النتائج أسفرت عنها دراستى للأدب المعاصر فى الشرق، والأمثلة التى مررت بها أثناء تأملاتى فيه، ترمز إلى هذا الخطر الجسيم الذى يهدد الأدب، من وقوع انقلاب تعوزه — فترة التحول — والذى يقطع صلته بجميع أنواع الأساليب الماضية، ويعتنق نوعا من التجديد الذى شهدته الغرب أيضا باسم الحركات التى كانت شبيهة بأسلوب التحرر من اقتفاء الأسلوب القديم فى التعبير عن العواطف والأهواء، وتجردت من جميع مميزات الماضى وفقدت ما بينها وبينه من صلة وربط.

ولا يسعنا، نحن أدباء الشرق، والحال هذه، إلا أن نشير إلى هذا الخطر الذى تكنه مثل هذه التطورات التى لا تبشر بخير ولا نفع.

إن الانتباه إلى مثل هذا الخطر الجسيم الذى نتوجسه من قطع جميع الروابط بتراثنا القديم، والانذار منه، لمن ضرورات العصر الملحة، التى يجب علينا أن نكرس الجهود لمواجهته ومعالجته. ودعونا نأمل بأن هذا الرهط من الأدباء الذى انقطع إلى بذل الجهود فيما يصفه «ويلميرى» بالمعامل الحقيقية لاجراء الأبحاث الأدبية ستكلل جهودهم بالنجاح فى الوصول إلى إحداث نوع من انقلاب لا ينغرف من الأساليب الماضية التقليدية والذى يمكن أن نسميه التقليدية الانقلابية أو الانقلاب التقليدى. ولطالما تساءلت نفسى، ما هو السبب فى أن

1 T. S. Elot

الرقص الهندى، على اختلاف طرقه وتباين أساليبه، استطاع خلال هذه المدة المديدة من الزمان، أن يحتفظ بلونه وصبغته التى يميزها من سائر أنواع الرقصات فى العالم. وأن الأدب الهندى، فشل فى التحرر من الخضوع أمام الأساليب الغربية إلى هذا الحد الخطير. فلم يعد يتمتع من لونه وحتى بهذا القدر الذى لا يزال محتفظا به أسلوب «هيكو»[1] أو «تانكا»[2] اليابانى، الذى لم ينهر أمام السيل الجارف من الغرب فلم يغترف منه إلا غرفة وبقدر معلوم.

نظرية مختصة بقارة

إن الانتقاد هو الوسيلة الفعالة لمعالجة مثل هذه المشاكل. ومع أننا نجد فى بلادنا عددا كبيرا من الصحف والمجلات تصدر حافلة بأنواع من التنقيد للكتب، ولكنها مع الأسف الشديد، لا تنطوى على نقد نزيه يشفى الغليل. فالناقد الذى لم يتعود على الانفاق على الكتب. لا يروق له أن يقضى شطرا من وقته فى هذا السبيل. وذلك السبب فى أن المرء قليلا ما يجد فى نقدنا المعاصر، مثالا من النزاهة والفن الذى يشير إلى ذوق أدبى سليم، ويبلغ المستوى الراقى من الأدب. وذلك فاننا نحتاج إلى نقد ليس هو رجعى كله ولا نظرى كله. وبالاضافة إلى هذا فان الحاجة تستدعى أن نغرس فى قلوب الناقدين منا الترفع عن الاعتبارات الاقليمية أو الالتصاق بالنظرية المختصة بالقارة. ونلقنهم أن لا يقدروا قيمة عمل أدبى بوجهة نظر لغتهم فحسب، بل يتلمسوها فى هذه الوحدة المتماسكة الواسعة النطاق، التى نسميها بالأدب الهندى. ولقد تناول «سى. ايم. بورا»[3] أحد أساتذة جامعة آكسفورد فى كتابه «تراث الرمزية». حقبة معينة من تاريخ الأدب بكاملها وناقش ما كتبه كل من «ويليرى وبلوك ورلك»[4] والشعراء الآخرين فى أوروبا خلال هذه الفترة. والأمر الذى لا يخامره أدنى شك،

1 Haiku 2 Tanka 3 C. M. Bowra 4 Valery, Blok, Rilka

بأن الأدب الهندى فى أشد حاجة إلى رهط من الأدباء ذوى خبرة ومهارة لهم نصيب ملموس ببعض اللغات الهندية والذين يتمتعون بذوق سليم للنقد النزيه، لكى يسهل عليهم نقاش وتقدير ما تحتوى اللغات الهندية المختلفة، من ثروة وقيمة. ويقول اليوت فى كتابه الجديد «حول الشعر والشعراء»[1] بأن الأدب الأوروبى، إذا حان عليه حين من الدهر فقد فيه ثروته وقيمته، فان أدب كل أمة من الأمم العالمية ولغاتها المختلفة، ستضمحل وتتلاشى.

فان قدر لما كتبه رابندر ناث طاغور، و«سرت جندر» وبريم جند، أن يتمتع بمكانة مرموقة بين الآداب العالمية، فمرجعه إلى نجاحهم فى طرق الآذان الهندية بما يحوى مؤلفاتهم من طابع أصلى من صميم الحياة والأدب الهندى. وإننى إذ آتى على مقالتى هذه، آمل فى أن الحركة الجديدة للتسكع والاختبار، ستمهد الطريق، إلى حصاد ثان، والذى سيساعد فى إنجاز جميع الشروط، وتحقيق جميع الأصول والمبادئ اللازمة لأدب راق على منوال، بحيث يصبح الأدب الهندى جزأ هاما من الأدب العالمى.

من مجلة الأدب الهندى   تعريب الاستاذ عبدالحليم الندوى

1 On Poetry and Poets

الفن والثقافـــة

كلمـة ألقاها الفقيد المغفور له مولانا أبوالكلام آزاد، بمناسبة الاجتماع السنوى لجمعـية المتاحف الهنديـة المعقود بدلهى سنة ١٩٤٨

أشعر بغاية الفرح هذا المساء حين أجد نفسى بينكم أنتم المعنيين بثقافة الهند وفنونها. فانكم جميعا عاكفون على إحياء البلاد فى ضوء المعالم التاريخيـة والثقافية مما تكتنفها متاحفها المختلفة. وإنه لحق إننا لم نتمكن من استخـدام هذه الموارد فى سبيل تقدم الثقافة والتعليم. فقد قضينا قرنا ونصف قرن تحت سيطرة أجنبية ولم تتوفر لنا التسهيلات اللازمة للاعتناء برقينا الثقافى. وإننا اليوم — ونحن أحرار ذوو سيادة وخيار — نعتبر من أهم واجباتنـا أن نقوم بتصليح البلاد — بلادنا العزيزة التى، وإن أصبحت بعض جوانبها خاويـة على عروشها ما لا تقبل التصليح، لا تخلو من جوانب يمكن تصليحها والافادة منها. وأول ما علينا هو أن نعيد هذه الدار العتيقة إلى سيرتها الأولى.

ولا خفاء فى أن التعليم الوطنى أهم عنصر للحياة الوطنية وإن المعالم والتحف المكتنزة فى متاحفنا لمنابع نضاخة للعلم والعرفان. وما من مشروع من مشاريع التعليم الوطنى ينجح مثمرا إلا أن يكـون فيه مكان ملحوظ يليق للتعليم الفنى. ولسوء الحظ تفرقت خزائننا الثقافيـــة فى شتى الأمكنة وأصيبت باهمال وغفلة مما حتمت علينا أن نجمع جميع هذه الكنوز الثقافية ونعرضها بطريق علمية أنيقة. وتحقيقا لهذه الغاية نريد متحفا أهليا نتخذ منه فردوسا لتراثنا الفنى.

نعرف بنظرة قصيرة فى تاريخ العالم الثقافى إلى أن معظم بلاد العالم لا يعود فى تاريخه القرن السابع والثامن قبل الميلاد، بينما يعود تاريخ مصر والهند والصين إلى عهود عريقة فى القدم. وأن ثقافتنا يبلغ عمرها ٥٠٠٠ سنة على الأقل. كلا .... بل قد يمكننا أن نبدأ قصتنا منذ ٧٠٠٠ سنة. ومن دواعى الغبطة أننا سكان بلاد تعد من أقدم بلاد العالم ويعود علينا، كدأب الأمم الحرة، أن نعنى بتراثنا الثقافى وندرك بأهمية معاهدنا التى تقوم بالأعمال الثقافية. ويولمنا أن الهند على نيلها الحرية تجتاز بآونة قاسية ويعرقل الضغط المالى المشاريع الهامة الرامية إلى النهضة الوطنية. ومهما كان الأمر فانى أوكد لكم بأن حكومتنا تطمح إلى مساندة كل نشاط يرمى إلى النهضة القومية كنشاطكم هذا. والاعتناء والتقدم بمتحف أهلى لهو أهم جزأ من برنامجنا للنهضة الوطنية. ونجد البلاد الأخرى قد خطت خطوات واسعة فى فن المزيالوجية فى حين لم نزل متخلفين فى هذا الحقل أى تخلف. والغاية المنشودة وراء متحف — كما أرى — هى أن نعرض آثار الماضى الفارغة من الحياة كأنها معالم حية تمثل لنا ماضينا المجيد أحي تمثيل.

ولا أجد ملتحدا من دون أن ألتمس إلى حضرات القائمين بتنظيم شؤون المؤتمر، أن يذكروا دائما أن الهند فى أشد احتياج إلى اتصال التراث الثقافى بتعميم التعليم. وسيكون لهذا المتحف الأهلى أوفر حظ فى توزيع العلم بين العامة والعلماء سواء بسواء. وجدير لمثل هذا المتحف أن يكون خزينة خالدة لتاريخنا وحضارتنا القديمين، ويحدث إلينا عن حياة وثقافة كنا متمتعين بها الأيام الخالية. وكفانا بهذا المتحف فخرا وذخرا. وكنا نتطلع إلى تأسيس متحف أهلى منذ أمد غير قصير. ورأينا أنه سيمكننا تنفيذ هذا المشروع بعد أن تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها. لكن العقبات المالية عويصة الحل حالت دون تحقيق هذه البغية بيد أننا رغم هذه الظروف الغير المواتية لم نزل نخصص مبالغ سنوية لشراء

المعروضات للمتحف المرمى إليه. ونرجو أن نعين لهذا الغرض مبلغا آخر فى الميزانية الآتية. وإنه لما يؤسفنا أن فقر أهالى الهند من ناحية وعدم اعتنائهم بذخائرهم من ناحية أخرى ألحقت بمعالم الهند وتراثها الفنى أضرارا فادحة. فأسرع الاجانب إلى شراء ما وجدوه من الكنوز الهندية التاريخية وعادوا بها إلى بلادهم. ومن أجل هذا نرى أن نرسل ماموريات إلى تلك البلاد لتتفحص عن ما يوجد هناك من معالمنا وتأتينا بقائمتها وتفاصيلها. وفى نفس الوقت نقوم بتتبع ما بقى فى الهند نفسها تحت الجبايات الشخصية من ذخائر تاريخية ومعروضات فنية. وليس ببعيد أن نعثر على مخدع أو كوخ تافه قد اكتنف على أثمن ذخائر تاريخية ومخطوطات نادرة ووثائق قيمة ما تهيب بالالتفات إليها فى أقرب فرصة. ونحن اليوم، وقد أصبحنا أحرارا ذوى سيادة واستقلال، لعلى يقين بأن الشعب سيلبى نداءنا فينبعث فيهم شعور يقظ ويبادر إلى تحقيق ما تتطلبه منا معالمنا التاريخية والمعروضات الفنية من عناية واهتمام. وعلينا أن نحث الشعب على أن يقدموا للتحف الوطنى هذا أو متحف آخر فى بعض ولايات الهند ما يوجد لديهم من ذخيرة أو معروضة فنية. وإن عثروا على وثيقة تاريخية فلهم أن يدخلوها فى مكتب الوثائق. فان ذلك ليسر للستكشفين التقدم فى أعمالهم الاستكشافية، فيتمكنون بسهولة من طبع وثائق لم تطبع بعد، ومن إبراز أهميتها الفنية والكشف عن معانيها. وقررت الحكومة الهندية أن تعين لجنتين إحداهما تقوم باحراز ما يوجد فى البلاد بينما تقوم الأخرى بشراء ما يعثر عليها فى بلاد أخرى من الذخائر الهندية وآثارها التاريخية.

وأنى أرى أن يوفد نفر من طلابنا إلى المتاحف فى الخارج للدراسة والتدريب فى الفن المتحفى. وذلك لتتناول المستوى العصرى فى هذا السبيل. ثم يرشدنا هذه الطلاب إلى ما هو أيسر طريق وأخصرها لاستخدام المتاحف

لتعليم الجماهير. وتكتنف المتاحف فى انكلترا وفرنسا وهولندا وغيرها من البلاد ذخائر ثمينة ذات أهمية بالغـة تجدر بأن نستفيد منها، كما أن الهند أيضا لا تخلو عن آثار ووثائق قيمة فكثيراً ما انكشف فيها عن آثار ووقائع العهود السالفة ولم يلتفت إليها أحد منا قط. ومن ثمة يتحتم علينا أن نحتفظ بها جميعا ونقوم بتنظيمها بطرق علمية أنيقة. وإنى أعهد لكم بأن هيئتكم هذه لتجدنى وتجد إدارتى على أتم الاستعـداد لاعانتكم فى كل حين ولا تحسبوا أننا نصفح وجوهنا عن أعمالكم فتفشلوا وتفسد شئونكم. ولست بصدد الاطناب فى كلمتى هذه وأسرف فى المواعيد فانه قلما اجتمع كبير الأمل ويد خاوية فآتت أكلها.

وختاما إنى لمضطر إلى إبداء ما يكنه صدرى من عميق البهجة والفرح عندما أتوسم فى وجوهكم من آثار الشعور القومى المتدفق وآيات الوعى العظيم، والاستعداد لاحياء المعالم الثقافية والذخائر الفنية. وأن قلبى لمليء غبطة وامتنانا وبالأثر الخالد الذى لن يزول، على ما أبداه الشعب الهنـدى من عظيم العناية نحو المعرض الفنى الذى أقيم والذى امتـد إلى نهاية شهر مارس نظرا للسيول المتدفقة الزائرين الذين كانوا يأتون إليه من كل فج عميق.

ومما لا شك فيه أن تحرر الأجساد من السيطرة الأجنبية له عظيم الأثر على النفوس والأرواح، أثر مباشر فعال. ولقد حان حين نبث التعليم فى الشعب بواسطة المعارض الفنية ونبلغ فى ذلك إلى أقصى مسعانا. إن الحكم اليوم إلا لكم ولستم على خطأ لو تطلعوا إلى الحكومة الاعانة والتشجيع فى أعمالكم ونشاطكم. وأختتم كلمتى هذه بكلمة التشكر والامتنان لما دعوتمونى للاشتراك فى هذا العمل الدراسى والنشاط الثقافى الثمين لأتولى افتتاح إجراءات هذا المؤتمر.

تعريب الأستاذ محمد يعقوب القاسمى

تفسير جديد للاسلام

للأستاذ آصف على أصغر فيضى

— ٣ —

النتائج

إن الحرية من أكبر نعم العالم الحديث، وهي تتضمن حرية الفكر والقول والعمل محاطة بالقانون. ويقضى القانون أن حرية كل فرد تحدها حرية فرد آخر. ولذلك لا يمكننا أن نقذف أحداً كما لا يمكننا أن نقول على الدولة كما نشاء. أما إيراد النقد فهو يختلف عن القذف والعصيان. فان القانون يضع حداً للنقد حتى لا يصبح فى عداد القذف أو العصيان. ولكن فيما سوى ذلك فان العصر الحديث يصر على حرية الفكر والقول والعمل.

أما الاسلام فماذا يصنع فيما يتعلق بالمبدأ الدينى؟ إنه يوصد باب الاجتهاد ويقسم الفقهاء وأصحاب الفتوى إلى عدة أقسام وضروب. ولا يسمح حرية الفكر البتة. ونجد إقبال وعبد الرحيم من بين الكتاب المعاصرين فى الهند الذين أعلنوا الحرب ضد هذا المبدأ مبدأ إيصاد باب الاجتهاد. ومع ذلك لا يوجد أحد من يقوم فى وجه سخط العلماء وغضبهم. ولم يمض طويل أى قبل سنتين فقط، كانت هناك اضطرابات فى باكستان وعين من قبل الحكومة هيئة حتى تقوم بفحص الأسباب المؤدية إلى تلك الاضطرابات. فوجه كبير قضاة باكستان عدة أسئلة عن الاسلام وعقائده إلى بعض العلماء. فاستنتج أن من بين العلماء من يكفر غيره من العلماء. وقد بلغ ذلك مدى أدى إلى جمود الفكر وتحجره. حتى أن الاسلام قد فقد ما فيه من المرونة اللازمة التى تلائم وتنسجم مع الأفكار

والحياة العصرية. ويقول همايون كبير في مقال له نشر حديثاً «إن التعقد المحير في العصر الحديث يقتضي عقيدة تكون عقلية في طبيعتها وكونية في مضمونها. والذين يؤمنون بالله يرون فيه بؤرة طبيعية للمعاني الكونية. حتى أن الذين لا يؤمنون بالله هم أيضاً يجدون في شرف الانسان غرضاً سامياً. فان الحق والجمال والخير تتكون بها القيم التي هي أكبر وأدوم من ذات الفرد. فالانسجام بهذه الأقدار يساعد الانسان على الاتيان بأعمال فائقة في الاقدام والتضحية. ومن الحقائق المعلومة أن معرفتنا بالعالم الخارجي لا تزال تتسع ويقتضي ذلك أن تتوسع مداركنا عن حقيقة أنفسنا بقدر ذلك الاتساع. وقد ثبت في هذه الأيام صحة قول سقراط «إن العلم والمعرفة فضيلة من الفضائل» أكثر من ذي قبل.

ونرى «أن تقدم العلم قد منح الانسان مفتاحا لحل مسائل الفقر والشقاء. فقد أصبح في مقدورنا الآن أن نتغلب على عوادي الجوع والمرض، كما في استطاعتنا أن نبيد المجتمع الانساني أو العالم المادي. فالعلم حقيقة إضافية في حد ذاته، فاستخدام العلم في أغراض التعمير أو التدمير إنما يتوقف على ذلك الايمان الذي هو منشأ الايحاء عندنا. وقد أصبح من المتعذر الآن أن يقوم إيماننا على أساس من الوحي أو الغيب. بل يجب أن يكون إيماننا أسمى وأعلى من قيود الذات ومقتضياتها. إن الادراك العقلي للعالم الخارجي وللشخصية الانسانية، والتسامح لوجهات النظر المختلفة والمؤاخاة بين بني الانسان بواسطة التفاهم والتعاطف كل هذه من المقومات الضرورية لايمان تستند إليه أمانينا في عالمنا المضطرب المعقد».[٢١]

ويشهد شهادة واضحة على دبيب الفساد إلى حرية الفكر في الاسلام ما جاء في كتاب «الرسالة اليهودية» للربي اجناز ميبام[١] وهو يهودي معروف بتقدميته

1 Rabbi Ignaz Maybaum

فهو يقول مدافعا عن موقفه أن اليهود لم يهجروا التوراة بل أن التوراه لم تبق معمولا بها فى الحياة العصرية لليهود. لا سيما فيما يتعلق بالقانون المدنى أو الجنائى، «ويعتبر الوحى فى الاسلام — لا فى اليهودية — قانونا» وعند ما يقول الربيون العصريون إنه لا يمكن نسخ قانون ما فانهم أشبه فى ذلك بعلماء الاسلام منهم بمعلمى اليهودية أعنى الربيين. ويضيف قائلا إن الاسلام علم شعبا بدويا حضارة عقلية، ولكن كان ذلك بمقابل من الحرية فانه لا يمنح أحداً حرية ما. ومعنى ذلك أن الاسلام دين يتسم بالاستبداد»، أما اليهودية الحقة فلا تستغنى عن الحرية.

ويجوز أن نضيف إلى ذلك أن الاسلام الصحيح أيضا لا يمكن أن يزدهر بدون حرية الفكر فى كل مسألة وفى كل مبدأ وفى كل عقيدة. وكما أن لوثر[1] أزال العراقيل التى سببتها العقيدة وكما أن أحبار اليهود التقدميين اهتموا بأن يقدموا لليهود دينا عملت فيه يد الاصلاح كذلك ينبغى أن يعترف الغلاة بالاسلام المتحرر وبمكانته اللائقة. وإذا قمنا بواجب الاحترام لمذهب المغالين كيف يمكن أن يعتبر التفسير الحر للدين بمثابة الكفر؟ ومما يجب تأكيده فى هذا المكان بصرف النظر عما يقوله العلماء — أن كل من يقر مخلصا باسلامه لا بد أن نعده مسلما وليس لأحد أن يرتاب فى إسلامه كما ليس لأحد أن يخرج عن دائرة الاسلام. فان ذلك السلاح المخيف الذى هو عبارة عن فتوى التكفير ليس إلا مهزلة من المهازل التى فات أوانها، فهو لا يرتد إلا إلى صاحب الفتوى دون أن يؤثر فى النفس العاتية شروى نقير من الاصلاح والتهذيب فالايمان هو أمر يتعلق بضمير الانسان، وهذا هو العصر الذى يعترف بحرية الضمير الانسانى فى مسألة المعتقدات. وكل ما نستطيع أن نقوله بعد تحليل دقيق إن فلانا هو مخطئ فى رأيه وفى تكفيره وليس لنا أن نكفره.

[1] Luther

يقول جواهر لال نهرو «كنا أصحاب أديان عظيمة وكان لها تأثير عظيم فى الحياة المجتمع، إلا أنى أود أن يؤذن لى أن أقول مع مراعاة واجب الاحترام وبدون أن أقصد الاساءة لأحد، إن تلك الأديان كان لها تاثير مضر بقدر ما جعلت العقل الانسانى جامداً متغطرسا متعصبا. فكل ما قالتـه الأديان يمكن أن يكون خيراً، أما الدعوى أن كل ما قيل هو آخر كلمـة. وغاية ما فى الباب قد يترك المجتمع جامداً متحجراً كما أراه».

وأعتقد على العموم كما يعتقد كثير من الناس أن الاسلام لم يعد قوة محركة يهدى الناس إلى الوجهة الصحيحة فى هذه الأيام التى يسودها الهياج والاضطراب، فلا بد من تفسير جديد لأصوله ومبادئه. وعلى المسلمين أن يقبلوا هذا التحدى قبولا حسنا.

ومما يجب الاعتراف به أن الاعمال الدينية قد أصبحت شعائر لا روح فيها ولا حياة، وأن السواد الأعظم من المسلمين المثقفين لم يعودوا يجدون فى الصلاة والصيام شيئاً من الطمأنينة والسلوى ولم تبق قرة عينهم فى مثل هذه العبادات. ونرى أن الكتب النفيسة لا تظهر فى موضوع الدين كما نرى أن معاملتنا مع ..ساء قد أصبحت فى غاية من الفظاظة لا من الوجهة الاقتصادية فقط، بل من الوجهة .ادبية أيضاً. وننكر عليهن حقوقهن السياسية حتى فى البلاد التى خطت فى مجال .رقى خطوات ملحوظة، وذلك على أساس الفتاوى التى يصدرها العلماء الرجعيون. .رى المسلمين فقراء اقتصاديا، متأخرين علميا ومفلسين روحيا حتى فى ذلك البلد .ذى يكونون فى أغلبية. ونشاهد أن القوانين التى كانت نافعة فى صدر الاسلام . تخلفت عن موكب الزمان فى هذه الأيام والشواهد على ذلك كثيرة. وكذلك .ب أن نعترف أن كل محاولة عابثة لانشاء حكومة إلهية فى بلد ناهض أو .فراغ الحياة فى قالب من صدر الاسلام قد قدر لها الفشل والاخفاق. وأخيرا

قد حان الوقت أن نتقصى قلوبنا ونقرر أن الاسلام إما أن يفتح له باب الاجتهاد وإما أن تصبح صورته التقليدية فى خبر كان وهو الحق.

وقد قرأت فى عدد أخير من مجلة «الستريتد لندن نيوز»[1] بشغف عظيم. «أننا نذكر حتى فى هذه الأيام أنه قد مضى ألفا سنة عندما كانت الأحوال أقسى وأقسى مما هى عليه الآن، التجأت امرأة يهودية فقيرة مع بعلها فى اصطبل خان مزدحم لقضاء ليلة وأنجبت هناك مولوداً سمته يسوع الذى غيرت حياته وتعاليمه مجرى التاريخ كما غيرت الذين عرفوه جيداً، وكما أثرت فى ملايين الناس الذين أتوا بعدهم والذين تلقوا شهادتهم، فيعتقد أن ذلك الولد كان مقدسا. ويعتقد «أن الكلمة جعلت لحماً وسكن بيننا وقد شاهدنا مجده مجد الولد الوحيد للأب ذى الفضل والحق». فكل تعاليم هذا الرجل، سواء نظرنا إليه نظرة القدسية الالهية أو نظرة البشرية — وكل أعمال حياته التى سجلت ودونت إلى آخر حياته التى تصر على نفس التعاليم — تقول إنه لا يمكن الوصول إلى معارج السعادة فى هذه الدنيا وفى الآخرة إلا بواسطة الحب وإنكار الذات. فكان هذا التعليم يقوم بعضه على دين العبرانيين القدماء وفلسفتهم إلا أن الجزء الأكبر منه كان جديداً بالكلية وشخصيا يعود فيه الفضل إلى يسوع نفسه. وكانت هذه التعاليم تنافى المعتقدات السائدة، والأعمال التى تمارسها كل دولة من دول الشرق كل المنافاة كما كانت تتحدى الامبراطورية الجديدة المتوسطة التى كانت تحاول بسط نفوذها وسيادتها عندئذ على كل العالم والتى كانت تحكم فملا البلاد التى ولد فيها يسوع. ولما شاع بين الناس ما كان يدعوه إليه أدى ذلك ا.ا أن هذا المعلم الوحيد أصبح عرضة لموت مؤلم شائن، الموت الذى يختص با والجناة فوق الصليب، ورأى العالم الانتصار الكامل لقوى الجور والعدوان،

istrated London News

الضغائن والأحقاد، لقوى التمويه والتحريف. وعندما صلب فى مكان يقال له «كلوارى»[1] لم يزعزه شبح الموت عن تعاليمه الحقة التى ظل ينشرها طول حياته بل كان غاضا طرفه من فوق الصليب وهو يقول بصوت خافت يا أبى اغفر لهم فانهم لا يعلمون ما ذا يفعلون».

فقلت لنفسى إن الاسلام جاء فى هذا العالم بتعليم رجل عربى كان يسكن فى مكة، وكان مسكينا يرتزق بعرق جبينه وكان اسمه محمدا فتزوج من سيدة أكبر سنا منه، وهى خديجة فوجدته مخلصاً أمينا. وكان رؤوفا رحيما، صادق الوعد والقول حتى دعاه جيرانه بلقب الأمين، وقد حبب إليه التفكر والتأمل حتى كان ينعزل عن الناس فى غار مسبحا بحمد ربه وتطول به الأيام. ولما بلغ الأربعين من عمره أتاه الوحى الالهى وتلقى رسالة ربه وبلغها إلينا. إن القرآن يشهد على إيمانه بالله. كان بشرا مثلنا ولكن الكلام كان كلام الله.

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

فخاطبنا النبى كما يخاطب الانسان الانسان لا كما يخاطب الله عباده، وعلمنا التواضع والصدق والاخاء والشجاعة والكرم، وعلمنا المروءة والاخلاص والأمانة. وقال أيها الناس اسمعوا قولى واعقلوه تعلمن أن كل مسلم أخ للسلم وأن المسلمين إخوة.... ثم قال النبى أللهم هل بلغت فقال الناس أللهم نعم. إن النبى أعطانا هذه الرسالة النبيلة. صلى الله عليه وسلم. فلنشرع فى إدراك رسالته ولنعرف ما فيها ليومنا هذا. لا ماذا كان وما سيكون فيها.

إنى أومن بالله. وأومن أن العالم وكل فيه خلقه الله، وأن فى الكون

1 Calvary

نظاما. فالاعتقاد بالله والاعتقاد بنظام الكون وترتيبه هما أساسان يقوم عليهما إيماني. أعتقد أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان رسول الله ولم يكن بدعا من الرسل كما لم يكن أعظمهم أو أقلهم شأناً. «آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط. وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم. لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. (٢-١٣٦) وأجد فى نفسى أبلغ تأثير لما جاء فى «أوپانى شاد»[1] من تعاليم، وما دعانا إليه بوذا وموسى وعيسى. فانى أحترم كل الأديان والعقايد. وأجل كبار حكماء الاسلام ولكن لا أتبعهم على غير هدى. فلى عقيدتى الخاصة. العقيدة التى صاغتها وجهة نظرى نحو الحياة، وبناها فلسفتى وتجاربى ووجدانى. فانى أمنح لكل مسلم بل لكل إنسان حقه فى اختيار عقيدته كما لذ له وطاب. «لكم دينكم ولى دين» ولا أعتقد أن باب الاجتهاد قد سد وأغلق.

وأعتقد أن القرآن رسالة من الله، وهو صوت الله الذى سمعه محمد وبلغه محمد إلينا فى كلمات من محمد وفى لغة محمد، فى لسان عربى مبين، وأعتقد كذلك أن هذا الكلام يجب أن يفسر من جديد ويفهم من جديد فى كل عصر ومصر وفى كل زمان ومكان. واعتقادى أنه من واجب كل مسلم أن يفهم هذه الرسالة لنفسه، وأجل كبار فقهاء الاسلام ولكن ألتمس منهم عفوا إذا لم أستطع أن أشاطرهم كليا فيما يعتقدون. لأن العقيدة ليست إلا أمر يتصل بضمير الانسان الشخصى. ولا أرضى بأن يكون هؤلاء الفقهاء أمناء ضميرى.

وأعتقد أن القانون لا بد من فصله عن الدين. وأعتقد أن العلم والدين شيئان قائمان بنفسهما، وأعتقد بالحق والجمال والفضيلة حسب تطبيقها على الحياة. واعتقادى أن الاخاء والمروءة والاخلاص والأمانة والكرم والتواضع كلها من

1 Upanishad

الفضائل. وإنى أعتقد بفضيلة الصلاة ولكن لا أعتقد بفرض صورة من الصلاة خالية من الحياة، ومثل هذه العبادات لم يبق لها معنى من المعانى فى حياتنا العصرية.

وحيث أنى مسلم فلا بد أن أجد فى نفسى تاثيراً بالغاً لما فى اللغات الاسلامية الثلاث — أعنى فى العربية ثم الفارسية ثم التركية من خصوبة وجمال، وكذلك بقية اللغات التى تسبح بحمد الله وتثنى على النبى أثنية المحبة والولاء. ولا شك أننى أجد كذلك تأثيراً عظيما فى نفسى لعلوم المسلمين وفنونهم، أينما حلوا وأينما نزلوا فى العالم ففنونهم المعمارية وعلومهم الهندسية، وموسيقاهم وشعرهم وآدابهم وصناعاتهم ومهنهم، كلها تترك فى نفسى أثراً بالغا جليلا. وإنى لا أزال أستطيع أن أمثل فى مخيلتى منظرا جذابا من مناظر ودادهم وألفتهم، فمثل هذه المناظر لا تفارق مسرح شعورى ووجدانى. وإنى ليعجبنى ما كان عند المسلمين المثقفين من آداب الضيافة وحسن المجاملة. وأعتقد أن الاسلام دين لكل الأحوال الانسانية فهو يصلح للأمير كما يصلح للفقير وهو يوافق الجاهل كما يوافق العالم وهو يناسب المبتدى كما يناسب البيرونى والخلدون.

إن النبى صلى الله عليه وسلم مر بقوم لخيامهم وتمهل وقال «من أنتم»؟ قالوا: «نحن من المؤمنين». قال: «هل عندكم برهان على ذلك»؟ قالوا: «نعم». قال: «هاتوه». قالوا: «نشكر الله فى السراء ونصبر فى الضراء ونسلم أنفسنا لقضاء الله». فقال النبى: «إنكم لمن المؤمنين» (دعائم الاسلام ص ٢٦٧ الجزء الأول) كذلك أدعى لنفسى شرف كونى واحداً من هؤلاء المتواضعين من أبناء السبيل.

الاسلام دين الانسانية وليس هو المنفرد بانسانيته بين الأديان. فهو منهج من مناهج الحياة وينادى بتوحيد الله وهو يحترم جميع الأنبياء والرسل، وتعاليمه مشتقة من اليهودية والنصرانية فموسى وعيسى من أنبياء الاسلام. وهو يجعل قلوبنا مليئة مفعمة بحب النبى محمد صلى الله عليه وسلم لأنه هو الذى جعل من

أعراب البادية أمــة متحضرة وكان عليه الصلاة والسلام أكثر الناس اجتذابا للقلوب. وقد علم الناس الاخاء والتواضع وأشرب فى قلوبهم حب البر والاحسان وحب الرحمة والعدل وحب الحق والخدمة. وقال إنما أنا بشر مثلكم لست ملكا ولا روحاً وإلهاً. وكان رسول الله ولم يكن تجسده.

إن الاسلام يقول بأن فى الكون نظاما وترتيبا، وهو يصر أشـد الاصرار على الحق والجمال وعلى البر والفضيلة التى هى من مثل الأفلاطونيـــة. أما فى سبيل العلم والحق، لا نجد إلا حضارات قليلة أدت ما كان عليهـا من واجب نشر العلم والفلسفـة، كما أدى الاسلام خدمات بارزة فى هـذا المضمار. فالى الاسلام فقط يرجع الفضل فى إبراز حضارة عظيمة فخمة إلى حـيز الوجود، وفى ترجمة كتب علية وفلسفية من اليونانية والسنسـكرتية إلى العربية. فالعلوم الاسلاميـــة هى التى أنجبت العلوم العصرية. وأما فى سبيل الحسن والجمـال فالاسلام أسدى خدمات باهرة حيث درج بالفنون الجميلة فنون الرسم والهندسة والبناء والموسيقى مدارج المعالى والكمال. وأما فى سبيل البر والاحسان فقد أعلن بالأخوة الانسانية وعمل بها. وبذلك مهد السبيل إلى التصور العصرى للديموقراطية، وهو الذى أرسى أسـس القانون الدولى.

وبعد أن خدم الحضارة نحو سبعة قرون مال نجمه للأفول، فاختنقت روحها بفعل التعصب والتحزب، وأتى الجنون الدينى على فلسفته الالهية وسد أنفاسها، أما حيويته فقوض الاستبداد أركانهـا وجعل عاليها سافلها. ونرى منذ القرنين الأخيرين أن هنالك محاولات تبذل لتخليص الاسلام وإنقاذه من سلاسله وأغلاله.

ويلوح كما أن الاسلام فى حالة الاعتقال عند سلطان جائر لا عهد له بوثيقة الفكاك المعروفة عنـدنا بـ «هبى يس كارپاس»[1] فلنقم بتخليص الاسلام الذى

1 Habeas Corpus

هو الروح المشرقة للسعادة والرحمة والاخاء والتسامح والاعتدال حتى يكون الانسان العصرى أسعد وأعز بفضل تخلصه من القيود والأغلال.

إن الشخص الذى أهديت إليه كتابى هذا تحدث مرة عن الاسلام وعن القومية، فأود أن أجعل كلماته المتقدة مسك الختام:

« أنا مسلم وإنى لأعتز بذلك وأن تقاليد الاسلام فى سيرها خلال الثلاثة عشر قرنا تكون لى تراثا غاليا، ولا أرضى أن أتنازل قيد شعرة عن نصيبى منه، فالتربية الاسلامية والتاريخ الاسلامى وعلومه وفنونه وثقافته وحضارته كلها من العناصر المقومة لثروتى وغنائى، والواجب الاسلامى يحتم على أن أحتفظ بها. وبصفتى مسلما، لى مكانة مرموقة خاصة بين الأوساط الثقافية والدينية، ولا أستطيع أن أتحمل أحداً يتدخل فى الحظيرة المقدسة التى أحملها فى سويداء قلبى.

وعلاوة عن هذه المشاعر والاحساسات أشعر باحساس آخر، ألا وهو وليد تلك الحقائق المطلقة القوية التى هى عبارة عن حياتى الخارجية. فان روح الاسلام لا تقوم عقبة كأداء فى سبيل هذا الاعتقاد. والحقيقة أن هذا الشعور يهدينى فى هذا السبيل فانى لجد فخور بكونى هنديا. وأنا جزء لا يقبل الانفصام والانفصال عن هذا الجسد الموحد من الأمة الهندية. وأرى أن مجد هذه الأمة ناقص بدون هذا العنصر المتمم له، كما أرى أننى عامل ضرورى فى تكوينه وتركيبه ولن أبرح عن هذه الدعوى ما دمت حيا.

جئنا إلى هذه الأرض بكنوزنا وخزائننا وكانت البلاد غنية بثرواتها التى لا تعد ولا تحصى فأودعنا هذه البلاد ثروتنا وفتحت الهند لنا أبواب خزائنها، وقد أتحفنا الهند بأغلى ما كنا نملكه من الهدايا وكانت فى أشد حاجة إليه، ألا وهو رسالة الديموقراطية والمساواة».

على هامش المقال

١ اينور دوموند مسلمان ، باريس ١٩٥٥ ، ص ٤٢٨ . الطبعة الرابعة
Annuaire Dumonde Musulman (Louis Massignon)

٢ الحضارة فى ميزان المحاكمة ، لندن ١٩٥٣ ، ص ١٥٦ . الطبعة الرابعة
Civilization on Trial

٣ الاسلام والبلاد المنخفضة ، ليدن ١٩٥٧ ، ص ٥ .
Islam and Netherlands

٤ أيضاً : ص ١٨ .
Ibid., 18, after C. Snouck Hurgronje

٥ الموجز فى القانون المحمدى ، لصاحب المقال ، ١٩٥٥ ، ص ٢١ . الطبعة الثانية .

٦ هـــذا التعريف ينسب إلى أبى حنيفة ، راجع أيضا دعائم الاسلام ، للقاضى نعمان ، ١ ، ٣ (القاهرة ١٩٥١) .
The Pillars of Islam

٧ معانى القرآن المجيد ، سورة ٨١ ، لمحمد بكتهال ، لندن ١٩٣٠
Meaning of the Glorious Koran (M. Pickthal)

٨ القانون والدين فى الاسلام ، ص ٢٩-٤٨ . والقانون الاسلامى والمسائل الدينية فى الهند ص ٨٣ — ١٦٣ .
Journal Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1953
Middle East Journal, 1954

٩ طبع مرة ثانية فى نوفمبر ١٩٥٧، ص ١٣ - ٢٥، جامعة شيكاغو
The Nature and Program of the History of Religious Field. Divinity School News

١٠ أيضاً ص ١٧.

١١ أيضاً ص ٢١.

١٢ القانون الاسلامى والمسائل الدينية فى الهند ص ٨٢-١١٨
Op. Cit

١٣ أيضاً ص ٨١-١٨٠
IBID.

١٤ الرسالة اليهودية لجيمس كلارك ص ٩٤. لا يوجد فيه تاريخ الطبع ومقدمة الكتاب فيها تاريخ ١٩٤٩.
The Jewish Mission London 1949

١٥ أيضاً ص ٩٧.

١٦ القانون الاسلامى والمسائل الدينية فى الهند.
Loc. Cit

١٧ القرآن، سورة الرحمن ٥٥.

١٨ القرآن، ٤، ٣٤.

١٩ القانون الاسلامى والمسائل الدينية فى الهند.
Loc. Cit

٢٠ الوحى المحمدى، للسيد محمد رشيد رضا، القاهرة ١٩٥٥ — ١٣٧٥. وفقه الاسلام، لحسن أحمد الخطيب، سنة ١٩٥٢ - ١٣٧١ ولا سيما ص ٣٤٣ إلى النهاية.

٢٠ الف) تقرير منير، في «الاسلام في التاريخ الحديث» ص ٢٣٠ و ٢٣٣. Wilfred Contwell Smith, Princeton Press, 1957

1 – "Faiths for a Complex, World" *The American Scholar*, 1957, p. 419 sq.
2 – London, James Clarke & Co. p. 94 sqq.
3 – "What is Culture?" *Orient Review*, Vol. 3, No. 5, May 1957, p. 9.
4 – Arthur Bryant in *Illustrated London News*, December 21, 1957, p. 1068.
5 – Pickthall's rendering of the *Fatiha*, with slight Changes.
6 – The Prophet's Last Sermon, translated literally, *Ibbras*, 1953, 37–38.

٢٧ القرآن، سورة البقرة، الآية ١٣٦.
٢٨ دعائم الاسلام ١، ص ٢٧٦.

تعريب الأستاذ عبد الخالق النقوى

ملاحظة:

يسرنا القول بأن الأستاذ فيضي في مقاله هذا ينوه بنفس الأفكار والوجهات التي نوه بها الفقيد الراحل مولانا أبوالكلام آزاد قبل أربعة عشر عاما. فان البيان الذي بعث به الفقيد في سنة ١٩٤٥ إلى الجرائد — رغم كثرة أشغاله بمناسبة مؤتمر «شملة» — برهان واضح على ما كان الفقيد يتطلع إلى التجديد والتقدم. فلم يبغ تدوين الفقه الاسلامي من جديد فحسب، وإنما كان يرى التقدم الاقتصادي والعلمي من الأمور اللازمة المحتاجة إليها في التقدم الديني والروحي.

ونرجو إلى دعاة التقدم والتجديد أن يطالعوا مقال الأستاذ الفيضي في ضو ما طمح إليه الفقيد المغفور له في حياته. وذلكم نص بيانه:

بيان الراحل الكريم مولانا أبوالكلام آزاد

«عندما كنت في معتقل «أحمد نجر» قرأت في بعض الجرائد لوكالة

« ريوتر » للأنباء خبرا ورد من فلسطين ، ولعل تاريخه كان ٢٣ إبريل سنة ١٩٤٤ . ومؤدى النبأ أن علماء فلسطين كونوا لجنة لتدوين القانون والفقه الاسلامى من جديد طبقا لما يقتضيه العصر والظروف . ولأن توحد المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفى والشافعى والحنبلى والمالكى) وتنتخب من كل منها القضايا والأحكام التى تكون أقوى حجة وأكثر ملائمة للمقتضيات العصرية .

« وكان الخبر هاما للعالم الاسلامى ، لكن ، يا للأسف لم يجد من الدول الأخرى تجاوبا كما لم يوله المسلمون الهنود اهتماما ما . وأنا بعد قراءة هذا النبأ توا صممت أن سأرحب بتلك اللجنة بالنيابة عن مسلمى الهند إن سنحت لى فرصة فى القريب العاجل بعد تحررى من السجن . فالأهداف التى كونت لأجلها هذه اللجنة لمن أهم الأعمال التى تتطلبه حياة المسلمين الدينية والاجتماعية فى العصر الحاضر . وإنها لأعظم بشرى لمن يؤمن بضرورة التقدم والترقى . وإنها لتعبير للرؤيا التى راها المصلحون المسلمون فى القرن التاسع عشر ، ولم يمهلهم الموت أن يروا فى حياتهم تحقيق هذه الرؤيا .

« وإن من أهم الشخصيات الداعية للاصلاح للقرن التاسع عشر شخصية الشيخ محمد عبده المصرى . إذ رتب ، وهو فى بيروت حيث كان يقضى أيام جلائه ، مشروعا لاصلاح الفقه الاسلامى ، وطلب إلى شيخ الاسلام القسطنطينى أن يتولى القيادة فى هذه الضرورة العصرية العظمى . وكان المشروع على نفس الأساس الذى قامت عليه اللجنة الفلسطينية الآن . إلا أنه كان العصر عصر السلطان عبد الحميد ، وعد من الجنايات إذا تفوه أحد بكلمة الاصلاح أو التقدم ، فلم يسفر المشروع عن نتيجة مثمرة .

« والحق أن الذين وضعوا الأسس لهذا الاصلاح هم بعض المصلحين العظام الذين شهدهم العالم الاسلامى منذ سبعة قرون، ولم يبق لنا اليوم إلا أن نفيد من هذه الأسس ونبنى عليها بناء يطابق لمقتضيات العصر. وفى القرن الرابع عشر الميلادى دعا إلى نفس هذا الأساس للتقدم الشيخ أحمد ابن تيمية وتلميذه الشيخ ابن القيم، لكن الزمن خذلهم ولم يساعدهم مساعدة، ثم قام فى القرن الثامن عشر بنفس الأساس القاضى محمد الشوكانى أحد كبار علماء اليمن، وصنف كتابه الضخم « نيل الأوطار ». وهو لا يزال بأيدينا ويمكننا أن نجعل منه سراجا منيرا لنشاطنا اليوم.

« وكثيرا ما شاهد العالم أن التقدم بالأعمال الجسام جاء من حيث لا يتوقع، وهذه اللجنة هى الأخرى شاهدة على ذلك. فان مصر أكبر المراكز الاسلامية، ولا غرو إذا عقد بها الآمال فى رفع لواء الاصلاح. وإن الملك ابن مسعود لمن أتباع المسلك الاسلامى الذى سلكه ودعا إليه الشيخ أحمد بن التيمية، فمن الطبيعى أن يرفع علم هذا الاصلاح، على أنه لم تتقدم فى هذا السبيل بخطوة لا مصر ولا الحجاز. وإنما كانت الرائدة فى هذا الميدان هى الفلسطين التى قلما يتوقع منها مثل هذه الخطوات.

« وإنى لأهنىء مسلمى الفلسطين عن مسلمى الهند على هذه الخطوة، وأوكد لهم بأن العلماء الهنود واسعى الآفاق سيساعدون فى هذا السبيل ما وسعهم المساعدة ».

(محمد أجمل خان)

تعريب : عامر الانصارى

شرح القصـــــيدة العينـية
للفيلسوف الكبير الأستاذ الرئيس أبي على بن سينا

للأستاذ الشيخ محمد المامون عبد الوهاب الأرزنجانى الدمشق

إن ابن سينا بطل من أعظم أبطال العلوم الطبيعية والطب والفلسفة وسائر فنون العلم، وهو من العلماء الممتازين بآثاره العلمية الخالدة ومواهبه السامية والمشهود له بالبراعة والعبقرية فى شتى العلوم والفنون، ولقـــد ترجمت مؤلفاته إلى أكثر اللغات الشرقية والغربية، وكانت جامعات الغرب تدرس كتابه «الشفاء فى الطب» لطلابها، ولا زالت دور كتبها تزين بآثارها القيمة، لأنه قد ارتقى بمبدعاته الفكرية وبحوثه العلمية إلى أعلى ما تصل إليـه العقول النيرة وتخترقه ثواقب الأفكار. ولأجل ذلك كان من أكبر المشيدين لصروح الحقائق العلمية والثقافة الانسانيـة العامـة. ولقـــد بذل الجهود العظيمة والمساعى المتواصلة فى ترقيـــة الحضارة الاسلامية العربية. تلك الحضارة اللامعة التى أصبحت حلقة الوصل بين حضارة الأمم الغابرة وحضارة العصر الحاضر. وأن الأستاذ الرئيس لم يخصص جهوده فى اكتشاف قوانين الطب الجسمانى فحسب، بل عنى أيضاً بدراسة علم النفس ومعرفة غوامضها التى يصعب على العقول إدراك كنهها وحقيقتها.

وإن قصيدته العينية لخير شاهد على ذلك، ولقد أوضح لنا فيها أسرار النفس الانسانية وهبوطها من الملأ الأعلى إلى عالمنا ثم تدرجها فى مراقى الفلاح، فعودتها بعد تكميل نفسها ومعرفة ذاتها إلى العالم العلوى. فطوبى لمن أدى واجباته وفرائضه فى حياته نحو خالقـــه وأسرته ومجتمعه والعالم الانسانى عموماً بدون أن

ينتظر من أحد جزاء أو شكرا، وأنه ليحظى فى عالم الخلود بنعم ومسرات لن تخطر على بال. ولو تدبر الانسان فى هذه الكائنات المملوءة بغوامض الأسرار وفى ما تكنها من النواميس العالية، وتأمل فى عظمة تلك النواميس البديعة ودقة نظامها لما أمكنه إلا أن يخشع من جلال روعتها وكمال مبدعها وأن يفهم بأنها لم يخلق سدى. وإنما خلق لغاية سامية، وهى البلوغ للكمال الانسانى الأعلى: ليكون خليفة الله فى أرضه ولقد أنشأته يد القدرة الالهية فى أحسن تقويم وجهزته بالعقل والارادة والشعور. وجعلته أهلا لحمل الأمانة الالهية التى عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الانسان. ولم تهمل يد القدرة العالية شأن الانسان بل تعهدته ليسير نحو الكمال فدرجته من السذاجة الوحشية إلى الرقى والتمدن، ومن الجهل إلى العلم والمعرفة وعلمته البيان، وجعله قادرا على القيادة وإصلاح المجتمع ووهبته ملكة الاكتشاف والاختراع والابداع. فصار الانسان بما وهبته من الصفات أرقى وأشرف من كل ما فى العالم المنظور من المخلوقات، ولقد وضعت العناية الالهية بين ضلعيه قلبا يحس ويشعر، وفكراً ينفذ بشعاعه إلى ما وراء سجف الأجسام، فيدرك بنور عقله ونبراس معرفته مكنونات النفوس وخفايا الأمور. نعم! إن الانسان إذا تأمل فى حقيقة ذاته وما يملكه من القوى والمواهب السامية ومركزه فى هذا العالم لابد أن يشعر بأنه يمتاز على سائر المخلوقات بمواهبه وقواه، وأن كل ما ينزل من السموات مسخر له. إن الانسان يكون خالداً بعد فناء عنصره المادى، وخاصة، إذا اهتم وعنى بتكميل ذاته فى حياته، فالانسان يحوى فى ذاته قوة معنوية تظهر آثارها فى شكل إدراكه وطراز معرفته ودرجة قيادته لنفسه وحاكميته على ما فى الكون، فهذه القوة المعنوية هى آثار روحه البارزة فى هذا الهيكل الجسمانى. وأما الروح فهى حقيقة الانسان وذاتيته الخالدة. فوجود الروح فى الانسان أمر محقق. ومن يرتاب فى ذلك فهو إذاً يرتاب فى وجود نفسه وعقله. ويرى برهان ذلك بامعان النظر فى ذاته وحقيقته

وتجديد رابطته القلبية مع مبدع الكائنات ومسيرها.

(فصل) ما هو الفرق بين النفس والروح؟

إن أكثر علماء الكلام والمفسرين لم يفرقوا بين النفس والروح، إذ يسمى بالروح قبل تعلقها بالبدن وبعد تعلقها به فتسمى نفساً، وبحسب اتصافها بالصفات الحسنة أو السيئة يقال لها نفس مطمئنة أو نفس أمارة بالسوء.

قال الامام فخر الدين الرازى عند تفسير قوله تعالى «كل نفس ذائقة الموت» إن هذه الآية تدل على أن النفوس لا تموت بل يموت البدن. لانها جعلت النفس ذائقة الموت، والذائق لابد وأن يكون باقيا حال حصول الذوق. والمعنى أن كل نفس ذائقة موت البدن. وهذا يدل على أن النفس هى غير البدن.

وقال البيضاوى فى طوالع الأنوار «ولا شك أن البدن ميت فالحى شىء آخر مغاير له وهو النفس. وقال الله تعالى «يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعى إلى ربك راضية مرضية. فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى». (سورة الفجر)، إن هذه الآية تدل صراحة على خلود النفس وبقائها.

إن الروح عروس تتجلى لكل من يخطب ودها بالشكل المناسب له والكيفية التى يمكنه أن يدركها. ولكن مهر هذه العروس غال جداً فينبغى لطالب الاقتران بها أن لا يفتر عن العمل المفيد لصقل مراة النفس وقيادتها إلى الخير وخدمة المجتمع بدون أجر. وأن لا يضمن بما يملكه من القوى والثروة والوسائل الأخرى فى معاونة الناس. فان كانت أعمال المجتهد خالصة لله ونافعة لعباده. فان نفسه ترتقى إلى درجة النفوس المطمئنة وترتفع عن بصيرته الحجب والأستار. عند ذلك يصل الانسان إلى نور الحقيقة، ذلك النور الذى يضم بين جنبيه شمس سعادة لا تأفل، وجذوة سرور لا تخمد، وحياة سرمدية مفعمة بالبهجة والجمال.

وأما الذين يعرضون عن تهذيب نفوسهم وتنوير قلوبهم بالحكمة والموعظة الحسنة فان نفوسهم تئن تحت نير القلق والاضطراب، وإن قلوبهم لا يدخلها النور والاطمئنان، فهم ينقلبون فى ظلمات بعضها فوق بعض، وقد ضرب بينهم وبين السعادة الحقيقية بسور من حديد ظاهره فيه الرحمة ومن باطنه فيه العذاب. فهم على حد قول الشاعر:

لا تغترر بنعيمهم فجسومهم   فى جنة وقلوبهم فى نار

ولقد احتار الأستاذ الرئيس ابن سينا فى معرفة حقيقة الروح وسرهبوطها إلى هذا الكوكب الآفل الذى نعيش عليه. ولكنه كان يحاول استكناه هذا السر المكنون والأمر الغامض. ولا أظنه إلا وقد نال حظا من نصيبه عن طريق الاشراق العقلى، فلذلك أخذ يشرح لنا ما أدركه من الحقائق قائلا فى قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تعزز وتمنع

(معنى البيت) أى أن الروح المتعززة الآبية تنزلت من العالم العلوى إليك، أيها الانسان! عبر الرئيس بالورقاء (التى معناها الحمامة) عن الروح. والروح بعد تعلقها بالبدن تسمى نفساً. وقبل تعلقها بالبدن تسمى روحاً. وإنما شبه الرئيس الروح بالورقاء، لان التمثلات الروحانية تظهر لأهل المكاشفة الباطنية فى صور طيور ذات أجنحة تتحلق فى جو السماء. والطيور تشبه الموجودات الروحانية من حيث خفة الجولان وبهجة المنظر، فلذلك يرمز بها إلى الأرواح. ويشير بقوله (هبطت) إلى التنزلات التى تعتور النفس عند هبوطها إلى العالم الأرضى لتبتدئ السير فى طريق الرقى نحو الكمال الانسانى وتحوز على شخصية فردية خالدة. ويستدل من قول الناظم على أن الأرواح تخلق فى الأفق الأعلى قبل تكوين الأشباح وهذا هو الراجح. ولقد جاء فى الحديث النبوى (خلقت الأرواح قبل

الاشباح بألفي عام) وهذا ممكن لأن الروح جوهر نوراني لا عنصري:

محجوبة عن كل مقلة ناظر   وهي التي سفرت ولم تتبرقع

إن هذه الورقاء المعززة مع هبوطها إليك لا زالت محجوبة عنك وعن الناس جميعا، فهي بعيدة المنال لا تمسها الأيدي ولا تدركها الأبصار، ومع وجود هذا الخفاء والغموض فهي ساخرة في كيانها في العالم الروحاني يشاهدها كل من يمعن النظر فيها بعين بصيرته. وأن الشبح الجسماني لم يحجب الروح بهيكله الكثيف، فلذلك ما برحت بارزة في مظاهر حياتنا بآثارها وتأثيراتها. ويشعر بذلك كل من تدبر وتأمل وسعى في اكتشاف اسرار الحياة:

وصلت على كره إليك وربما   كرهت فراقك وهي ذات توجع

أي وصلت الروح إلى الهيكل الانساني بالأمر الالهي، فأطاعته مقهورة واتصلت الجسم مكرهة لما بين الجسم والروح من عدم التجانس، لأن الجسم كثيف والروح لطيفة جداً، ولكنها بعد وصولها ألفته وعشقته لحكمة بالغة، وإنما وجد هذا الارتباط الوثيق والألفة بين الجسم والروح، لان الخالق عزوجل قد منح الروح معاونا ونائبا، وهي النفس، وهذه تقوم بوظيفة الوساطة بين الروح والجسم، فتتلقف النفس الأوامر اللازمة لادارة المملكة الانسانية من الروح وتنفذها في الجسم.

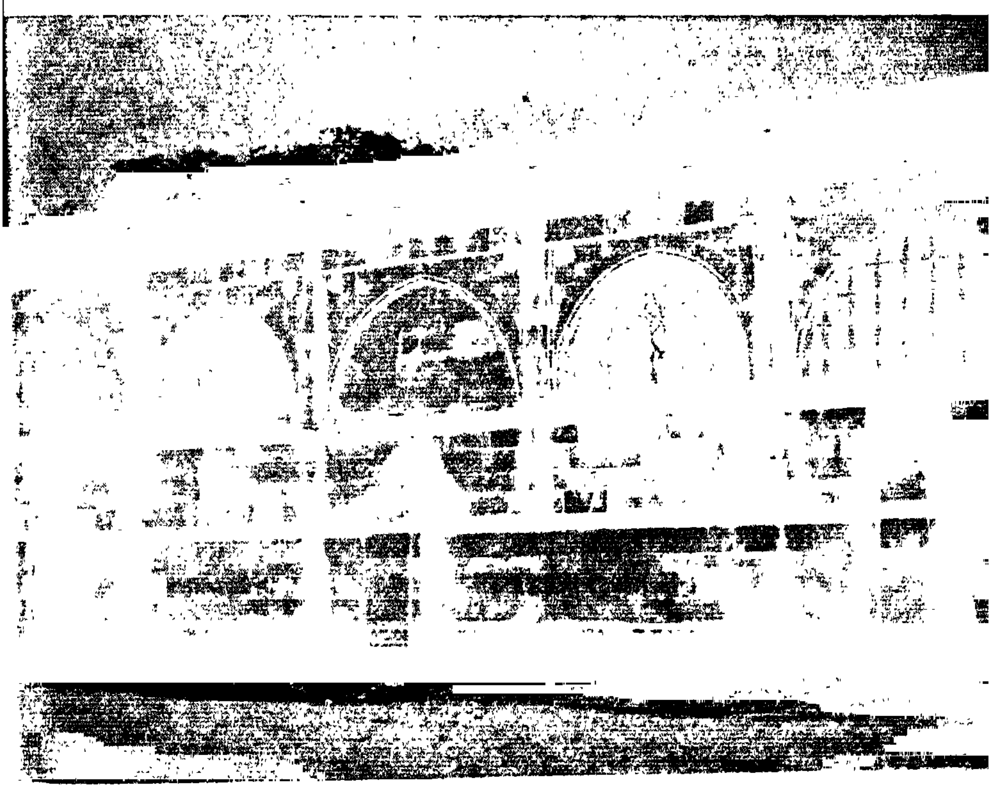
قال العارف الكبير الشيخ عبد الغني النابلسي:

إني أنا جسم فنفس فروح   ثلاثة فيهن أغدو أروح

ولقد جاء في القرآن «يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» فجعل الباري حقيقة الروح فوق متناول العقول البشرية، أمراً علوياً إلهيا لا تمس حظيرتها شوائب الكون والفساد. ولقد قال تعالى في حق النفس «قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها». بأن الانسان الذي

يزكى نفسه ويجتنب الآثام فانه ينال الفوز والفلاح. وأما الذى يتبع هواه ولا يهتم بتزكية نفسه فيكون خائباً. فالروح لا تعثر بها أعراض المادة من الفناء والزوال ولا تنتابها الآلام والأمراض، ولا تحتاج فى إنجاز أعمالها إلى آلة أو ذريعة بل تعملها بنفسها رأساً. وأما النفس فهى بخلاف ذلك لأنها لا تستطيع إنجاز الأعمال إلا بالوسائط والآلات. وهى معرضة دائما للأعراض الجسمانية من الحزن والفرح والألم والمرض. وهى منشأ التأثر والتخيل والشهوة والغضب واللذائذ المادية.

— لها بقية —



مسجد «صديق» فى أحمد آباد

الادب الهندى المعاصر

الأستاذ محى الدين الآلوائى

— ٧ —

الججراتى

هى لغة منطقة «ججرات» الواقعة فى سواحل الهند الغربية. ويبلغ عدد سكانها أكثر من خمسة عشر مليون نسمة. وأن اللغة «الججراتية» لمنحدرة من أصل سنسكرتى. وأصبحت لغة قائمة بذاتها منذ القرن الثانى للميلاد. ولكن بدأت تعرف بهذا الاسم الجديد الخاص منذ القرن السابع عشر، أى بعد أن أصبحت المنطقة مقاطعة خاصة ذات حدود سياسية تعرف باسم ججرات. وبرزت أولى جماعة من الشعراء الججراتيين إلى عالم الشهرة فى أوائل القرن الرابع عشر. وفى مقدمة تلك الطليعة «نراسمها مهتا»[1] و «ميرا باى»[2]، وكان من أشهر الشعراء الذين أضافوا ذخائر أدبية شعرية قيمة إلى المكتبة الججراتية. وخلال فترة عامى ألف وأربعمائة وأربعة عشر وألف وثمانمائة واثنين وخمسين للميلاد حدثت نهضة عامة فى الشعر الججراتى.

وقد حاز ستة من فطاحل الشعراء قصب السبق فى هذا المضمار أثناء تلك الفترة. وأسماؤهم كما يلى: نراسمها مهتا، وميرا باى، وبرامانندا[3]، وساملا[4]، ودياراما[5]، ونرمدا شنكر[6]. وإلى جانب هؤلاء الشعراء الستة المعروفين نرى عددا آخر من كبار الشعراء. مثل «بهلانا»[7] الذى حرر الأدب الججراتى من حوزة

1 Narasimha Maheta 2 Mira Bai 3 Premananda 4 Samala
5 Dayarama 6 Narmada Shankar 7 Bhalana

التقليد وقبضة الأسلوب المتزمت. و «بدمنابها»[1] الذى أنشأ القصيدة التاريخية المعروفة فى الأدب الججراتى باسم: «ويراراسا»[2] و «بهيما»[3] الذى كان ينشد بمآثر «شرى كريشنا» فى أسلوب «بهجوات پرانا»[4] الملحمة الهندية المشهورة. وكذلك شعراء طائفة «سوامى نارايـن»[5] التى تشدد بأهمية الجسم الانسانى بصفة كونه الوسيلة الوحيدة للظفر بالتقرب الربانى والنجاة الأبدية.

ولكن الشعر الججراتى قد استمر خلال هذه الفترة الطويلة التى دامت لأربعة قرون متتالية خاليا من تناول حقائق العالم والحياة الأبدية. وقد انحصر معظم القصائد الغرامية والحبية الموضوعة فى تلك الأحقاب على تقديس وتشريح وتنقيب الحب الخالص بين «رادها» و «كرشنا». ومعنى هذا أن الشعر كان يتمشى طوال تلك الفترة طبقا للنزوات التقليدية القديمة، ومع أن هذه النزوات قد نضب ماؤها منذ نهاية القرن الثامن عشر.

وأن الحياة فى ججرات قد واجهت نوعا من الخمول والجمود فى أواخر القرن المذكور نتيجة لوفاة سلطان «سورت»[6] فى عام ألف وسبعمائة وتسعة وتسعين، ولفتح أولى مدرسة تبشيرية فى «سرام بورا»[7] فى نفس العام. ومنذ ذلك الحين طرأ تغيير شامل فى النظام القديم. وحل محله نظام حديث متطور فى جميع مرافق الحياة فى ججرات.

أثر النهضة الغربية

منذ أن وطئت أقدام الانجليز فى القارة الهندية واستقر حكمهم فيها، جرى تيار المدنية الغربية فى شرايين البلاد. وأنّ الاختراعات العلمية الحديثة قد بددت المسافات الشاسعة ووسعت آفاق الفكر الانسانى. ووضع بهذا التحول المفاجئ حد

1 Padmanabha 2 Vira Rasa 3 Bhima 4 Bhagavat Purana
5 Svami Narayan 6 Surat 7 Serampora

للتوترات السياسية الداخلية. وبدأ شباب ججرات يعضون بالنواجذ على أنواع من النشاط للاصلاح الاجتماعى ولمحاربة الجهل والخرافات والخزعبلات وعادة زواج الأطفال[1] والمغايرة البينة فى سن الزواج. وأما الأدب الذى نشأ فى هذا الدور المعروف عندهم باسم: «دور نرماد»[2] فيما بين عامى ١٨٣٣—١٨٨٦ فكان أدبا نموذجيا يمثل — لأول مرة — شتى المواضيع التى تتناول مختلف النواحى لمرافق الحياة للشعب الججراتى. إذ نشأت فى ذلك الدور الأشعار الشخصية والتمثيليات التاريخية والمسرحيات الاجتماعية والرسائل وتواريخ الحياة والسير والنقد الأدبى وما إلى ذلك.

وأن هذا الدور لا يعتبر دورا هاما فى تاريخ التركيب والمزج — إذا صح هذا التعبير — بين الثقافتين الغربية والشرقية. ولم يعد ذلك التركيب تركيبا فنيا محضا بل كان أساسه الأصلى هو الثقافة الشرقية، وقد أخذت العناصر الضرورية من الثقافة الغربية، ثم جمع بينهما بحيث يتمايز كل منهما عن الآخر — هذا هو عصر المفكرين الانعكاسيين. وأن صفاتهم المميزة لهى الاتزان الرصين والاهتمام بخطورة الموقف واستقراء الأمور الحقيقية. وأن السبب المعقول — لا التقليد الأعمى ولا الاعتقاد المتوارث — لهو الذى ينبغى أن يكون رائدا لفكر الانسان وأعماله. وعلى أساس هذه النظرية بدأوا ينظرون فى القضايا الأساسية التى كان يواجهها عصرهم. ويقلبون الأمور ويحللونها بطريقة لا تجرح شعور الأرستقراطيين ولا تقاوم مطامح الجيل الجديد وأمانيهم.

ومن ميزات هذا الدور أيضا ظهور القصص القصيرة فى النثر والقصائد الغزلية والمرثيات والروايات العديدة. ومن نتائج هذا الدور الرواية المشهورة «سراسوادى جندرا»[3] فى أربعة أجزاء. وهى تعتبر من أكبر التبرعات الأدبية

1 Child Marriage   2 Narmad   3 Sarasvati Chandra

فى اللغـة الججراتيـة. وطرأ تغـير بسـيط وتنوع طفيف فى أسـاليب الرسائل والخطابات والتمثيليات والمحاورات فى ذلك العصر. وكما أن اشتهر بترجمة المؤلفات السنسكرتية والانجليزية العديدة إلى اللغة الججراتية. وقد ساعد هذا التطور على نمو الأدب الججراتى وترعرعه حيث لم يسبق له مثيل. وبذل عـدد من العلماء البارزين فى ذلك الدور بحوث علمية قيمـة فى فقه اللغـة وعلوم التاريخ والنحو وعلم العروض والنقـد الأدبى. ومنهم «منى لال دويدى»[1] و «آنند شنكر»[2] و «كيشولال»[3] ومن حذا حذوهم.

عصر غاندى

كان عام ألف وتسعمأية وأربعـة عشر نقطـة تحول فى الأدب الجـجراتى، وقـد صادفت ذلك العام عودة المهاتما غاندى من أفريقيا وتطورات هـامة فى القارة الهندية. ودبت حياة عاطفية انفعالية فى ججرات، بل وفى سائر أنحاء البلاد نتيجة للحوادث العالمية الخطيرة مثل حركة الحكم الذاتى التى قام بها المهاتما غاندى فى الهنـــد، ونشوب الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية. وجاش صدر ججرات بروح الحكم الذاتى والحرية العامة — لا الحرية السياسية فقط بل الحريات الدينية والاقتصاديـة والاجتماعية والفكرية والأدبية أيضا — وهكذا بدأت ججرات تخفق بحياة جديدة فى مختلف الميادين.

أما بالنسبة إلى الميدان الأدبى فرأى ذلك العصر تبدلا كاملا فى الاحتفالات بالمواليـد والوفيات لرجال الأدب البارزين، وفى المعارض الفنـية والمناقشات الأدبية والاجتماعات الخاصة المنعقدة للاستماع إلى القصص والأغانى الشعبيـة، كما شـاهـد بداية دور الأدب الغرامى. وكان الكاتب فى «عصر غاندى» ينظر إلى الحياة من شتى زواياها وخباياها. وكانت الحالة الاقتصادية غير المتوازنة

1. Manilal Davidi. 2 Anand Shankar 3 Keshavlal

مثار الهمم ومشحذ العزائم له. ولا غرو فى ذلك لأنه قد استلهم مواضيع كتابته، واستوحاها من دعوة المهاتما غاندى إلى خدمة الطبقات السفلى، والعمل لرقى الأقاليم والقرى وانتعاشها، والسعى للقضاء على المنبوذية وبث روح المساواة والتعاون بين طبقات الشعب. ومن الآثار التى تركتها هذه «الدعوة الغاندية» على الكتاب والأدباء والشعراء عدم تركيز هممهم على الأغنياء فقط، بل وحولوا أفكارهم وأقلامهم نحو معالجة شؤون الطبقة الفقيرة وغير المتعلمة التى تقطن فى فى مئات القرى الهندية. ومن الناحية العلمية فان الأدب النثرى الججراتى بدأ أن يتبع طرازا جديدا فى اختيار المواضيع وأساليبها فأصبحت الروايات تلتزم زاوية جديدة موضوعا وأسلوبا، بينما صار فن القصص القصيرة قد أخذ شكلا خاصا يمتاز عن غيرها من المنتجات الأدبية.

وتولدت فى هذا العصر تمثيليات ذات دور واحد ورسائل خفيفة ويوميات مدونة وحكايات بسيطة. هذا إلى جانب تقدم ملحوظ فى ميدان البحوث فى القصص الشعبية وأدب الأطفال والعلوم العصرية والاقتصادية والزراعية وغيرها من المواضيع التى أصبحت من لوازم العصر الحديث، فحصل توسع عام فى المواضيع المختارة وفى الأساليب المتبعة على حد سواء. وأما الأدب فى العهود السابقة — سيما فى عصر «جووردهن»[1] — فكان يكتب فى أسلوب منمق متصنع حيث يلائم عقول العلماء والأدباء. ومع أن الأسلوب الذى اختاره «عصر غاندى» كان أسلوبا بسيطا نموذجيا طبيعيا حيث تفهمه عامة الشعب. وتغلغل إلى مدارك عقول الطبقات العادية التى لم تنل درجة عليا من الثقافة والعلوم. وكان هذا العصر ينطبق تماما على تحقيق مطالب عامة الناس والطبقة الفقيرة قبل أى اعتبار آخر. وكذلك طرأ تغير شامل فى ميدان الشعر سواء منه القصائد

1 Govardhan

والمرثيات والغراميات والثوريات. ومن الأصناف الرائجة للشعر الججراتي «راس»[1] و «جاربي»[2] و «كهاندا كاويا»[3] و «آكهيان»[4].

وأما شاعر «عصر غاندي» فلم ينهمك في جو الغرام وجمال الطبيعة ومدح الآلهة. وكان ينشد الأغاني التي تترنم بالحب الكوني والأخوة البشرية، حتى أن الموت كان يثير قريحته الشعرية ويشحذ عقيدته لكي ينظر إلى الحياة في آلامها ومصائبها كما ينظر إليها في جمالها وبهجتها. وكان الناس إلى عام ألف وتسعمائة وأربعة عشر يعتقدون بأن الغمام، والقمر، والجبال، والكواكب، والزهور والعصافير، والبساتين هي التي تثير أخيلة الشعراء وتغذي أفكارهم. وهذا الاعتقاد ناتج من رد الفعل الذي تأثروا به من الأشعار الشائعة عن الزهور والطيور والأشجار والحيوانات والأنهار والبساتين وما إلى ذلك. لأن الشاعر كان يعتقد في قرارة نفسه بان العظمة الشعرية لا في عظمة المواضيع التي يدور حولها الشعر، بل العظمة في الاتجاه الذي يتخذه الشاعر تجاه تلك المواضيع وفي الأساليب التي يستخدمها. وأما التحول الحديث فقد غير وجهات النظر لشاعر الجيل الجديد، إذ أنه ينظر إلى حقائق الأمور وماهيتها، ويعالج القضايا البشرية ومطامح الشعب ومطالبه بتوسع وبطريقة سهلة المنال حتى أصبح انعكاسا مطابقا للأصل، وليس جرة مليئة بالزخرف المموهة حيث لا تمت إلى الحقيقة بصلة.

عصر الاستقلال

إن اليوم الخامس عشر من شهر أغسطس عام ألف وتسعمأية وسبعة وأربعين أي يوم الاستقلال قد فتح بابا جديدا جليلا في تاريخ الهند المديد. وأن الفرق بين الأدب الججراتي قبل الاستقلال وبين الذي بعده ليس بشاسع، حيث يسوغ لنا القول بأن الأدب بعد الاستقلال أدب حديث، بينما الذي قبله يوصف

1 Ras 2 Garbi 3 Khanda Kaviya 4 Akhyan

بالقديم. فان الشعراء، والروائيين، وكتاب المسرحيات، والقصص القصيرة والتمثيليات قبل ١٩٤٧ ما زالوا يواصلون نشاطهم، ويقبضون على زمام القيادة فى هذا المضمار. وكان الشاعر الججراتى متشبعا بروح الحرية والوطنية، بل وكانت هذه الروح نصب عينيه سواء فى أغانيه وقصائده ومنظوماته القصصية أو المسرحية بحيث لا يخلو شعره — بطريقة أو أخرى — عن تأثير هذه الروح. وما كان يختار من التواريخ والأساطير إلا الحوادث والنظريات التى تنعكس فيها هذه الروح التى أخذت بمجاميع قلبه. وكان دوره واضحا جليا فى هذا المضمار. وأن اتجاهات الجميع كانت لمنصرفة إلى هدف واحد، ألا وهو تحرير البلاد من حكم أجنبي، وإنقاذ الأمة من آثار الفقر والجهل والمرض. ولو أن الاستقلال قد أنزل عن عاتقه مهمة النضال لأجل الحرية، فما زالت على عاتقه مسؤولية السعى فى سبيل إنجاح المشاريع العمرانية والبرامج التقدمية التى تجرى فى طول البلاد وعرضها لبناء وطن سعيد ذى رفاهية وطمأنينة كاملتين.

ولقائل أن يقول إنه لا يرى — لسبب أو آخر — فى شعراء اليوم حماسا بالغا كما كان يرى فيهم قبل خمسة وعشرين عاما حيث بدؤا دعواتهم للتحرر من نير الحكم الأجنبي. ولكن إذا نظرنا من الناحية الموضوعية فان الشعر الججراتى المعاصر يحوز إلى محيطه العالم بأجمعه. ويحاول لأن يتناول أحسن وأرفع العناصر ويمثل بأروع الجمال وأفضلها. وأن نظرية الشاعر الججراتى — سواء كان من «عصر غاندى» أو من «العصر الحاضر» — نحو شعب الحياة نظرية تقدير واحترام، ويتناولها بروح الجد والاخلاص.

الشعر والموسيقى

أتى على الأدب الججراتى دهر فيما قبل حوالى خمسة وعشرين عاماً لم يكن فيه انسجام بين الشعر والموسيقى، حتى لم يكن بعض الجهات الأدبية يعتبر الموسيقى

من عوامل الحيوية والغنى للشعر. ولكن من بواعث الغبطة والسرور أن معظم الشعراء قد تحرروا من هذا التوهم والتخيل الطارئين قبل أن يفلت زمام الفرص السانحة. وواصلوا وضع الأغانى المليئة بالجمال ورقة الأسلوب إلى جانب أشعارهم الكلاسيكية على بحور سنسكرتية قديمة. وشعراء ججرات اليوم قد حققوا نجاحا باهرا فى ميدان الأغانى الوطنية والشعبية. وهم الآن يميلون إلى الموسيقى والأغانى فى أشعارهم أكثر من البحور والأوزان السنسكرتية القديمة.

ويبدو أن الشاعر الججراتى قد ترك — فى الوقت الحاضر وإن لم يكن إلى الأبد — الأشعار الحماسية وقصائد الطولة والملاحم. وأما المحافظة على الطراز القديم من الشعر فما زالت حية فى مدرسة «أوما شنكر جوشى»[1] و«سندرام»[2] و«سندرجى بتائى»[3]. وأن «أوما شنكر» الذى هو أشهر الشعراء فى الجيل الحاضر قد تبرع فى السنين الأخيرة بديوانه الخامس المعروف: «وسنتا ورشا»[4]. ونجد فيه مجموعات من القصائد التى تصف جمال الطبيعة وطرق حياتها بطريقة جذابة حيث تبهر العقول. وأما ديوان «راترا»[5] لسندرام الذى صدر قبل بضع سنين فسجل حافل لحذاقته فى المملكة الروحية. ولم يعد «سندرام» شاعرا أرضيا بل كان يطير فى أفق العالم الروحى. وبينما كان «أوما شنكر» يقتحم إلى مظاهر جمال الأرض. ولم ينزل «سندرام» من أفق الفلسفة والجمال العلوى إلى الجمال السافل. ولكن طلب الحق قد وحد هدفيهما مع أن الواحد يناشده ويريد تحقيقه فى شكل الجمال الطبيعى، وآخر يريد الوصول إلى هذا الهدف المنشود بواسطة «يوغا»[6].

ولا بد أن نذكر فى قائمة شعراء الجيل الجديد أسماء: «راجندر شاه»[7]

1 Umashankar Joshi 2 Sundaram 3 Sundarj Betai
4 Vasanta Varsha 5 Ratra 6 Yoga 7 Rajandra Shah

و «نيرانجن بهجت»[1] و «بال مكند ديو»[2] وأمثالهم. واشتهر «راجندرشاه» بوفرة الخيال وجلاء التعبير بينما اشتهر «نيرانجن بهجت» بالايقاع الموسيقى وجزالة المعانى وبمعالجة المواضيع بطريقة غير تقليدية. وأما «بال مكند ديو» فمعروف بحلاوة الأسلوب وكثرة التشبيهات. وأن الشاعر الججراتى الشاب قد بدأ أن يعود اليوم بأخيلته مرة أخرى إلى نظريات الحب وجمال الطبيعة القديمة. ولكن حبه لمليئ بالعواطف الانسانية والانفعالات الحديثة بدون أن يطرق باب المآسى الحبية (التراجيدية). وما زال هذا الفن الجديد يسبر كوامن القلب الانسانى وخباياه. وإلى جانب هذا فان ذخائر مفرداته لغنية بالمعانى الموضوعية ولو كان يستعمل أحيانا كلمات سنسكرتية كلاسيكية. ومن الأشكال العديدة التى تجددت فى الشعر الججراتى الجديد اليوم «ناتيا روباك»[3] وهو قصيدة معتدلة فليست بتمثيلية كاملة ولا بقصصية طويلة حيث يدور حول مشهد تمثيلى واحد يتعلق بأسرار الحياة فى نهج «حوار شعرى». ويتجلى هذا النوع من الأشعار فى ديوان «أوما شنكر جوشى»: «براجينا»[4]. وكذلك «نرتيا روبك»[5] الذى هو أحدث أشكال الشعر الججراتى. والمواضيع التى تختار «لنرتيا روبك» إما أن تكون أسطورية خرافية أو تاريخية أو قصصية. وهذا هو أقرب إلى الموسيقى المعروف فى الاصطلاح الحديث «بالموسيقى البالية»[6] ويتوقف نجاحها أولا وقبل كل شيء على الجمال الايقاعى الذى يثير العواطف الانسانية ويخلق جوا موسيقيا فى أوساط المتفرجين. ويحتل الآن «نرتيا روبك» مكانة مرموقة فى المجتمعات الثقافية والمعاهد العلمية، سيما فى مناسبات الاحتفالات السنوية وأن الهدف الأول الذى يرجونه من وراء «نرتيا روبك» التسلية العامة، لأنهم لا يجدون إلا قليلا من الناس يبدون الارتياح عن عرض الرقصات أو الموسيقى بطريقة كلاسيكية متزمتة.

1 Niranjan Bhagat
2 Bal Mukand Deve
3 Natya Rupak
4 Prachina
5 Nritya Rupak
6 Ballet

الندوات الشعرية

ما زالت الندوات الشعرية ومحافل الأغانى ومجالس الخطب تحتفظ بشهرتها السابقة فى شتى أنحاء ججرات. ومن الطريف أن المجالس التى تلقى فيها الأشعار المكتوبة فى بحور كلاسيكية وأوزان سنسكرتية تعرف «بكوى سميلن»[1] بينما تعرف المجالس الشعرية التى تلقى فيها الأشعار المكتوبة بوزن غزل «الأردية» «بمشاعرة»[2]. وهذا النوع من الندوات الشعرية — بدون شك — يساعد على بث الروح الشعرية بين عامة الناس وخاصتهم على حد سواء. ولكن لسنا بمتأكدين عما إذا كان الشعر الذى ينال قبولا حسنا وتصفيقا حماسيا من الحضار فى «كوى سميلن» أو «المشاعرة» أحسن أسلوبا وأروع معنى وأوفر جمالا فنيا، من الذى يلقى فى جوهادئ خال من التصفيقات وهتافات الترحيب أو يدون فى كتاب أو ينشر على صفحات المجلات والصحف بدون ضجة ولا ضوضاء. فرب مجمع نراه يرحب بشاعر بمجرد النظر إلى طريقة إلقائه وكيفية بيانه أو الاستماع إلى صوته الموسيقى أو إلى الألفاظ الخلابة التى يستخدمها، ليس إلا. وهذا دليل ساطع على أن الترحيب الذى يناله شاعر أو التصفيق الذى يلاقيه فى الندوات الشعبية أو الاحتفالات العامة لا ينبغى أن يكون معيارا لتفضيل شعر على آخر.

الروايات، والتمثيليات، والقصص القصيرة

اشتهر الأدب الججراتى بالروايات التاريخية والشعبية والثقافية وأثبتت الروايات الججراتية الحقيقة القائلة: «إن الجدارة والشهرة لا تجتمعان بالضرورة دائماً». ومن مشاهير الروائيين فى الجيل الماضى: «رامن لال ديسائى»[3] و «منشى»[4] و «جهاور جند»[5] و «جنوانت راى»[6] و «جنيلال شاه»[7]. وقد اشتهر من الجيل

1 Kavi Sammalen　2 Mushaira　3 Ramalal Desai　4 Munshi
5 Jhaverchand　6 Gunvant Rai　7 Chanilal Shah

الجديد «بنالال بتيل»[1] و«دار شاك»[2] و«ايشوار باتليكر»[3] و«جنلال مادهيا»[4] و«سوبان»[5] و«بتمبار بتيل»[6] وغيرهم. وكل منهم قد تبرع بروايات قيمة مفيدة تلم بشرايين الحياة الشعبية. ولكنها ما زالت فى معزل عن المستوى العالمى. ولا نجد منها إلا قليلا قد وصل إلى الصيت البعيد.

وأما الروائى المعروف «بنالال» فقد نزل إلى أعماق الحياة الريفية وعجم عودها. وعرف الحب والكراهية والضيق والسعة والشح والكرم والحماس والخمود والجهل والادراك والاستقامة والاعوجاج والمداهنة والاخلاص من تجارب الحياة الشعبية. وقد تجلت مظاهر هذا وذاك فى رواياته الطريفة. ومن رواياته الخالدة التى تنفث الحياة السرمدية فى الأدب الججراتى «ملالاجيو»[7] و«مانوينى بهواى»[8]. ولكنه كلما يثب إلى الحياة فى المدن فيعتبر غريبا عنها بعيداً عن تياراتها المألوفة. ومن أشهر الروائيين فى الميدان الثقافى «دارشاك». وهو مفكر متبصر، وقصاص ماهر، يحتفظ بفلسفة حياة خاصة، يحاول للدعوة إليها بواسطة الروايات. ولأجل هذه الفلسفة الخاصة قد نالت رواياته قبولا مرموقا، واستقبالا حارا فى بعض الأوساط العلمية. وأما الاتجاه نحو تمجيد الماضى وتبجيله فمن ميزات الروائيين التاريخيين إلى يومنا هذا وكان الروائيون والكتاب الآخرون ينتفعون بالماضى وأحداثه الخالدة أيام حكم الانجليز فى الهند لاثارة الشعب ضد العبودية وتشجيع الوطنيين فى ميدان الكفاح لأجل الحرية والحكم الذاتى. فكانوا يقتبسون من النقط البيضاء والأحداث الجسام فيصورونها فى قالب تمثيلى جذاب ليتذكر الشعب ماضيه المجيد وتتشحذ هممهم نحو التخلص من الذلة السياسية التى وقعوا فيها.

1 Pannalal Patel 2 Darshak 3 Ishvar Petlikar 4 Chenilal Madhia
5 Sopan 6 Pitamber Patel 7 Malala Jiv
8 Manvi-ni-Bhavai

وما كان يهمهم تصوير الماضى بطريقة علمية واقعية بل الهدف الوحيد الذى كانوا يستهدفونه من وراء هذه الروايات التاريخية هو تذكير الأمة بالماضى المجيد وتشجيعها على عدم الخضوع والاستكانة للذل والهوان. فيختارون لأجل ذلك النواحى البيضاء من الماضى سواء فى الميدانين السياسى أو الثقافى كمصادر للاستلهام والاستبصار. وفى مقدمة هذا النوع من الروائيين «جهاور جند». ولا يخلو الأدب الججراتى فى ذلك العصر بالذات من بعض الكتاب الذين قد حاولوا لمعالجة الماضى فى كتاباتهم موضوعيا وبطريقة علمية بصفة كونه مرأة الحياة التى تنعكس فيها مظاهر الماضى ويتولد منها الحاضر. وأن الشاهد التاريخى ليس بمجرد نقطة تحول أو حد فاصل بين العهدين، ولكنه تفسير صحيح لحياة أمة قد مضت بما لها وعليها. فان شيئاً تافها من النقود التاريخية أو الأحجار الأثرية أو صفحات النسخ القديمة ليكفى لتغيير نظرية خاصة بحذافيرها. ولذلك قد أصبح من العسير جدا أن نصدر حكما نهائيا ورأيا قاطعا عن أى جزء من أجزاء الماضى. وأن الشعوب والأمم — مثل الأفراد تماما — يتلهفون إلى رؤية صور الأيام الماضية وآثار الشعوب السابقة. وربما يظهر الماضى فى تلك الصور كما نحب ونتوقع بل وربما يبدو بصورة بشعة خلاف ما نتوقع. وعلى كل حال فلا بد أن نعترف بأنها صورة التاريخ الثابتة التى لا معدى عنها. ولها اتصال وثيق بشخصياتها وطرق حياتها ومدى أفقها. فلا بد أن تحتل مكانة مرموقة فى «ألبوم»[1] الجيل الحاضر. وأن الروائى الججراتى لم ينصرف إلى الماضى إلا بعد أن نظر إلى المجتمع المعاصر، فرأى فيه الخمول والجمود والتكاسل خلاف ما رآه فى الماضى من تاريخهم، فحاول لصرف نظارهم إلى ماضيهم ليرون فيه — طبعا — العزة والكرامة والشجاعة والعظمة وحب العمل.

1 Album

ومنذ أن عاد المهاتما غاندى من أفريقيا عام ١٩١٤ حدث تحول كامل فى اتجاهات ججرات وساهمت ججرات مساهمة فعالة فى ميادين الثقافة والأدب بالبسالة والجلد والبطولة والتضحية والعزيمة. وأصبحت وجهة نظر الكاتب الججراتى نحو المجتمع المعاصر أن يسدى إليه ولو بعض الخدمات النافعة متغلبا على الفساد الذى يراه متفشيا فى محيطه.

وأما تاريخ كتابة القصص القصيرة بطريقة منظمة فى «ججرات» فتعود بدايته إلى ستين عاما مضى. وقد ابتدأت أن تأخذ مكانتها اللائقة فى المجتمع فى المرحلة التالية للروايات والتمثيليات. ومع أنها قد ترعرت فى أرض ججرات ورأت النور فيها. فلم نجد فى ربوعها الآن رواجا واستقبالا لأى فن من الفنون كما للروايات التى تأخذ اليوم بمجاميع الاهتمام من جانبى الكاتب والقارئ على حد سواء — ومن كتاب القصص القصيرة الذين ما زالوا يعملون فى هذا الميدان بجد ونشاط «جلاب داس»[1] و«بنالال باتيل». وأن «جلاب داس» ليكتب عن الطبائع الانسانية ويخلق الجمال والروعة من تجارب الحياة اليومية والأحداث العادية البسيطة، بينما قصص «بنالال باتيل» تمثل القرى والأرياف وطرق الحياة فيها. وأتى بعدهما «جيانتى دلال»[2] ذو بصيرة نفاذة وانتقادات لاذعة. ويختار مواضيع قصصه من تجاربه القاسية الجريئة مادة وأسلوبا. وأما الكاتبة القصصية «ونوديني نيلكاند»[3] وكذلك كل من «إيشوار بتيلكار» و«جنلال مادهيا» فكانوا من العاملين المتواصلين فى هذا الحقل بطريقة إيجابية متجددة.

وأما الأدب الججراتى فلم يخل من القصص الواقعية أيضا إلى جانب القصص القصيرة الخيالية. ويحاول لتحويل الروايات والتمثيليات إلى درجة الحوادث الواقعية بل بشكل فنى وفى قالب تمثيلى. ونجد جماعة من الروائيين وكتاب القصص

1 Gulabdas 2 Jayanti Dalal 3 Vinodini Nilkand

يحاولون لتصوير النواحى الجميلة والشريفة من طبيعة الانسان بدون الالتجاء إلى النهريجات الخيالية البعيدة عن الصور الحقيقية. وأن النظرية الرئيسية التى تشغل أفكار الكتاب الججراتيين بوجه عام لهى الفساد الاجتماعى والفقر والجهالة والضغائن وانحلال الأخلاق. وأما القصص التى تدور حول الرحلات والنزهات والصيد وتسلق الجبال والنظريات البعيدة عن الحقائق العالمية فليست إلا شذرات تذر هنا وهناك. ومن الأحداث التى شحذت قرائح الكتاب الججراتيين وأنهضت مواهبهم وأيقظت مضاجعهم حركة ١٩٤٢ العظيمة، والقحط المخيف فى بنغال واستقلال البلاد وتقسيمها، والحوادث المؤلمة التى تبعته، ومشروع الهند للسنوات الخمس، والمحاولات الوطنية، لرفع مستوى المعيشة للشعب والدور الذى لعبته الهند فى الشؤون العالمية والقضايا الدولية.

وأن الشعب الججراتى ليعتبر من الشعوب الجريئة فى القارة الهندية، وانتشرو منذ أقدم العصور فى طول أنحاء العالم وعرضه بصفة كونهم شعبا تجاريا، وحتو لا نرى اليوم زاوية من بلدان العالم إلا وفيها جماعة من التجار الججراتيين ومن هنا كان من الطبيعى أن الأدب الججراتى يدور حول الأشخاص والحوادث الفردية. وأن الأفق الضيق لم يكن مناسبا لطبائعهم العملية. فان التجارة — فى معظم الأحيان — تساعد على توسيع آفاق الفكر للانسان. وتزيل من قلبا الأنانية والغطرسة إلى حد ما. وأن التمثيليات فى الأدب الججراتى لمبنية على جذور التمثيليات السنسكرتية القديمة والانجليزية الكلاسيكية. وفى بدء الأمر كانت هممهم مركوزة فى كتابة التمثيليات الأدبية. ولكن رجال الأدب والعلم ما كانو يهتمون بعرض تمثيلياتهم على المسارح، بينما كان كتاب التمثيليات المسرحية لا يهتمون بالقيم الأدبية فى اختيار موادها وتعيين أدوارها وشخصياتها. وهكذا عاش الأدب والمسرح فى انفصال تام، كل عن الآخر. ومع أن بعض التمثيليات

لأدبية قد مثلتها طائفة من الفنانين البارزين على المسارح قبل خمسة وعشرين
عاما. ولكن التطورات السريعة وظهور السينما وانتشار الوسائل العديدة للتسلية
والملاهى قد أدت إلى إحداث تطور خاص فى حقول الأدب والثقافة أيضا
بمقتضى الظروف القاهرة. وبدأت تظهر تمثيليات تعالج المصالح الحاضرة والأمور
العصرية. ونزلت النساء إلى الميدان للقيام بأداء الأدوار النسوية فيها. وحدث
تنوع فى الرقصات والموسيقى. وتقدمت شركات عديدة تجارية لعرض التمثيليات
والمسرحيات ذوات الأدوار المتعددة بدلا من الدور الطويل التقليدى.

وكان الدور الذى يلى عام ١٩١٤ «دورا هياميا» وفى مقدمة الذين شجعوا
وروجوا هذا النوع من النشاط الأدبى «جندرا وادن مهتا»[1] و«ك. م. منشى»[2]
وأمثالهما. ونجحوا فى خلق ذوق عام فى أوساط الطبقة المتعلمة تجاه النشاط التمثيلى.
ونشطت فى هذا الميدان المدن المعروفة مثل: «أحمدآباد»[3] و«سورت»
و«برودا»[4] و«راجكوت»[5] فكتبت تمثيليات جديدة هزلية ومجونية. وشكلت هيئات
تهتم بالاشتراك فى أداء أدوارها على المسارح. ونشطت الترجمة والاقتباس من
التمثيليات المكتوبة فى اللغات الأخرى مثل الانجليزية والبنغالية حتى تبوأت
المسارح الهيامية فى مكانها الخاص المرموق فى المجتمع. وبدأ المتفرجون يهرعون
إلى هذه المسارح أفواجا وجماعات، ولم تكن تنقص هذه المسارح إلا النصوص
الجذابة المتجددة طبقا للرغبة المتزايدة فى أوساط عامة الشعب. وبدأت إتحادات
الكليات والمدارس أن تخرج تمثيليات هزلية عادية بكل بساطة وسهولة فى
مختلف المناسبات.

وتنقص الأدب الججراتى الآن تمثيليات من الدرجة الأولى مكتوبة فى اللغة

1 Chandra Vadan Mehta   2 K. M. Munshi   3 Ahmedabad
4 Baroda   5 Rajkot

الججراتية نفسها أصلا. وأما المترجمة من اللغات الأخرى أو المقتبسة منها فلا تعتبر من الأعمال القيمة فى الأدب. ومن أشهر التمثيليات المكتوبة فى الججراتية «راى نو باروات»[1] المطبوعة عام ١٩١٤. ونرى فى الأدب «الججراتى» تمثيليات مكتوبة فى النظم إلى جانب التمثيليات النثرية. ولكن الجزء الغنى من الأدب التمثيلى فى «الججراتية» هو تمثيليات ذات دور واحد. وهذا النوع من التمثيليات قد حرز قبولا حسنا منذ أيام «بادو بهائى أمروادیا»[2] ومنها تمثيلية «سابنا بهارا»[3] «لأوماشنكر جوشى». ويتناول «جيانتى لال» فى كتاباته السفاسف السياسية والأخاديع الاجتماعية المنتشرة فى العصر الحاضر، بينما يقود «كنلال ماديا» قارئيه — بمهارته اللغوية ورقته فى الأسلوب، أحيانا إلى أحلام الخيال، وأخرى إلى عالم الحقيقة المرة. وأن الانفعال النفسى والحنان من لوازم التمثيليات ذات الدور الواحد فى الأدب الججراتى بصفة عامة.

السير وتواريخ الحياة

ومن المواضيع التى نشأت فى الأدب الججراتى بعد الاستقلال كتابة: «السيرة الذاتية»[4]. وكتب معظم الكتاب البارزين الججراتيين تواريخ حياتهم بأيديهم، وكل منها غنى بوفرة المواد وأساليب التقديم. وفى مقدمة كتاب «السير الذاتية» البارزة «نانا بهائى بهت»، و«إندلال ياجنك»[5] و«برابهوداس غاندى»[6]. وأما السيرة الذاتية لنانابهائى «جندرانى جدترا»[7] لقطعة أدبية قيمة يضرب بها المثل فى البساطة والسهولة وروعة المعانى، بينما السيرة الذاتية لاندلال ياجنك تعطى — وإن لم تكن فى أسلوب أدبى جديد — صورة حية لججرات خلال الأعوام المتراوحة فيما بين ١٨٩٢ إلى ١٩٢١. وكانت كتابات «إندلال»، الذى قد ساهم

1 Rai-No-Parvat
2 Batu Bhai Umer Wadia
3 Sap-Na-Bhara
4 Auto Biography
5 Indulal Yajnik
6 Prabhudas Gandhi
7 Chandra Ane Ghadtra

بنفسه فى معظم أنواع النشاط الذى جرى فى ججرات فى تلك الفترة، لحجة ساطعة عنها. وكما أن كتاباته ترسل الأضواء إلى خبايا الحوادث السياسية والاجتماعية والأدبية والاقتصادية التى واجهتها البلاد خلال تلك الفترة العويصة. ويقارن بعض المشتغلين بالأدب سيرته الذاتية بالتى لغاندى المعروفة: «تجاربى مع الحق»[1] ولكن البعض الآخر يرجح — من هذه الثلاث — ما لـ «برابهوداس غاندى»: «جيوان-نن-بارود»[2]، لما أنها تعطينا فكرة عامة مفصلة عن مولد المؤلف الذى كان يعاصر تلك الأيام التى كان المهاتما غاندى يقضى فيها معظم أوقاته فى صومعته، منغمسا فى تجاربه مع الحق ومع عدم العنف. وكما أنها تعطينا فكرة عامة عن الظروف التى ينمو فيها ذهن طفل بريئ والبيئات التى يتغذى منها عقله النامى، وكل هذا وذاك فى أسلوب قوى جذاب وفهم حسن لطبيعة الحياة والعقلية الانسانية.

وفى هذا العصر بالذات قد وضعت عدة كتب عن تواريخ حياة العظماء مثل المهاتما غاندى، وسردار باتيل، وتاكربابها، وروى شنكر مهاراج. وإلى جانب هذا نجد عددا من المذكرات الشخصية التى أصبحت جزءاً لا يتجزأ للأدب الججراتى المعاصر، وهى أيضا ترسل النور إلى شتى نواحى الحياة الشعبية فى تلك المنطقة من القارة الهندية. وقد نشرت «مانوبان غاندى»[3] مذكرتها التى تتضمن سجلا حافلا للنشاط اليومى لمهاتما غاندى فى قصر آغا خان، وفى «نواخالى». ومن ضمن أبرز المذكرات فى الأدب الججراتى مذكرة «مهاديو بهاى نى»[4] فى خمسة أجزاء ونالت جائزة «أكاديمية الآداب الهندية» لعام ١٩٥٥ م بصفة كونها أحسن المطبوعات الأدبية فى اللغة الججراتية بعد الاستقلال. وهى سجل شامل يتناول تواريخ حياة ثلاث شخصيات بارزة: غاندى، وباتيل، والمؤلف نفسه. وهناك

1 Experiments with Truth 2 Jivran-Nun-Parodh 3 Manuban Gandhi
4 Mahadev Bhai-ni

مذكرات أدبية قيمة عديدة غير ما سبق ذكره، ولا يسع المجال للاستيعاب.

الصحافة والرسائل

ربما يكون الجزء الضعيف فى الأدب الججراتى والذى تغاضى عنه الكتاب بصفة عامة، هو الرسائل الشخصية. وأن الجيل الحاضر – مع الأسف – لم يخلق ولو شخصاً واحداً من كتاب الرسائل الشخصية الموضوعية فى اللغة الججراتية. ومن الحقيقة أن هناك عددا من الرسائل الخيالية القديمة. ولكنها لا تعالج الأمور من النواحى الواقعية الانشائية. ومن هذا القبيل رسائل «نوانيد»[1] و«بكول ترى باتى»[2] و«جيودنترادیو»[3] وغيرهم. وأما الصحافة – بالعكس – فأسدت خدمات جليلة وتبرعت تبرعاً باهظا إلى صندوق الأدب الججراتى. وأن معظم الصحف اليومية والمجلات الاسبوعية أو الشهرية لتخصص صفحات خاصة للمواضيع الأدبية والبحوث العلمية واستعراض الكتب. وهذه الخطوة قد ساعدت على إيجاد رغبة الاطلاع والقراءة فى القارئين والمشتركين والكتاب.

ومن أحسن المجلات الحالية التى تهتم بالشؤون الثقافية باهتمام بالغ مجلة: «سنسكرتى»[4] والتى تهتم بالمواضيع الأدبية بوجه خاص مجلة: «كمار»[5] وكذلك من المجلات الجديرة بالذكر صحيفة «جنما بهومى»[6] التى ساهمت مساهمة فعالة فى نشر الوعى السياسى فى ججرات. هذا وقد نشط بعض المجلات الدورية فى نشر الأشعار التقريبية على صفحاتها. وأما السبب الذى أدى إلى انتعاش هذا النوع من الأشعار فبدء حركة «أتركوا الهند» فى عام ١٩٤٢. ولما وضعت الحكومة القيود العديدة على الخطابة والصحافة فلم تكن أمام الكتاب السياسيين وسيلة لانتقاد سياسة الحكومة وموقفها إلا وسائل الصور والكاريكاتور، والمقالات

1 Navanit 2 Bakul Tripati 3 Jyotindra Dave 4 Sanskrity
5 Kumar 6 Janma Bhoomi

الهزلية التلميحية والأشعار التقريمية — فبدأ الكتاب الججراتيون يستخدمون لأول مرة فى الأدب الججراتى الأسلوب التشبيهى القديم المعروف باسم: «آ كهيان»[1]. وفى مقدمة المستخدمين لهذا الأسلوب فى الكتابة «مانك»[2] وتبعه آخرون عديدون. ولا تزال الصحف الججراتيـة تنشر مقالات هزلية وقصائد هجوية. ومنها: «جنما بهومى» و«ججرات سماجار»[3] و«سنديش»[4] و«لوكاستا»[5] وغيرها.

الكتاب «البارسيون»[6]

نرى إلى جانب الكتاب الججراتيين عدداً لا بأس به من الكتاب البارسيين. وقد تبرعوا بمكتبة عظيمة فى حقل الأدب الججراتى. ولبعضهم مؤلفات علمية، وأشعار أدبيـة، وقصص قصيرة قيمة، فى لغة ججراتية حديثة فصحى. وأنهم ليعتبرون تماما فى مستوى الكتاب الججراتيين المهرة. ومنهم من كتبوا القصص، والروايات، والتمثيليات، والأشعار والمقالات فى شتى المواضيع حيث تبهر قلوب القارئين وتأخذ بمجاميع اتجاههم الأدبى والذوق الشعرى والقصصى.

«الكاتبات» فى الأدب الججراتى

وقد قدمت الكاتبات الججراتيات خدمات جليلة فى ميدان تقدم الأدب الججراتى المعاصر. ومن ضمنهن: «ونودنى نيلكاند»[7] و«لابهوبان مهتا»[8] و«جيتا باريك»[9]. وأن جزءا هاما من الأدب الججراتى المعاصر يتشكل من الترجمة والاقتباس. ومن الأدباء الأجانب الذين اشتهروا فى المجتمع الججراتى بطريق ترجمة أعمالهم العلمية والأدبية القيمة: «شكسبير»[10] و«إبسن»[11] و«تولستوى»[12]

1 Akhyan 2 Manek 3 Gujarat Samachar 4 Sandesh 5 Loksatta

٦ البارسيون (Parsis) هم أتباع الديانة الزردشتية من فارس، المقيمون الآن فى الهند، ومركزهم ولاية بومباى.

7 Vinodni-Nil-Kanth 8 Labhuben Mehta 9 Gita Parik

10 Shakespeare 11 Ibsen 12 Tolstoi

و «ويكتور هوجو»[1] و «جوركى»[2] و «شو»[3] وأمثالهم.

ومن الكتاب الهنود من خارج منطقة ججرات «طاغور»[4] و «بنكيم جندرا»[5] و «سرت جيترجى»[6] و «بريم جند»[7] و «كهانديكر»[8] و «سان جروجى»[9] ومن لف لفهم. وأكبر الكتاب العظام الأجانب الذين اشتهرت ترجمة أعمالهم فى اللغة الججراتية «تولستوى». وترجم الكاتب الججراتى المعروف «جيانتيلال»[10] فى السنين الأخيرة كتابه الخالد: «الحرب والسلام»[11] وقبل ذلك ترجم «وشوانات بهت»[12] عددا من مؤلفاته القيمة.

وتحتل الروايات والقصص القصيرة فى مقدمة الأعمال الأدبية الأجنبية التى ترجمت إلى الججراتية. ولقائل أن يقول: إنه يبدو من هذا أن التجارة لهى الباعث الرئيسى الذى يكمن وراء هذه الحركة أكثر من الرغبة الأدبية الخالصة!! ومن المواضيع التى لم يحرز فيها الأدب الججراتى الحديث تقدما ملموسا النقد الأدبى، والنحو والتاريخ، وفقه اللغة — فلا غرو فى ذلك لأن الأدب الججراتى لم يأت إلى ميدان النهضة والرقى إلا بعد الاستقلال، وإن هو إلا فترة وجيزة فى تاريخ لغة أو أدب. ومن البشرى والأمل أن كلا من الشعب والحكومة ليوجه الآن عناية بالغة نحو التقدم الأدبى الشامل فى اللغة الججراتيــة لكى تقف فى صفوف اللغات الناهضة فى البلدان الأخرى.

---

1 Victor Hugo 2 Gorky 3 Shaw 4 Tagore
5 Bankim Chandra 6 Sarat Chatterjee 7 Premchand 8 Khandekar
9 Sane Gurujee 10 Jayantilal 11 War and Peace
12 Vishvanath Bhatt

الطب العربى فى الهنـــد

— ٢ —

أطبـاء العرب

د القرن التاسع ظهرت فلاسفة العرب الذين ألفوا فى الطب الـكتب التى
ت فيها بعد دستورا للعلماء فى مزاولة صناعة الطب مدة اثنى عشر قرناً.
سعنا المقام أن نذكر كلهم فنجـتزئ بذكر من امتازوا بينهم، ولا سيما الذين
منهم الأوربيون* وترجموا مصنفاتهم إلى لغاتهم.

هم الامام أبوبكر محمد بن زكريا الرازى الملقب بـ «جالينوس العصر»، ولد
ى الرى وبرع فى علم الأدب والفنون منذ كان صغيرا، وكان كثيرا الولع
ى. ثم ارتحل إلى بغداد وزار «بيمارستانهـا»، فرغب فى الفلسفة والطب
فيهما حتى بلغ الغاية وصار أشهر أساتذة مدرسة بغداد. وكان ذكيا حافظا
لناس، رؤوفا بالمرضى، كثير العناية بالفقراء وصنف كتبا كثيرة، منها كتاب
الب» فى ثلاثين مجلداً و «الحاوى[1]» فى خمسة عشر مجلدا. وقد حكى فيـه
ائب معالجته مما تدل على براعته. ترجم هذا المصنف إلى اللغات الأوربية
على أثر اختـراع آلة الطباعة فى مدينة «البـــندقية» فى ١٧ مجلدا. قال
ى «إن هذا الـكتاب يشتمل على الدروس التى أملاها الرازى على تلامذته
رسة بغداد. وقد أضاف إليهـا بعضهم فصولا بعد موته». وكان رئيس
«بيمارستان» بغداد والرى و«جنديسابور» معا. وألف فى الـكيمياء اثنى

[1] ع كتاب الحاوى حديثا فى دائرة المعارف العثمانيه بحيدرآباد الهند طبعة انيقة.

عشر كتابا، وكتباً كثيرة فى تشريح الأبدان ومنافع الأعضاء وغير ذلك. ومن مصنفاته «المنصورى» فى عشرة مجلدات، ذكر فى آخره الصفات التى يجب على الطبيب أن يكون حاصلا عليها، والقوانين التى يجب عليه السلوك بموجبها. وندد بالمحترفين بصناعة الطب كما فعل بقراط وجالينوس من قبل. وهذا الكتاب بلغ من الشهرة فى أوربا فى القرن الوسطى ما لم يبلغه كتاب آخر، حتى أن الملك «بوليس» الحادى عشر أمر بأن لا يعتمد إلا عليه فى تدريس علم الطب فى مدرسة باريس. وسماه «المنصورى» لأنه جعله تقدمته إلى منصور بن نوح السامانى أمير خراسان حفيد الخليفة المعتصم. ومن بديع مصنفاته رسالة فى وصف «الجدرى» والحصبة، عنى بطبعها فى بيروت الأستاذ كرنيليوس فانديك. قيل إن رازى أصيب فى شيخوخته بالماء الأزرق فجاءه جراح ليقدح عينه، فسأله كم هى طبقات العين ورطوباتها فلم يحر جوابا. فقال خير لى أن أبقى أعمى من أن يقدح عينى جاهل، وصرفه. وتوفى سنة ٩٣٢ م (٣١١ﻫ).

ومن كلامه «الحكيم برايه متلف». ومنه «يجب على الطبيب أن يوهم العليل بالصحة وإن كان غير واثق بها». وقال «الأطباء الأحداث الذين لا تجربة لهم قتالون». وقال «يجب على المريض أن يقتصر على طبيب يثق به». وقال «إذا استطاع الطبيب أن يعالج المرضى بالأغذية دون الأدوية فقد وافقه السعادة». وقال «إذا كان الطبيب حاذقا والصيدلى صادقا والمريض موافقا فما أقل لبث العلة».

وجاء بعد الرازى على بن العباس المجوسى الأهوازى المعروف بالملكى، تلميذ أبى ماهر. وكان بعد الرازى بنحو ٥٠ سنة وهو مثله عجمى. صنف كتاب كامل الصناعة لعضد الدولة بن بويه الديلمى فى ٢٠ مجلداً، تحدى به جالينوس. وكان إماما بالعلم والعمل، وبعضهم يفضله على ابن سينا وترجم مصنفه إلى اللاتينية وطبع سنة ١٤٩٢ م. ومما يؤثر عنه قوله «يجب على الأطباء الأحداث أن

يتمرنوا على العمل فى المارستان لأننى استفدت كثيرا بما قمت به من التجارب».

ونبغ ابن سينا فى القرن العاشر وكان من تلامذة مدرسة بغداد وهو أبوالعلى الحسين بن عبدالله بن حسين بن على بن سينا، ويعرف بالشيخ الرئيس. ولد فى بخارا سنة ٣٧٠هـ. وتوفى بالاسهال فى همذان سنة ٤٢٨هـ وكان بارعا فى الطب والفلسفة والطبيعيات والمنطق والرياضيات والفقه، وأتقن اقليدس والمجسطى وفاق فى علم الطب أهل زمانه، ثم اتصل بخدمة نوح بن منصور السامانى وسأله أن يمكنه من الدخول إلى خزانة كتبه. فأذن له، فرأى فيها شيئا من كتب الأوائل فقرأها وأفاد منها. وتقلد الوزارة لشمس الدولة. ومؤلفاته كثيرة، منها كتاب الشفاء وكتاب اللواحق وكتاب الحاصل والمحصول على نحو ٢٠ مجلدا، وكتاب البر والاثم مجلدان، وكتاب الانصاف جمع فيه كتب أرسطو ٢٠ مجلدا، وكتاب لسان العرب فى اللغة. قال بعضهم لم يؤلف فى اللغة مثله. وكتاب المبدأ والمعاد وكتاب الارشادات. وكتاب التنبيهات وكتاب الحدود، وكتاب عين الحكمة، والموجز فى المنطق، وكتاب تقاسيم العلوم والحكمة. وله المدخل إلى علم الموسيقى، ومقالة فى الأجرام العلوية، ومقالة فى الرصد، وكتاب تدبير النفس، وشرح كتاب النفس لأرسطو، وكتاب الملح فى النحو، ورسالة فى الزهد والفضيلة، على أنه لم يكن زاهدا كما يعلم من تاريخ حياته.

ويحكى أن صاحبا له لامه على إسرافه على نفسه، فأجابه إننى أحب الدنيا قصيرة عريضة ولا أحبها طويلة ضيقة. وله كتاب تعبير الرؤيا، ورسالة فى الكيمياء، ورسالة فى القضاء والقدر، ورسالة فى مخارج الحروف، وله كتاب القولنج، وكتاب الأدوية القلبية، ورسالة فى خط الاستواء، ومقالة فى حد الجسم، وغير ذلك فى الأصول والفروع وفى علم الحديث. وله نظم رائق منه قوله:

عدوك من صديقك مستفاد ٭ فلا تستكثرن من الصحاب

لأن السقم أكثر ما تراه ٭ يكون من الطعام أو الشراب

وله فى علم النفس قصيدة بديعة شرحها بعض العلماء قال فى مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ٭ ورقاء ذات تعزز وتمنع

وله الأرجوزة المشهورة فى علم الطب وعمله، قال فيها الامام مروان بن زهر: «إنها محيطة بجميع كليات الطب وأنها أفضل من كتب كثيرة». وقد شرحها كثير من العلماء، منهم الفيلسوف ابن رشد والعلامة الشيرازى. وأحسن كتاب ألفه «القانون» وهو مشهور، بقى ستة قرون معولا عليه فى علم الطب حتى عند الأوربيين الذين ترجموه إلى لغاتهم وكانو يتعلمونه فى مدارسهم وطبعوه سنة ١٤٧٦ وذلك بعد اختراع آلة الطباعة بنحو ٣٠ سنة. وإذا عرفت ما تقدم لم تستغرب قولهم «كان الطب معدوما فأوجده بقراط، وكان ميتا فأحياه جالينوس، وكان متفرقا فجمعه الرازى، وكان ناقصا فكمله ابن سينا.

ومن فلاسفة العرب لذلك العهد الفارابى وهو محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان من فاراب صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى، أخذ عنه الرئيس ابن سينا. فطاف البلاد وقال إنى أعرف أكثر من سبعين لسانا. توفى فى دمشق سنة ٣٣٩ ھ.

ومنهم الامام الأستاذ موفق الدين أبو محمد بن عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن على البغدادى، عرف بابن اللباد. كان جالينوس الزمان وبقراط الوقت، برع فى اللغة العربية والفلسفة وأصول الطب وفروعه، وكان كثير العناية بكتب أرسطو. وصنف مأية وثمانين مصنفاً ورد على ابن سينا ردا شنيعا. توفى سنة ٦٢٦ ھ — ١٢٣٠ م.

ومنهم ابن أبى صادق عبدالرحمن بن على النيسابورى برع فى العلوم الطبية

ـن من تلامذة الرئيس ابن سينا، توفى سنة ٤٥٩ هـ.

ومنهم ابن نفيس على ابن أبى الحزم القرشى شيخ الأطباء فى عصره وإمامهم، ـ فى الطب وكان يملى ويدرس ويصنف فى المجلس الواحد. وصنف كتاب ـمل وصنف المهذب فى صناعة الكحل (أمراض العيون) ولم يسبق إلى مثله. ـ سنة ١٢٨٧.

ومنهم أبو الفرج يعقوب بن إسحاق القف من نصارى الكرك، كان حكيما ـضيا، برع فى الطب واشتهر بالجراحة وخدم فى قلعة عجلون ثم فى قلعة دمشق، ـ مصنفاته كتاب الشافى فى الطب وكتاب شرح كليات قانون ابن سينا فى ٦ ـات وكتاب شرح فصول بقراط مجلدان، وهو كاف للدلالة على براعته ودقة وصحة اطلاعه وصحة نقده. ومن مصنفاته كتاب العمدة فى صناعة الجراح، ٢٠ مقالة ذكر فيه جميع ما يحتاج إليه الجراح. وله مؤلفات أخرى. توفى ١٢٨٤.

ومنهم ابن أبى أصيبعة، صاحب عيون الأنباء فى تاريخ الأطباء. ولد فى ـق سنة ١٢٠٣ وتوفى فيها سنة ١٢٦٩ م.

واشتهر فى ذلك القرن على بن عمر كان كحالا مصريا وكانت أمراض العيون مصر كثيرة كما هى الآن.

ومن مشاهير علماء اليهود اليمونى وكان ميالا إلى الفلسفة أكثر من الطب جاء أسبانيا إلى مصر وتوفى ١٢٠٤. وألف كتبه باللغة العربية.

وفى تلك القرون حملت مصابيح الحكمة من مدينة بغداد إلى سائر المدن ـسلامية، فلم تخل مدينة من مدرسة للطب ومارستان لتطبيب المرضى ومكتبة ـكاتب تشتمل على ألوف الألوف من الكتب الجليلة فى جميع العلوم والفنون. ـشئنا استقصاء ما ذكره المؤرخون عن بناء المدارس وبيوت المرضى والمكاتب

لطال بنا المجال، فنقتصر على ذكر شيء من ذلك للدلالة على ما كان عليه ملوك الاسلام من العناية بالأمة والنظر فى مصالحها. وسعادتها وما أدى إليه الاهمال من ضياع هذه الكنوز النفيسة ليعتبر من ألقى السمع وهو شهيد.

فقد ذكروا أن نورالدين بن الشهيد أسر بعض ملوك الافرنج وقصد قتله ففدى نفسه بتسليم خمسة قلاع وخمسماية ألف دينار أنفقها نورالدين كلها على تشييد مارستانه فى دمشق.

وحدث أن الملك المنصور لما توجه وهو أمير إلى غزوة الروم فى أيام الظاهر بيبرس سنة ٦٧٥ هـ أصابه قولنج عظيم بدمشق، فعالجه الأطباء بأدوية أخذت من مارستان نورالدين الشهيد، فبرأ وركب حتى شاهد البيمارستان، فأعجب به ونذر إن آتاه الله الملك أن يبنى مارستانا. فلما تسلط بنى مارستانه الكبير المعروف «بالمنصورى». وأفرد لكل طائفة من المرضى موضعا فيه، فجعل عنابر المارستان الأربعة للمرضى بالحميات ونحوها، وأفرد قاعدة الرمدى وقاعة للجرحى وقاعة لمن به إسهال وقاعة للنساء، ومكانا للمبرودين ينقسم إلى قسمين قسم للرجال وقسم للنساء. وجعل الماء يجرى فى جميع هذه الأماكن، وأفرد مكانا لطبخ الطعام والأشربة والأدوية، ومكانا لتركيب المعاجين والأكحال والشيافات، ومكانا يجلس فيه رئيس الأطباء لالقاء درس الطب. وجعله سبيلا لكل من يرد عليه من غنى وفقير.

أما المارستان العتيق فقد بناه صلاح الدين يوسف بن أيوب واستخدم له أطباء وجراحين وخداماً وجد الناس فيه شفاء من الأمراض العويصة ونفعا. وكذلك بمصر أمر بفتح مارستانها القديم. وأول بيمارستان بنى فى مصر بعد الفتح أنشاه أحمد بن طولون وأنفق على بنائه ستين ألف دينار. (دعوة الأطباء صفحة ١٣٩).

الطب العربي فى الغرب

ولم يكن الشرق وحده مطلع شموس المعارف والحكمة ومجلى أنوار فلاسفة العرب، فقد كان للغرب من ذلك الحظ الأوفر على عهد الخلفاء الامويين. وقد أنشأ حكم بن هشام فى قرطبة ندوة علمية كان العلماء يتقاطرون إليها من جميع الأمصار كما كانوا يتقاطرون إلى الندوة العلمية التى أنشأها مأمون فى بغداد، وأرسل الوفود إلى جميع الجهات واشترى الكتب ونسخها، فجمع مكتبة كانت فى القرن العاشر تاجا على مفرق العرب ووسعت ستمائة ألف مجلد، وكان برنامجها فى ٤٤ مجلداً. وقال بعضهم إنها كانت تشتمل على ٢٨٤٠٠٠ مجلد، وهو مقدار يرى المتأمل فيه عظمة الدولة العربية فى الأندلس وشدة عنايتها برفع منار العلم، إذ لم تكن الطباعة معروفة وطريقة استحصال الكتب لم تكن سهلة كما فى هذه الأيام. ومما امتازت به قرطبة أيضا مدرستها الجامعة التى كان يؤمها طلاب العلم والحكمة من جميع الأمصار، وقد تعلم فيها بعض عظماء الأفرنج، ولما ذاقوا لذة العلم وتبينوا منافعه دفعوا إلى الاقتداء بالعرب. وأنشأ فيها محمد بن على حديقة غناء لأجل درس علم النبات. ومما قيل فى وصف قرطبة:

بأربع فاقت الأقطار قرطبة ٭ وهن قنطرة الوادى وجامعها
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة ٭ والعلم أفضل شىء وهو رابعها

ومما يدل على رواج بضاعة العلم عند العرب فى الأندلس كثرة المدارس الطبية فيها، فقد أنشىء فى أشبيلية مدرسة كبرى نبغ فيه كثير من مشاهير الحكماء. وكان فى طليطلة مدرسة أخرى للطب توهج فيها نور الحكمة. وفى مدينة «مرسية» مدرسة ثالثة لا تقل ثناء عن غيرها من تلك المدارس الظاهرة. وقد امتاز الأندلسيون بالتأنق فى الحضارة والمدنية كما امتاز علماؤهم بالتدقيق فى المباحث الفلسفية واستنباط كثير من المبادئ التى بنيت عليها المكتشفات العلمية التى هى

من مفاخر هذا العصر.

ولا أبالغ إذا قلت إن مبدأ «درون» فى التحويل والارتقاء مأخوذ عن العرب. قال محمد بن أحمد الوراق فى مصنفه المعروف «بالكتبى» فى علم الطبائع، فيما قاله فى الكلام على طبائع القرد «هذا الحيوان عند المتكلمين فى الطبائع مركب من إنسان وبهيمة وهو من تدريج الطبيعة من البهيمية إلى الانسان وهو يحاكى الانسان بصورته وأفعاله». نحن نرى «درون» يدعى بأن جده جراسيموس أول من قال بمبدأ التحول فى الحيوانات، منكرا على «لمرك» الفرنسوى فضل الأسبقية وإنما الفضل للكتبى الذى أوضح هذه الحقيقة بصريح العبارة قبل أن يوجد لمرك وجراسيموس ودرون بقرون.

ومن يتأمل فى كلام عبد الله البكرى صاحب كتاب مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار يتعجب كيف حوم ببصيرته على الآراء الشائعة الآن بعد أن كشف العلامة «بستور» بتجاربه البديعة مبادئ الفساد والتعفن وأوضح حقيقة تولد الجراثيم الوبيلة ومنفعة التلقيح. قال فى الكتاب الثانى عشر من مؤلفه المشار إليه فى الكلام على الهوام والحشرات ما نصه «إذا أوقدت نارا فى وسط غيضة لترى ما يغشى النار من الحشرات بدت لك بصور عجيبة وأشكال غريبة. على أن الخلق الذى يغشى النار يختلف باختلاف المواضع من الغياض والجبال والسهول والبرارى، فان فى كل بقعة من هذه البقاع أشكالا من المخلوقات مخالفة لما فى البقعة الأخرى، وقد خلقت هذه الحشرات من المواد الفاسدة والعفونات الكائنة ليصفو الجو منها ولا يعرض له الفساد الذى هو سبب الوباء وهلاك الحيوان والنبات. ونرى الذباب والديدان فى دكان القصاب والسماك ولا نراها فى دكان البزاز والحداد، فهى تمتص العفونات وتتغذى بها فيصفو الهواء منها ويسلم من الوباء، وجعل صغارها مأكولا لكبارها وإلا ملأت وجه الأرض منها».

إلى أن قال :

« وأعجب ما فى هـذا النوع أن كل ما جعل سببا لضرر حيوان جعل لحمه دفعا لذلك الضرر. فان الأطباء الأقدمين وجدوا فى لحم الحية قوة تقاوم السموم فأدخلوا لحمها فى الترياق. والتجربة دلت على أن من لدغته العقرب يقتلها ويطلى موضع اللدغ برطوبة بدنها فان الألم يسكن فى الحال ».

والكتاب المذكور يشتمل على كثير من صور النباتات بألوانها الطبيعية، فهو من الآثار القديمة الباقية إلى الآن للدلالة على فضل العرب. ويظهر أن مؤلفه متأخر عن ابن البيطار العشاب لأنه يعتمد عليه كثيرا فى النقل.

ومن فلاسفة العرب فى الأندلس أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى المتوفى سنة ١٠١٣، وهو أول طبيب طبعت مؤلفاته مترجمة إلى اللاتينية فى مدينة البندقية. ألف كتاب التصريف فى ٣٠ مجلدا. وقد مدح العلامة هلر مؤلفه المذكور، ولا سيما الكتاب الأول منه فى المادة الطبية لأنه لم يتخذ طريقة غيره بالنقل بل اعتمد على نفسه فى تحرى الحقائق. وله كتاب القياس والتجربة. وهذا الكتاب من أبدع كتب الطب القديم، يشتمل القسم الذى يبحث فيه عن الجراحة على سور الكسور والخلع والآلات الجراحية.

ومنهم ابن وافد أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن وافد اللخمى من طليطلة، برع فى الطب والفلسفة، وكان مولعا بدرس مصنفات أرسطو وجالينوس وكان يعول فى العلاج على الأدوية البسيطة. وله مؤلفات كثيرة ضمنها مقالات ديسقوريدس وجالينوس. توفى سنة ١٠٧٤.

وكان فى الأندلس أبناء زهر بمثابة أبناء بختيشوع وحنين وماسويه فى بغداد، وأشهرهم أبو مروان عبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر الايادى الأشبيلى

صاحب كتاب التيسير، أخذ الطب عن أبيه وجده وكان يتحدى جالينوس إلا أنه كثيرا ما عقب عليه ورد على ما تراآى له من مظان الشبهات فيه. كان حاذقا محققا مدققا ذا منزلة رفيعة. ويظهر أنه لم يطبب كسائر أطباء زمانه بل كان يستشار فى الأمور المهمة.

ومن حكاياتهم عنه أن المهدى لما أخذ بلاد المغرب قربه وأكرمه وأتحفه بالعطايا. ومما عمل له أنه أخذ أدوية مسهلة نقعها وسقى بمائها كرمة فحملت عنبا فأحمى الخلفية وأعطاه عنقودا منها فأكل منها عشر حبات فقال له يكفيك تقوم عشرة مجالس لأنك أكلت عشر حبات فكان كما قال، فتزايدت قيمته عنده وعطاياه. قال الشيرازى: وفى زمانه وصل القانون إلى المغرب فلم يعجبه وصار يقطعه ويضربه الأدوية. وهو أستاذ ابن رشد توفى وعمره ٩٢ سنة فى أشبيلية سنة ٥٩٥ هـ — ١١٦٢ م.

وكان ابن رشد يؤثر الفلسفة على الطب وهو الامام أبو الوليد محمد بن محمد القرطبى كان أبوه قاضى قضاة الأندلس فرباه على حب الفضيلة والعلم فبرع فى الفقة وفى الحديث وفى الجدل وفى معرفة مذاهب المتقدمين ودرس الرياضيات والطبيعيات والطب ثم صار مدرسا للفلسفة والفقه والطب فى مدرسة قرطبة وكان أبى النفس عيوفا للمحاباة، عرض مرة بالخليفة من مخالفة الناس إلا اليهود ورمى بالزندقة فحجزت أملاكه وهاج الشعب عليه فهرب إلى فاس ولكنه ضبط فيها وأكره على الوقوف صاغرا بباب الجامع ليبصق المارون عليه، ثم عاد إلى قرطبة يجر ذيول الشقاء وبعد ذلك دعاه يعقوب المنصور سلطان مراكش فحسنت حاله واسترد ما فقده وتوفى سنة ٥٩٩ هـ — ١١٩٨ م. ألف كتبا كثيرة منها كتاب الكليات فى عدة مجلدات شرح به فلسفة أرسطو وله شرح أرجوزة ابن سينا.

وآخر جهابذة الطب فى الأندلس الامام المدقق أبو محمد عبد الله بن صالح

المعروف بابن بيطار، ولد فى مالقة فى نهاية القرن الثانى عشر وسافر فى مشارق الأرض ومغاربها ليرى النبات فى موضعه ويتحقق صفاته بالعيان منكبا عن خطة التحدى والتقليد. ومن طالع كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية تبين ما كان عليه من ذكاء النفس وكثرة الحفظ وصحة النقد وسعة المعرفة لم يترك هفوة اطلع عليها فى المتقدمين إلا نبه عليها. توفى فى دمشق ٦٤٦ هـ — ١٢٨٤ م.

هؤلاء هم أشهر حكماء العرب الذين اهتدى الأوربيون بهداهم واقتفوا آثارهم. وأول شعاع من نور العلم ضاءت بهم آفاقهم إنما انعكس عليهم من العرب مجاوريهم فى الأندلس أو مخالطيهم فى حروبهم معهم ولا سيما الحروب الصليبية فتعلموا فلسفة أرسطو من مؤلفات ابن رشد وهندسة أقليدس من ترجمات الحجاج بن مطر وإسحاق بن حنين وثابت بن قرة والطب البقراطى من قانون ابن سينا ومصنفات الرازى والكيمياء من جابر بن حيان والنبات من ابن البيطار والرياضيات والطبيعيات والتنجيم من ترجمة المجسطى ومصنفات العرب الكثيرة. وكانت مدارس الأندلس ولا سيما قرطبة محط رحالهم فى طلب العلم وأول من علم فى مدارسهم أساتذة تلقوا العلوم من العرب كما يعلم من تاريخ مدرسة سلرنا فى إيطاليا، وهى أقدم مدرسة فى أوربا ولم يكن مسموحا للنساء عندهم أن يتعلمن حتى القراءة البسيطة والكتابة وكان التعليم بوجه العموم موكولا إلى خدمة الدين وبقى كذلك فى فرنسا إلى بداية القرن الماضى. فلم يتقرر فيها نظام المعارف العمومية إلا بعد الثورة التى ثل بها عرش الاستبداد وتحررت العقول من ربقة الاستعباد.

وهذه لغاتهم تشهد عليهم كما يشهد التاريخ وعقلاؤهم يقرون بأن العرب كانوا أساتذتهم. فلفظة «الجبر»[1] دليل على أنهم أخذوا هذا العلم من العرب و«الكيمياء»[2] تدل أيضا على أنهم اعتمدوا على المؤلفات العربية فى هذا الفن بعد أن أمر

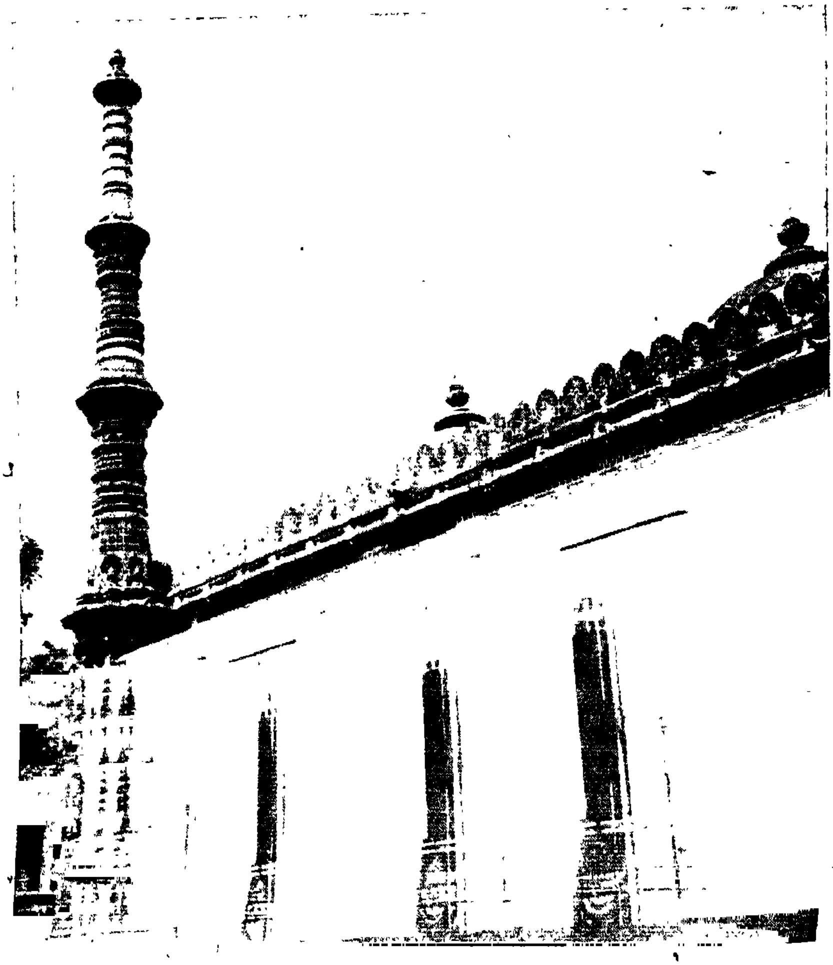
1 Algebre 2 Alchinie

الامبراطور فردريك الثانى بترجمة الكتب العربية بعد الحروب الصليبية.
و«الصفر»[١] دليل على أنهم لم يكونوا يعرفون الأرقام، وهم حتى الآن يسمونها بالأرقام العربية. وصورها الافرنجية هى نفس الصور التى استعملها العرب قديما. وأكثر الأسماء فى علم الهيئة عربية «كالعنكبوت»[٢] و«الدبران»[٣] و«الطير»[٤] و«الغول»[٥] و«الرجل»[٦] و«النظير»[٧]. ومما أخذوا عنهم فى الملاحة «أميرال»[٨] و«الأسطول» مأخوذة من الايطالية فى القرن الخامس عشر وكان يلفظونها «أسطيل»[٩]. وفى التشريح «الصافن»[١٠] وفى الكيمياء «الأنبيق»[١١] و«الاكسير»[١٢] و«ألقلى»[١٣] وفى المواد الطبية «الترياق»[١٤] و«الكحل»[١٥] و«الشراب»[١٦] و«الجلاب»[١٧] و«الرب»[١٨] و«اللعوق»[١٩] و«البادزهر»[٢٠] و«التمرهندى»[٢١] و«السنا»[٢٢] و«النفط»[٢٣] و«الكمون»[٢٤] و«الانيسون»[٢٥] و«الكراويا»[٢٦] وغير ذلك مما يطول الكلام عليه ولا غرابة فى ذلك، فهم إنما تعلموا فى مدارس العرب ونقلوا كتب العرب إلى لغاتهم وطبعوها قبل أن يعتنوا بطبع غيرها من الكتب لأنهم اعتمدوا عليها فى التدريس والتعليم. ولا يخفى أن آلة الطباعة اخترعها يوحنا عوتنبرج سنة ١٤٤٥م. وأول كتاب طبع بها مترجما إلى اللغة اللاتينية وهو كتاب التصريف للامام أبى القاسم الزهراوى وذلك فى المدينة البندقية سنة ١٤٧١م ثم طبع قانون ابن سينا سنة ١٤٧٦م. وبعد ذلك طبعت مؤلفات الرازى سنة ١٤٨١م ثم كليات ابن رشد سنة ١٤٨٢-١٤٨٣، ثم طبع تصنيف على بن عباس الأهوازى المعروف بالملكى سنة ١٤٩٢م مع أن مصنف شلشيوس إنما طبع سنة ١٤٧٨م. ومصنفات

1 Chifre 2 Alaucabuth 3 Aldebaran 4 Althair 5 Alghol 6 Rigel
7 Nadir 8 Amiral 9 Estiele 10 Safene 11 Alambic 12 Elixir
13 Alcali 14 Thheriaq 15 ALCOHOL وتكتب لفظة «كحل» «الكحول» أو «الكؤول».
16 Sirop 17 Julep 18 Rob 19 Looch 20 Bezoard 21 Tamarin
22 Sene 23 Naphte 24 Cumin 25 Anis 26 Carvi

جالينوس طبعت سنة ١٤٨٠م وهي السنة التي طبعت فيها مؤلفات الرازي.

— يتبع —



مسجد راني سبري — أحمدآباد

الهنـد فى ماضيها ومستقبلها

نظم المجلس المحاضرات التذكارية السنوية تخليداً لذكرى الفقيد مولانا أبوالكلام آزاد، وفيما يلى أول هذه المحاضرات ألقاها رئيس الوزراء الجمهورية الهندية سنة ١٩٥٨. وألقى البروفيسور «همايون كبير» وزير الشؤون الثقافية والأبحاث العلمية ورئيس مجلس الهند للروابط الثقافية أولا كلمة قصيرة دعا فيها رئيس الوزراء إلى إلقاء حديثه القيم فقال:

سيداتى وسادتى:

إننى إذ أتوجه بالدعوة إلى المستر «نهرو» لالقاء الكلمة الافتتاحية لسلسلة المحاضرات التى نظمها المجلس الهندى للروابط الثقافيـة. لا يسعنى إلا أن أنوه بالخدمات الجليلة التى أسداها الفقيد «أبوالكلام آزاد» إلى مختلف نواحى الحياة والآداب الهندية. ولقد اكتسب المرحوم منذ حداثته شهرة واسعة كأديب مؤلف وعالم من العلماء الراسخين فى الشؤون الدينية. على أن صفاته الممتازة التى مكنته أن يبلغ هذا الشأو يحتل تلك المكانة وأن يحقق كل ما حققه، لم تساعده على قصر جهوده طويلا على الميادين العلمية. ذلك أن ما كان يتحلى به من نزعة للاستقصاء الحر وميل لتحرى الحقيقة، دفعته إلى الانضمام إلى الحركة السياسية. لقد تبنى مولانا «آزاد» قضية بلاده وأخذ يدافع عن استقلالها وحريتها وهو فى سن العشرين. كان ذلك نتيجة لاقتناعه بأن الفرد لن يتمكن من أن ينمو نموا كاملا صحيحا إلا فى جو مفعم بالحرية. وقد شرفه الشعب الهندى بانتخابه رئيسا لحزب المؤتمر الوطنى الهندى وهو ما زال فى الخمسة والثلاثين من عمره. ولما اشتدت الحركة الوطنية وتعاظمت فيما بعد، ودخلت فى مراحلها الدقيقة، تولى

مولانا توجيه مقدرات حزب المؤتمر لمدة ست سنوات حالكة. وقد شغل منصب رياسة المؤتمر خلال النضال الذى نظم عام ١٩٤٢ م، وخلال المفاوضات التى دارت ما بين ساسة الهند من ناحية وبين «السيرستافورد كريبس» واللورد «وافل» والبعثة الوزارية البريطانية من ناحية أخرى.

والواقع أن حب الحرية الذى كان يعمر قلبه هو الذى حوله من عالم وأديب إلى مناضل باسل، وكذلك فان تعشقه للحرية هو الذى حمله على المناداة بتطبيق المبادئ التقدمية والمنطقية على الحياة الهندية فى مختلف نواحيها. وكان معالجته للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والخلقية والدينية تقوم على أساس التجرد والنزاهة، كما أن الحرية والمساواة كانت بمثابة مشعل ينير السبيل أمامه، وكم سعى جاهداً لتحقيقها للشعب الهندى على اختلافات طبقاته ودياناته ولغاته.

ولعل أهم ما ينفرد به من صفات هو الوضوح التام الذى يلازم تفكيره وما يتسم به إحكامه من الاتزان والوزانة، وقد آتاه الله تلك القوة التى تمكنه من النفاذ إلى صميم الموضوع وجوهره، وإهمال الغث التافـه منه. وإلى جانب هذه السجية التى كانت يتحلى بها من نفاذ إلى جوهر الأمور، فقد كان طيب الله ثراه ينعم برأسمال الفرض والعدل والانصاف، ولم يعرف عنه قط أنه اتخذ أو تعصب إلى وجهة نظره، فقد حرص دائما أبداً أن يأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر الذين يختلفون معه فى الرأى، وما كان يسمح لمقته أوحبه لشخص أن يؤثر على أحكامه. وكان لما يتحلى به من تجرد فكرى واستعداد وميله لوزن الأمور من نواحيها المتعددة أن أضفى قيمة وأهمية على ما صدر عنه من أحكام أو قرارات.

إن مولانا «آزاد» العالم أولا وآخرا اضطرته الظروف إلى الانزلاق إلى مهمه السياسة. ولعل ما يثبت لنا علمه الجم وأدبه الوافر ما عرف عنه من نفور ومقت للدعاية وحب الظهور، والمعروف عن الزعماء السياسيين سواء فى الهند

والبـــلدان الأخرى أنهم يستمدون قوتهم ونفوذهم من شعبيتهم، إلا أن مولانا «آزاد» كان على العكس، إذ أنه اختار العزلة وآثر الانزواء والتفرغ لدراساته على الشعبية السياسية، وإن طبيعته النزيهة الحية وميله إلى العزلة والانزواء ما حببه أكثر فأكثر إلى نفوس الشعب الهندى.

ولعل الاحترام والأسى العميق اللذين شيعه بهما الشعب الهنـدى إلى مقره الأخير لا يضارعه ما أبداه الشعب الهندى عند استشهاد المهاتما «غاندى».

ولم يفقد المجلس الهندى للروابط الثقافية لفقدانه رئيسه المؤسس فحسب، بل موجهه وملهم نشاطه منذ تأسيسه. واحتراما وتقـديرا لذكراه الغالية، فقـد قرر المجلس تنظيم سلسلة من المحاضرات، وتعرف بمحاضرات ذكرى «آزاد». وتحقيقا لهـذا الغرض فقد وجهت الدعوة إلى نفر من كبار العلماء فى الهند والخارج ليتحاضروا فى مواضيع تتصل بخير الانسانية وتقدمها على أضواء التطورات فى الهند.

وامتاز مولانا «آزاد» بانسانيته التى شملت كل ناحية من نواحى الفكر والشعور والتصرف البشرى. ويأمل المجلس أن تكون هـذه المحاضرات ذات فائدة جليلة فى تقرير التفـاهم بين الشعوب وتخفيف بعض من حدة التوتر التى تخيم على عالمنا الحاضر.

وما أسعد حظنا لتكرم المستر «نهرو» بالموافقـة على إلقاء الحلقة الأولى من هذه المحاضرات.

ومع أننى أترك لغيرى مهمة التنويه بالمركز السياسى الذى يتبوأه المستر «نهرو» والاشادة به كمؤلف ذى شهرة عالمية، ولـكن لا مندوحة لى أن أشير إلى مزية من مزاياه الهامـة، ألا وهى الاخلاص التام الذى يلازمه كمفكر ومؤلف ورجل أعمال لا أقوال. والمعروف عنه أنه إذ يفكر فى موضوع تملك هذا الموضوع جميع

مشاعره وحفزه بالتالى على التصرف، ويعمل كل ذلك فى سرعة مدهشة. ولطالما أدهشت مثل هذه السرعة أصحاب التفكير البطىء وأثارتهم ولكنها تقيم البرهان على صدقه وإخلاصه، سيما وأنها لا تفسح مجالا للتردد وإعادة التفكير، وبعبارة أخرى فان الاختيار والتعبير بالنسبة إلى المستر «نهرو» صفتان متلازمتان وتتفاعلان فى آن واحد.

وغير خاف أن الصدق والاخلاص يساعدان على تنسيق الشخصية، وهذا، لعمرى، هو السر فى قوة المستر «نهرو» ومرونته، إن المدة التى يقضيها الانسان فى السجن هى تجربة ومحك لشخصيته لا بقدر ما يتعرض إليه من آلام جسمانية، بل بقدر ما يتعرض إليه اتزانه الفكرى من ضغط وإرهاق. فالمعروف أن السجين بحكم انقطاعه من ممارسته نشاطه العادى وحرمانه من فرص الاتصال بأصدقائه وأحبابه يفرغ ويخلو إلى مشاعره وأفكاره وإرادته، فالغل من نشاط الفرد تحت الضغط والاكراه يعرضه إلى إرهاق شديد تكون نسبته بنسبة الأول ما يتوفر عنده من حيوية ونشاط.

وهذا ما يفسر لنا انهيار الاعصاب إذا لم يكن الانحطاط المعنوى الذى يعترى كثيرا من زعماء السياسية، بحكم تعرضهم إلى السجن. أما المستر «نهرو» فقد أمضى مدة سجنه دون أن يعانى شيئاً من هذا كله. فقد خاض هذه المعركة، وخرج منها سليما حصيناً، وما كان له أن يحتفظ بكيانه المعنوى والجسمانى إلا بفضل ما وفق إليه من إيجاد تنسيق بين الأفكار والخيال والارادة التى تكمن فى شخصيته. وعندما حرم المستر نهرو، بحكم سجنه، من الانطلاق والتعبير عن نفسها سواء كان بالحركة أو التصرف فقد سخر خياله لتحويل حياته العاطفية وجعلها لا تقل عن حقيقة واقعية عن النواحى الأخرى من حياته.

إن حساسية الفنان تتجلى لنا فى جميع تصريحات المستر «نهرو» وتصرفاته

السياسية، والمعروف أن الفنانين يمتازون بطبيعتهم الحية القوية، ونزوعهم إلى الانطواء، ومع ذلك فقد عوضتهم القوانين النفسانية عن ذلك بنزعة فطرية بفرض إنتاجهم الفكرى والعاطفى على إخوانهم وأقرانهم، وهم عادة قانعون بالتعبير عما يجيش فى صدورهم تحت تأثير العوامل المثيرة التى تحيط بهم، إما ببيت من قصيدة أو كلام منثور، أو لوحات مرسومة، وأحيانا ما يأخذ تفاعلهم شكلا عنيفاً، فلا يكتفون بالوقوف عند حدود التعبير، بل يقتحمون ميدان الحياة العامة، ويعملون على تغيير معالم البيئة التى ولدوا فيها، وفى ظل هذه الحالة تندمج روح الفنان بروح المناضل السياسى. على أنه رغما عن هذا الاندماج فان حساسية الفنان وخصائصه لا تفارقه، حتى فى أحلك ساعات نضاله وجهاده السياسى، ولم يمن علينا التاريخ بمثال رائع للفنان الذى يخوض الحياة العامة كما فعل بالنسبة إلى المستر نهرو.

إن العظمة والتفوق فى أى ميدان من الميادين تحمل فى طياتها من التناقض. وعندنا أن اجتماع الأضداد هو الذى يكسب العبقرية ثروة على ثروة وتعقيداً على تعقيد، فليس من المستغرب، والحالة هذه، أن المستر نهرو على نفس النحو، الذى تتوفر له صفات العالم فلقد درج على تطبيق مبدأ التجرد والنزاهة العلمية على جميع دراساته وتحليلاته سواء كان فيما يتصل بالأفراد أم الشؤون. وقد أبت عليه روحه النقادة المتحرية أن يتعصب أو ينحاز إلى وجهة نظر واحدة، وإذا ما حدث وحمله هذا أحيانا على التردد والمضى فى الشوط حتى النهاية، إلا أنه قد أكسبه، سواء فى تفكيره أو كتاباته أو تصرفاته، سعة فى التفكير والتبصر وقسطا عظيماً من الحكمة والاتزان. وهى، لعمرى، الخصائص المميزة لأصحاب التفكير العلمى.

قد تغمرنا طبيعة الكون الفانية بشعور وإدراك للأجل والنهاية المحزنة التى تؤول إليها النفس البشرية، ومع أنه ليس فى وسع نفس حساسة أن تتفادى

هذا الشعور، إلا أن الروح الباسلة تسعى عادة إلى التغلب على الحزن والأسى واليأس باصرارها على احترام كرامة الانسان والدفاع عنها. والزعيم العظيم فى نظرنا هو ذلك الذى يقتحم أبواب الموت دون أن يفقد الأمل قط بانفراج الأزمة وزوال الكربة وبالتالى جنى ثمار جهاده، إن المستر نهرو يبعث فينا إدراكا وتقديرا والمبادئ التى تحض الجلد والشجاعة والاحتمال فى وجه المكاره والموت. إن مؤلفاته وتصرفاته تزخر بهذا المعنى من معانى الكرامة الانسانية. وعندنا إن هذه الوشائج الذهبية التى وثقت العلاقات وأحكمت الروابط بينه وبين مولانا أبوالكلام آزاد، جعلته أسمى رمزا للثقافة الهندية بنواحيها الانسانية الواسعة.

فاذا صح أن الروح الهندية تهدف فى الأساس إلى تكوين وحدة من التباين والاختلاف، فان صحة هذا القول ينطبق لامحالة على بقية العالم، وهذا ما يفضى أهمية خاصة على آراء المستر نهرو حول الهند، حاضرا ومستقبلا، لا بالنسبة إلى أفراد الشعب الهندى الذى حثهم على مجابهة تحديات حركة البعث الجديدة، لكن بالنسبة أيضا إلى النفوس المرهفة الحاسة من نساء ورجال فى جميع أرجاء العالم.

إنه لمن دواعى سرورى حقا أن أدعو المستر نهرو الآن لالقاء المحاضرة الافتتاحيـــة فى سلسلة المحاضرات التى نظمناها إحياء لذكرى مولانا آزاد طيب الله ثراه.»

كلمة المستر نهرو — ١ —

«أرانى مضطرا بادى الرأى بأن أقدم اعتذارى لحضراتكم، فرغما عن قدم صلتى وعهدى بالشؤون العامة وترددى على منصة الحكاية فى الاجتماعات العامة، أعترف بأنى لم أتعود إلقاء محاضرات كالتى دعيت اليوم لالقائها على مسامعكم. وإن مثل هذه المحاضرة خليقة أن تكون علمية موزونة، ويكرس قسط كبير من الوقت لاعدادها وتهيئتها، وعلاوة على قلة خبرتى فى مثل هذه الأمور فقد تعذر على،

والبرلمان منهمك فى منافسة الميزانيــة العامة، ونظرا لنشاطى اليوم بالمعتاد الذى يستهلك كثيرا من وقتى ونظرا لكل الاعتبارات السابقة، أقول تعذر على أن أفى هذا الموضوع حقه.

والواقع أنى ترددت فى قبول هذه المهمة، ولكنى أذعنت لساعة من ساعات الضعف وقبلت القيام بها. وذلك أننى كنت راغبا أن أغتنم فرصة الاحتفال لتخليد ذكرى مولانا أبوالكلام آزاد لتقديم احتراماتى لذكراه الطيبة العزيزة على قلوبنا. ولقد فتنت بالموضوع الذى اقترح على معالجته فى هــذه المحاضرات. ذلك أن حاضر الهند ومستقبلها، طالما تملك أفكارى واستحوذ على مشاعرى. ولكن فى الوقت نفسه اعترانى شىء من الوجل نظرا لحيوية الموضوع من ناحية، ولأنى أجدنى وثيق الارتباط والصلة بالهند الحاضرة بحيث يتعذر على معالجة نزيهة بعيدة عن الهوى، وألتمس من مستمعى الصفح والمغفرة على هـذه المحاولة البكرة التى أقوم بها لأول مرة بالقاء محاضرة من هذا النوع أعدتها تحت ضغط الأعمال وغير ذلك من ظروف غير مواتية.

إن المحاولة لتفهم ووصف الهند فى حاضرها من الأمور التى لا يقدم عليها إلا كل مقدام شجاع، وأما من تسول له نفسه أن يتحدث عن الهند فى مستقبلها، فهو كالمشارف على الوقوع فى منزلق التسرع والشطط.

أجل، لم يعرف فى تاريخ العالم بعد يوم كهذا غدت فيه مهمة التنبؤ بمستقبل أى بلد من بلدان العالم فى مثل هذه الصعوبة، فحوادث العالم تجرى سراعا وعلى مدى يكاد لا يتصوره العقل، وكذلك الانقلابات والتغييرات فانها تلاحق بعضها بعضاً. أما النواحى السطحية للسياسة فتشمل تيارات عميقة لا تحصى، كثيرا ما تثور وتنفجر فتقلب أحوال العالم رأساً على عقب.

إن الهند فى حاضرها ليست وليدة الماضى القريب فحسب، بل وليدة تطورات قرون بعيدة من التاريخ الهندى.

تجمع لنا حصاد من الأفكار والاختبارات والتصرفات، وتراكمت بعضها على بعض وتفاعلت، فهيأتنا وخلقت منا الأمة التى نحن اليوم. وإن ذلك النفر الذى ينتمى إلى جيلى قد صقلتهم سلسلة من الحوادث التى قد لا تتكرر، وذلك أننا لم يتسن لنا أن نتصل بشخصية عظيمة فذة، وزعيم جبار هزنا هزة عنيفة، وقلب حياتنا رأسا على عقب وانتزعنا من روتين الحياة العادية فحسب. ولكننا شاهدنا وساهمنا فى أحداث ذات أهمية تاريخية. ولطالما مرت بنا ساعات رهيبة عصيبة كما شاهدنا ما تحدثه هذه أحيانا من خيبة أمل تقارب اليأس والقنوط. وقد لا يكون هذا صحيحا لأننا نجونا من الانهيارات المعنوية والجسمانية التى تقع عادة أثر ما ينتاب الانسان من توتر عظيم فى أعصابه. ومما ساعدنا على ذلك اعتقادنا بوجود هدف نعمل من أجله، وقيام زعيم هو بمثابة الصخرة الراسية، والمنار الذى يضىء أمامنا السبيل، وظهور حركة استحوذت على مشاعرنا وألبابنا فانتزعت منا أغلى وأحسن ما عندنا. ومع أن هذه الذكريات كانت بغيضة تحز فى النفس، إلا أنها لم تخل أحيانا من نشوة وشعور بأننا نساهم فى أعمال عظيمة ونواكب قافلة الزمن، ولقد تعاونت الأفكار والأعمال لتحدث فينا شعورا بأننا نحيى حياة كاملة، ولعل ما ساعدنا على النجاة، الاعتقاد الذى تملكنا بأننا نؤدى وظائفنا ونقوم بواجباتنا فى الميادين السياسية والخلقية، مزودين بالمبادئ السامية. وما كان للحقد أن ينال منا أو يستنفد قوانا كما يحدث عادة فى المشاحنات والخصومات وعلى الأخص فى النضال القومى.

ومع أن شخصية «المهاتما» كانت دائماً أبداً ماثلة أمام أعيننا مستحوذة على أفكارنا، إلا أنه وجدت بيننا شخصيات أخرى كانت كالعمالقة بين الرجال، وكان

هنـاك نفر كبير من الرجال والسيدات ممن سمت مراتبهم بحكم انضمامهم للقضية الـكبرى، وانطوائهم للعمل تحت لواء عظيم. وكان مولانا «أبوالكلام آزاد» من بين هذا الرهط من قدماء العمالقة الذين اشتهروا بالحنكة والرزانة والحكمة رغما عن حداثـة سنه. ولقد احتل مولانا مكانة مرموقة فى حركتـنا، وكان شخصيته أكثر من أية شخصية خير ممثلة لعمليات التنسيق بين الثقافات المختلفة التى عملت الهند دائما أبدا على تحقيقها. لقد ساعدنا مولانا «آزاد» على التحرر من عفونة القومية الضيقة، كما ساهم فى توسيع آفاقنـا. ومن المستغرب حقا أن نرى هذا العدد الـكبير من الناس، رغما عما يقوم بينهم من اختلاف، يجتمعون فى صف واحد، ويعملون فى ظل هدف مشترك، ويتعاونون ويتضافرون لمدة قرن بأسره.

— ٢ —

ما هى الهند؟ سؤال أشغل تفكيرى، وحاولت بأساليبى المتوافقة، أن أجد له جوابا بالنسبة إلى الهند فى حاضرها ومستقبلها. ولا أخفى عنكم أن المراحل الأولى فى تاريخنـا أثارت إعجابى وتقـديرى، فتاريخنا تاريخ شعب باسل مليء بالقوة والحيوية، نزاع إلى الاستقصاء، ميال إلى تحرى الحقائق بحرية، أقام حتى فى مراحله الأولى المعروفـة أدلة على تمتعه بحضارة مكتملة النضوج قائمة على التسامح، وهو رغما عن إقدامه على الحياة وتقبله لها على علاتها ومحاسنها كان دائما أبدا ينشر كل ما هو أساسى شامل، فأقام وبنى له لغة رائعة هى السنسكرتيـة، وتمكن بفضلها وبفضل فنونها وهندستها المعمارية، أن ينقل رسالته المدويـة إلى أقصى البلدان.

أجل سـيداتى وسادتى! هذا الشعب هو الذى أنتج الأبانيشاد والجيتا وفوق ذلك كله، أنجب المصلح «بوذا».

والواقع أننا قلما نعثر فى التاريخ على لغة لعبت دورا حيويا فى تاريخ أمة أو شعب كما فعلت اللغة السنسكرتية، ولم تكن السنسكرتية أداة للتعبير عن أسمى

الأفكار، وأروع الآداب، ولكنها تحولت إلى أداة قوية لتوحيد البلاد رغما عما كان يسود الأجواء من انقسامات سياسية، وقد تغلغلت «الراماثنا»[1] و«المهابهارتا» إلى النفوس عبر الأجيال المتلاصقة، ولطالما تساءلت متعجبا، ترى ما يكون عليه الشعب الهندى، لو أنه تناسى «بوذا» وأهمل الأوبانيشاد والملاحم المظيمة الأخرى؟ لا مشادة فى أنه كان لاستوصل من شافته واقتلع من جذوره وفقد تلك الخصائص التى لازمته طيلة هذه المدة، وميزته من غيره خلال القرون، ولما كانت الهند التى هى اليوم.

— ٣ —

على أن الانحلال أخذ يدب تدريجيا وبدأت الأفكار تفقد نضارتها، وأصبحت راكدة جامدة كما ضاعت وتوارت حيوية الشباب وقوته، ليقوم على أنقاضها عهد مشؤوم. وبدلا من روح المغامرة التى كانت مسيطرة انكمشت الحياة وأصبحت تسير على الروتين السقيم، وتلاشت الآفاق الواسعة وتوارت وتبخرت أمام الانقسامات الطبيعية والطقوس الاجتماعية والمراسيم الضيقة. رغما عن كل هذا، استطاعت الهند بفضل ما أوتيت من حيوية، أن تمتص التيارات المختلفة من الشعوب التى تسربت إلى أوقيانوسها الزاخر بالبشرية، وما كانت لتنسى تلك المبادئ التى هزتها وهى فى شرخ شبابها وملأ حياتها وقوتها.

ولقد تأثرت الهند تأثراً عظيما بتسرب الاسلام إليها، وتعرضها للغزوات الاسلامية. وجاء على أعقاب هؤلاء دول الغرب الاستعمارية، حاملة فى جعبتها نوعا جديداً من السيطرة والاستعمار، ناقلة معها فى نفس الوقت تأثيرات الأفكار الجديدة الناشئة عن الحضارة الصناعية التى أخذت تظهر وتنمو فى أوربا فى ذلك الوقت. على أن هذا العهد ما لبث أن تمخض عن حصول الهند على استقلالها

1 Ramayan

بعد نضال طويل. وها نحن الآن نواجه المستقبل متقلبين بأعباء الماضى وأثقاله تتطلع بأحلام إلى المستقبل الذى نسعى لبنائه وإقامته وكلنا آمال. إن جميع هذه الأجيال التى مرت لتتمثل اليوم فينا وفى بلدنا الهند، التى نشاهد الآن نمو العلم الذرية وإنتاج القوى الذرية فى أراضيها وهذه العهود المتاخرة التى عرفناها. ويستنتج من كل هذا أن الهند تمثل وتعكس كل قرن أو جيل من أجيالها وأنها تضم بين حدودها أنواعاً وأشتاتا مختلفة متباينة، على أن هــذا التنوع الهائل يعكس فى نفس الوقت الوحدة التى تسنى بفضلها للشعب الهنــدى أن يتكاتفوا ويستمروا عبر القرون والأجيال، رغما عما حل به من النكبات والكوارث. لقد اقتحمنا ميدان العلم والمسائل الفنية ورائدنا فى ذلك تنظيم معارفنا على وجه يمكننا من السيطرة والتغلب على قوى الطبيعة على وجه أكمل. أما الذى يغل من نشاطنا ويحد من تقدمنا فلا يعود إلى فقرنا وتخلفنا عمرانيا، بل يتعدى ذلك إلى أفكارنا وعاداتنا الموروثة، ويقيننا لا مستقبل لنا إلا بالاقبال على الميادين العلمية والفنية، على أن هــذا لا يعنى أن نتجاهل ماضينا وإلا كان مستقبلنا سطحيا أجوف لا معنى حقيقى له.

— ٤ —

وها نحن فى حاضرنا الهائج المضطرب نقف أمام طريقين يتجاذبنا كل منهما، فاما أن نسير إلى الأمام فنقدم نحو مستقبل جديد وإما أن نعود إلى الماضى فنتقهقر. والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو كيف يتسنى لنا القضاء على هــذا الصراع والبناء لصرح للحياة ليسد أغراضنا المادية وفى نفس الوقت يشبع رغائبنا الروحية والعقلية، وما عسانا أن نقدم لشعبنا من الآراء الحديثة أو القديمة التى كيفت وعدلت لملائمة العصر الجديد وكيف يتسنى لنا أن نثير الوعى فى الشعب والتدفق لملائمة العصر الجديد نحو الحركة والنشاط.

ونحن فى الهند لنا مشاكلنا الخاصة علاوة على المشاكل الرئيسية التى نشارك بهـا العالم، وهو العالم الذى أخذ يفقد الاعتقاد فى نفسه رغما عمـا أحرزه من تقدم جبار. ونحن فى الهند منهمكين حالياً فى تأمين تقدمنا الاقتصادى وأمامنا مشاريع السنوات الخمس والمجهود الجبار الرامى لرفع مستوى المعيشة بـين مجموعة الشعب، وجميعها ضرورية لاحراز نوع من التقدم، ولـكن الشك ما يلبث أن يتسرب إلى نفوسنا، ونأخذ بتساؤل! ما إذا كان ما قمنا به يفى بالغرض أو هناك حاجة إلى مزيد. وقد تكون إقامة دولة تعمل على تأمين المنفعة المادية للشعب فكرة تستحق الاهتمام والتنفيذ. وقد لا يستبعد أن تكون سقيمة، ولدينا أمثلة متعددة على المشاكل والصعاب التى قامت فى وجه الدول التى حققت مثل هذه الأهداف صعاب ومتاعب لا يتيسر حلها باحراز تقدم مادى أو حضارة فحسب، ولا مشادة أن الدين يلعب دورا هاما فى سد البعض من حاجيات الطبيعة البشرية الجوهرية، ولـكن هذا النوع من الدين فقد سيطرته ولا يقوى على الصمود أمام التيارات العلمية والمبادئ القائمة على العقل والمنطق. أما ما إذا كان الدين ضرورة من الضرورات أم لا؟ فعندى أن الاعتقاد بمذهب من المذاهب عما يضفى معنى على حياتنا ويحملنا على التماس، ولا مندوحة لنا أن نتوخى هدفا أو غرضا يسمو بنا ويرتفع بنا عن مستوى رغائبنا العادية. سواء كان هذه الرغائب جسمانية أم مادية.

إن الاشتراكية والشيوعية تسعيان وراء تأمين على مثل هذا الهدف أو الغرض، إلا أنهما استنبطتا مبادئ خاصة، وقد أصبح الشيوعيون علماء المتفزيقيا فى عصرنا الحاضر.

ومن عادة كل مجتمع من المجتمعات أن يجد لنفسه توازناً يتحقق أحيانا عن طريق القوة والعنف وأحيانا ما بواسطة محاولة — متعمدة أو غير متعمدة — لتحقيق

الانسجام والتآلف. ومن البديهى أن أى مجتمع بدائى مستقر لا يتغير ولا يتبدل هو مجتمع عفن، كما أن مستواه هو فى النوع الرخيص. أما المجتمع الديناميتى فانه يحدث توترا فى الأفراد والمجموعة على السواء. فان صح هذا القول فان التوتر الحالى الذى يعانيه العالم إنما يعكس قوة ديناميتية جبارة، ومحاولة لتحقيق توازن جديد. وآفاق جديدة للحياة البشرية. وفى هذا ما فيه من عوامل التشجيع لولا الخوف القائم من أن الأسلحة الذرية قد تؤدى إلى القضاء على البشرية.

ومن واجبنا أن نتطلع لمستقبلنا ونعمل من أجله بعزم وإيمان وقوة مع احتفاظنا بتراث الماضى، والانتفاع به. لأننا وإن كنا نسلم بضرورة التغير والتبدل إلا أن عامل الاستمرار ضرورة من الضرورات، ولا مندوحة للمستقبل أن يبنى ويقام على الأسس التى وضعت فى ماضينا وحاضرنا، فاذا ما أنكرنا الماضى وقطعنا كل صلة بيننا وبينه فقد يكون شأننا شأن الذى يحاول أن يحتز نفسه فى الجزر فتزوى حياتنا وتجف. ومن مآثر «المهاتما غاندى» أنه وإن عمل كثائر، إلا أنه تمسك بأهداف التقاليد، ورسخ أقدامه فى التربة الهندية الصميمة، وقد انتقد الكثيرون لما عزى إليه من قبول وإقرار النظريات الاقتصادية البالية، أو لانصرافه لتائيد نوع من النزعات التقليدية والقوى الرجعية. ومع كل ذلك فان من يتتبع ويحلل الخطوط العريضة لتيارات نشاطه، لا مندوحة له أن يلمس ويتأثر بنتائجها الثورية. وسواء إن نظرنا إلى هذا النشاط من نواحيه السياسية أو الاجتماعية فقد نجد صعوبة فى إدراكها لأننا نشأنا وترعرعنا فى أجواء تقاليد الصراع الغربى.

لقد كان «المهاتما» يدرك حق الادراك أن الثورة الحقة هى التى تنبعث من الشعب، وليست التى تكون وليدة نشاط فئة قليلة. تتبوأ مكانة السيادة، كما أنه يدرك جيداً أن الثورة يتحتم فيها أن تكون اجتماعية فى الصميم، لقد سبق «المهاتما»

على المسرح كثيرون من كبار المصلحين الاجتماعيين ممن وفقوا إلى إحداث انقلابات ثانوية، أو وضع ديانة من الديانات، إلا أن «المهاتما» على حد «رام راجيا»[1] قد أحدث انقلابا فى نفوس الملايين من الأسر. دون أن يدرك هؤلاء ويشعروا تماماً بحقيقة ما هو حادث. وقلما استنكر «المهاتما» نظام الطبقات برمته، (مع العلم بأنه فى أواخر أيامه أبدى استنكاره لهذا النظام لحد ما.) وفى إصراره على العمل للنهوض بالطبقة البائسة وطبقة المنبوذين ما يدل على أنه طعن فى نظام الطبقات بمجموعته، كما أنه تعمد هـذا الطعن مدركا كل الادراك للنتائج المترتبة عليه. وقد تمكن بفضل الأساليب السياسة التى اتبعها فى نشاطه السياسى من إحياء الأمل فى نفوس الملايين. وهو لم يحررها من عوامل الخوف والوجل التى كانت مستحوذة عليها فحسب، بل أشع فيها شعوراً بالكرامة والاعتماد على النفس. وإن فيما أبداه المهاتما من اهتمام فى شؤون الطبقات المحرومة والفقيرة، ما غرس فى نفوسنا فكرة العدالة الاجتماعية وحملنا على التفكير بها. وحقق «المهاتما» كل هذا بهدوء وتجرد متفاديا، إلى حد بعيد، الاصطدام. وفوق كل هذا، أكد المهاتما ما للحق والوسائل السلمية من أهمية. فكان الحق بالنسبة إليه قد غدا شرطا من شروط الحياة. وكذلك فان تصرفاته الديناميتية كانت تستمد قوتها من مبدأ الحق هذا. وقد تمكن «المهاتما» بفضل كل هذا أن يحيى فى نفوس أفراد الشعب المبادئ الأساسية التى أكسبت الأمة الهندية فى الماضى ذلك الثراء العظيم. وعلى ذلك فان «المهاتما» وإن كان قد أقام بنائه على الأسس القديمة، إلا أنه وجه هذا البناء ونظمه لخدمة المستقبل. ولم يكن «المهاتما» ليحفل إذا كانت طريق معالجته للشؤون الاقتصادية وغيرها من أساليب تتمشى والأفكار العصرية أم لا. ولم يبال ما إذا كانت أهميتها ذات طابع موقت. على أنه كان

1 Ram Rajia

دائماً أبدا على استعداد لتكييف نفسه مع الظروف شريطة أن تبقى الأسس سليمة.

ولقد أدهشتني حقا قدرته العجيبة على ربط الماضي بالحاضر والمستقبل أيضا. وبفضل هذه الميزة مكن شعبه من التقدم خطوة فخطوة، دونما توقف. واستطاع أن يتفادى إلى حد بعيد وقوع اضطرام. ولعل أهم الدروس التى لقننا إياها وحثنا على تذكرها هى أهمية الوسائل. فالغايات بالنسبة إلى «المهاتما» لم تكن كافية بحد ذاتها لانها تتكيف بتكيف الوسائل التى تؤدى إليها، فلو صح أن هذا المبدأ كان سليما وأن أساليبه العملية كانت صحيحة، أصبح لزاما علينا أن يبنى على الأسس التى وصفها، على أن هذا لايعنى أن نصبح عبيداً لكل ما جاء على لسانه من أقوال ونتقيد بالتصرفات التى بدرت عنه، وقد يكون أن هذه الأقوال وتلك التصرفات كانت فى مرحلة من مراحل حياتنا ملائمة لظروفنا، ثم ما لبثت أن أصبحت اليوم لا تلائمنا فى شيء، ومن ناحية أخرى يترتب علينا أن نكيف أنفسنا مع الظرف، على أن نستمر بالاهتداء بالمبادئ الأساسية.

— ٥ —

وكان الاسلام عند دخوله الهند على شاكلة فتح سياسى قد جر فى أذياله وأحدث صراعا، كما أنه أثر فى البلاد من ناحيتين، ففى حين أن الاسلام شجع نزعة المجتمع الهندوكى وميله إلى الانكماش والانطواء على نفسه أكثر فأكثر، ولكنه من الناحية الأخرى أفعم بيئة الهند بهواء جديد. وحمل إليها أفكارا جديدة، فكان له تأثير منعش. أما المجتمع الهندوكى فى تلك الحقبة، فعلى عكس البوذية، وهو نتاج آخر من نتاج الهند العظيم، فقد تحول إلى نظام مغلق ضيق. وكذلك فان المسلمين الذين قدموا إلى الهند من الخارج حملوا إليها معهم نظامهم المغلق. ولما التقى النظامان المغلقان وجها لوجه، ولم يكن الواحد منهما يملك من القوة ما يمكنه من ابتلاع الآخر وإخضاعه. لأن الانتصار السياسى لايضمن لأصحابه

السيطرة الثقافية أو الدينية أو المعنوية، فلقد كانت التقاليد الهندية القديمة ومعتقداتها على مدى من القوة والرسوخ بحيث تمكنت من مقارنة التأثيرات الجديدة. ولا مشادة أن المسلمين حملوا معهم رسالتهم القوية، ولم يك من السهل امتصاصهم، كما حدث بالنسبة لمن سبقهم من الأمم التى ثقب طريقها إلى الهند، على أنهم بدورهم لم يتمكنوا من تغيير خصائص الشعب الهندى الأساسية. وكانت المشكلة التى جابهتها الهند خلال القرون الوسطى هى الكيفية التى يمكن لهذين النظامين بما تمتازان به من رسوخ، من أن يتعاونا معا. وقد أدرك العقلاء من حكام الهند من أمثال «أكبر الأعظم» وغيرهم أن الأمل الوحيد فى المستقبل هو تأمين نوع من الانسجام والتاليف بينهما.

على أن الفلسفة الهندوكية القديمة ونظرتها إلى الحياة كانت على جانب عظيم من التسامح، رغما عن انقسام الهنادكة إلى طبقات مختلفة وجماعات متعددة. أما المشكلة التى جابهها المسلمون فهى الكيفية التى تمكنهم من العيش مع الآخرين على قدم المساواة. أما فى البلاد الأخرى فان الانتصارات التى أحرزوها بلغت درجة لم يك من الممكن معه مجابهة هذه المشكلة. اصطدم المسلمون بالمسيحة ولم يتمكنوا خلال مئات السنين من التغلب على نفس المشكلة. أما الذى حدث فى الهند فيتلخص فى ذلك التنسيق الذى أخذ يقوم تدريجيا بين المذهبين. على أن هذا التنسيق ما كان أن يتم حتى تعرض إلى مؤثرات أخرى. ذلك أن الدول الغربية التى تقدمت صناعيا وغدت عزيزة قوية أخذت تشعر بتفوقها على الآخرين، وعاشت فى معزل عنهم. وأخذت تنظر بعين الازدراء والاحتقار إلى الشعوب التى تحكمها. ولعل هذه هى الهوة السحيقة التى قامت بين هذه الدول وبين الهنود على نحو لم يشاهد فى الخلافات بين الهنادكة والمسلمين.

ولأول مرة خضعت الهند للحكم الاستعمارى، وكانت حكومتها تدار من بلد

بعيد نأى عن أراضيها. وكان الفاتحون الذين وفدوا على الهنـــد قبل ذلك قد جعلوا من الهنـد موطنا لهم، ولم يتطلعوا إلى غيرها من البلدان. وبعبارة أخرى فقد كانوا فى صميمهم هنودا. على أن القوة الجديدة لم تستند إلى جزوع أو جزور هندية، فأقامت حاجزا منيعا بينها وبين سكان البلاد بغض النظر ما إذا كانوا هنادكة أم ممن ينتمون إلى الطوائف الأخرى.

ومع كل ذلك، فان الأفكار الأوربية الحرة وعمليات التصنيع التى انبثقت عن الثورة الصناعية، بدت تعمل عملها وتحدث تاثيرها فى الحياة العقلية الهندية، وشاهدت البلاد ظهور قومية جديدة أخذت تقاوم الاستعمار وتعمل من أجل الاستقلال، ولكنها متأثرة بالحضارة الصناعية، ولغة الغرب وآدابه. والذى يجب أن لا يغرب عن البال هو أن تأثيرات الغرب اقتصرت على تلك الفئة القليلة من المتنورين. أما مجموعة الشعب فكانت تئن تحت آلام الفقر والفاقة المتزايدين.

ثم جاء «رام موهن روى»[1] عاملا لجاهد فى سبيل تحقيق تنسيق بين الاتجاهات القديمة والحديثة. أما «ويوى كانند»[2] فقد استعاد القوى لأفكار الهندية القديمة، وأضفى عليها صبغة عصرية. وتعاقبت الحركات السياسية والثقافية التى تمخضت بالتالى عن شخصية «المهاتما» وشخصية الشاعر العظيم «رابندرنات طاغور».

وشهدت أوربا صراعا ما بين العلم والمعتقدات التقليدية، ذلك أن فلسفة الكون فى الديانة المسيحية لم تتفق والنظريات العلمية. أما فى الهند فان الأخذ بالأساليب العلمية لم يؤد إلى هـــذا الصراع، وذلك لأن الفلسفة الهندية كان فى ميسوره قبول القوانين العلمية، دون أن تضر إضرارا جوهريا فى نظرياتها، على أن الجهاز الاجتماعى فى الهند أصبح أكثر تضاربا مع الاتجاهات الحديثة.

1 Ram Mohan Roy　　2 Vivekananda

وقد ظهرت فى الهند على نفس النحو الذى ظهرت فى البلدان الأخرى قوتان ، هما القومية والشعور بضرورة تأمين العدالة الاجتماعية ، وأصبحت الاشتراكية والماركسية رمزا لهذا الاتجاه نحو العدالة الاجتماعية ، علاوة عما تضمناه من أسس علمية ، فقد كان لهما تأثير رائع فى مجموعة الشعب . إن الذى هز « ماركس »[1] ودفعه للعمل هى الأحوال المريعة التى سادت أوربا فى المراحل الأولى من الحضارة الصناعية التى قامت فى أوربا القريبة . ولم تكن أوربا فى ذلك الحين قد عرفت النظام الدمقراطى الصحيح للدولة ، ولم يكن فى المستطاع إحداث تغيرات والانقلابات بصورة دستورية . ولذا كانت أعمال العنف الثورية السبيل الوحيد لتحقيق الانقلابات والتغيرات . وكان لامندوحة للماركسية أن تفكر تفكير ثوريا ، لأن هذا التفكير الثورى كان يمثل الروح السائدة فى أوربا ، على أن الدمقراطية السياسية أخذت منذ ذلك الحين تعم وتنتشر حاملة معها إمكانيات إحداث الانقلابات وتحقيقها بصورة سلمية . أضف إلى هذا التقدم العظيم الذى أحرز فى الميادين العلمية والعلوم الفنية الذى جعل الرفاهية فى متناول الجميع . ومن ناحية أخرى ، فان الراسمالية فى الوقت الحاضر تغيرت وتبدلت كثيرا وإن احتفظت بجوهرها ونزعتها نحو الاحتكارية ، طابعها العدوانى الرامى إلى تأمين النفوذ الاقتصادى . وقد وقعت هذه الانقلابات بفضل إقامة الدولة على أسس دمقراطية وتنظيم العمال . وفوق كل ذلك توفر الدوافع الرامية لتحقيق العدالة الاجتماعية وإحراز التقدم فى الميادين العلمية والعلوم الفنية . وها نحن نشاهد اليوم عددا من البلدان الدمقراطية التى تمكنت أن تحقق لشعوبها مستوى عال من الحياة المادية ، كما نشاهد أيضا التقدم العظيم فى الرفاهية المادية والميادين العلمية والفنية الذى حققه الاتحاد السوفياتى فى فترة تكاد تكون قصيرة . أما القول بأن هذا قد تحقق

1 Marks

فى الدرجة الأولى باتباع أساليب القوة والعنف، فلا يستند إلى الصحة فى شىء، ذلك أن أعمال العنف وقعت فى ظلال الأنظمة الأخرى فى العالم. ولسنا نقدر الحقيقة، إذ نقول إنه، نظرا للظروف الخاصة، فان الاتحاد السوفيتى فى تطوراته شاهد مدى أكبر من أعمال العنف والتطهير. وكان زعماء الاتحاد السوفيتى وساسته أشد من غيرهم انتقادا واستنكارا لأعمال العنف التى عرفها البلاد الروسية.

— ٦ —

إن الصراع القائم حاليا بين الدول الغربية والشيوعية، وعلى الاخص الخصومة القائمة بين «أمريكا» والاتحاد السوفيتى، يتحكمان بالشؤون الدولية. ورغما عما يلاحظ من اختلاف وتباين بين الدولتين الهائلتين فهناك أوجه تشابه فى كلتيهما مدهشة، وكل منهما تنعم بحضارة صناعيـــة عظيمة ما تؤمن بقوة الآلة المتزايدة ومقدرتها على حل المشاكل البشريـة، كما أن الشعبين يمتازان بشعورهما الودى وكرمهما وحبهما للسلام. أما الخلاف الحقيقى فهو القائم حاليا بين الدول المتقدمة عمرانيا والأخرى التى ما زالت متخلفة من هذه الناحية. وقد باتت الأخيرة أى الدول المتخلفة عمرانيا تدرك أن السبيل الوحيد لاحراز أى نوع من التقدم أو للتخلص من الآفات المادية، التى تعانيها تتطلب إليها أن تنحو نحوا علميا وصناعيا، وهى جادة فى العمل من أجل تحقيق هذا الهدف رغما عما يعترضها من صعاب وقد أحرزت بعض النجاح. والعادة فى أوربا أن الثورة الصناعية تسبق الثورة السياسية الحقة، بحيث أنها ما تكاد أن تقوم حتى تكون الموارد الاقتصادية قد توفرت لها بفضل الانقلابات الاقتصادية التى سبقها. أما فى «آسيا» فالأمر على العكس فقد كانت الثورات السياسية تسبق الانقلابات الاقتصادية وأتت على أعقابها المطالبة بالاصلاحات الاجتماعية التى لم يك من السهل تحقيقها، نظرا لتأخر البلدان الآسيويـة عمرانيا ولانعدام الموارد الضروريـة. إن المشاكل التى تجابهها

البلدان المتخلفة عمرانيا. تختلف عن المشاكل التى تجابهها البلدان التى تم تصنيعها، وشيدت لنفسها جهازا ضخما للانتاج. ومن الجلى أن البلدان المتخلفة عمرانيا ليس فى وسعها أن تجتاز نفس المراحل الطويلة التى قطعتها «أوربا» و«أمريكا» قبل أن يتحولا إلى بلدين صناعيين ومن ناحية أخرى هناك الضغط الاجتماعى المستمر الذى قد يقلب النظام السياسى رأسا على عقب، إلا إذا أعطى الشعب ما يشبع رغباته. أضف إلى هذا، المتاعب الناشئة عن تزايد عدد السكان السريع، وهى الزيادة التى استنفدت واستهلكت ما حققنا من زيادة فى الانتاج، دون أن تترك مجالا لعمليات الاذخار والاستثمار الضرورية لاحراز مزيد من التقدم، وعلى هذا، أصبحت المشكلة الرئيسية التى تجابهها الدولة المتخلفة عمرانيا والتى تعانى فقرا هى الكيفية التى يمكن معها تامين الفائض الذى يحتاج إليه لاغراض الاستثمار وزيادة الانتاج، وطبيعى أن أى جهد فى هذا السبيل كان بمثابة إضافة أعباء جديدة على كواهل مجموعة الشعب. ومع كل ذلك فان مجموعة الشعب هذه تطالب بتخفيف الأعباء الحالية التى تنوء تحتها.

ومن المستطاع فى مثل هذه الحالات الالتجاء إلى الأساليب القهرية. ولكنا نجد بعد التحليل أن عوامل الاكراه والقسر هذه لن تجدى نفعا مع سواد الشعب، إلا إذا اتفقت مع آمال بالمستقبل. وعلى ذلك، كان من الضرورى فى تامين العوامل الحاضرة بذل جهود أعم وأوسع ورسم الأهداف التى تشيع فيهم روح الأمل بالمستقبل، شريطة أن يكون المستقبل قريب التحقيق، إن كل شىء فى المجتمع الدمقراطى يتوقف على قدرته على إثارة حماس الشعب وحثه على بذل جهود أعظم، إما بتمليله بالآمال أو تزويده بعوامل التشجيع والترغيب وبعث الأمل بتحسين أحواله بصورة تدريجية.

ولعل الهند بين أغلبية البلدان المتخلفة عمرانيا هى أكثرها تقدما. وقد

أحرزت الهند خلال الأعوام الأخيرة القليلة تقدما ملحوظا فى وضع الأسس الضرورية لعمليات التصنيع وتحسين الزراعة والنهوض بالشوؤن التعليمية والصحية. وفوق ذلك كله. أفادت الهند من ميزة أخرى وهى أنها توفرت لها بعض المبادئ والأهداف التى رسمتها ووصفتها الحركة الوطنية التى حققت للبلاد استقلالها.

وما زالت القومية أعظم القوى وأشدها فعالية فى «آسيا». ومع أن قيام القومية فى «آسيا» يعتبر ظاهرة طبيعية، ولكن ظهور القومية فى أوربا يصبح ملموساً بصورة أعم. فقد عرف العالم القومية البشعة التى تجلت فى النازية والفاشية. ومع أن هذا الخطر قد تم التغلب عليه إلا أن نوعاً من القومية العدوانية، ألطف وأكثر اعتدالا ما زال يتحكم بسياسة كثير من البلدان. ويتجلى لنا هذه الحقيقة إما على نطاق واسع أو على شكل محدود فى كثير من البلدان الاوروبية. ويلاحظ أن هذا الاتجاه من الاتجاهات القومية يلازمه اتجاه معاكس يتخطى الوحدة القومية ويعتبر ما فوقها، على نحو ما نشاهده فى المحاولات الرامية للحصول على أسواق ومؤسسات مشتركة متعددة.

إن القومية موجودة حتى فى البلدان الشيوعية. فالاتحاد السوفيتى الذى تأثر كثيرا بالتعاليم الماركسية وما تفرع عنها من مبادئ، له عنصره القومى الحاد. أما فى بلدان أوربا الشرقية فالقومية واضحة كوضوح الشمس. وحتى فى الصين فان الشيوعية تقوم على أسس قومية. وقد نبيح لأنفسنا أن نقول إن قوة الشيوعية، حيثما كانت. مستمدة إلى حد، من اشتراكها مع الروح القومية، ويلاحظ أنه حيثما تكون الواحدة منها منفصلة عن الأخرى فان الشيوعية تكون ضعيفة طفيفة نسبيا، إلا بقدر ما يعكسه التبرم والسخط بين البلدان المتأخرة عمرانيا، والتى تعانى الفقر والفاقة.

أما الدوافع القومية فى البلدان التى ما زالت خاضعة للسيطرة الأجنبية ، فانها تتحول عادة إلى نضال فى سبيل الاستقلال ، أما فى البلدان المستقلة ذات البأس والحول فيتجه نحو التوسع ، رغما عن الاتجاهات المعاكسة التى تغل من نشاطها وتحد منه .

— ٧ —

نخرج من كل هذا إلى القول بأن صراعاً يقوم الآن فى أوربا وغيرها بين الاتجاهات والدوافع الرامية إلى مزيد من التوحيد والتنسيق وبين القوى الداعية للانفصالية والاقليمية والتى تتمثل فى القومية . ولا مشادة أن تقدم العلم والعلوم الفنية وتحسن المواصلات — على الأخص — يدعو إلى مزيد من التوحيد . والمفترض أنه لامفر للعلم من أن يخرج فى النهاية مظفرا منتصرا من هذه المعركة، على نحو الانتصار الذى لازمه فى غيرها من المعارك . ولعل الخطر الحقيقى يكمن فى الصراع القومى الذى قد يجر العالم إلى الحرب .

ومع أن الحرب الباردة الدائرة رحاها بين المبادئ والنظريات الرئيسية فى عالمنا الحاضر من شأنها أن تقوى الاحتمالات لقيام مثل هذا الصراع . ومن ورائه الحزازات السياسية بين الدول الكبرى، وكل منها توجس خيفة من الأخرى . نعم أن هناك تباين جوهرى بين البلدان الشيوعية وغير الشيوعية فى وجهات النظر والنظريات الاقتصادية وفى ميادين الحرية ونظام الحكم . وإن كانت رقعة هذا التباين والاختلاف آخذة بالانكماش ، وستستمر على ذلك، وإن الهاوية التى تباعد ما بينها، رغما عما يبدو من عمقها واتساعها، ستضيق وتنكمش . وعندنا أن ما اعترى العالم من تغيرات لا يرد إلى المبادئ بقدر ما يرد إلى التقدم الذى أحرزه فى ميادين العلم والعلوم الفنية ، وهى التى تعمل صقل الأجهزة الاجتماعية والاقتصادية وتقرير شكلها . إن الوظيفة التى يؤديها شىء من

الأشياء تؤثر عادة على شكله ونظامه، ويتجلى لنا صحة هذا القول فى الفن المعمارى والأنظمة الاجتماعية على السواء، إذ يلاحظ أن شكلها ونظامها يتوقف على الوظيفة التى تؤديها. ولما كان العلم والعلوم الفنية تغير وظائفها بصورة مستمرة فلا مندوحة للأنظمة الاجتماعية أن تكيف شكلها مع وظائفها الجديدة.

نستخرج من كل هذا أن العوامل الأساسية الجوهرية فى عالمنا الحديث هذا وأشدها عنفا وثورة لا تنحصر فى مبدأ من المبادئ أو نظرية معينة من النظريات، بل فى التقدم التكنولوجى، أى الفنى. وحينما يكون الانقلاب الفنى بطيئاً فلا مندوحة للأنظمة والنماذج القديمة أن تستمر، والمعروف عن المجتمعات المتخلفة عمرانيا والمتأخرة أنه يلازمها نماذج ونظم اجتماعية متأخرة لا تساعدها على الانسجام والتكيف مع العصر العلمى، على أن حقائق الحياة لا يمكن التغاضى عنها وإنكارها، كما أن التغيرات واقعة لا محالة وأنها تجر فى أذيالها وتتمخض عن نتائج جديدة. وقد يأتى الانقلاب مفاجئا فتنقلب الأمور رأسا على عقب، ولكن الانقلابات، رغما عن كل هذا ومهما كانت بطيئة، واقعة لا محالة.

إن المجتمع الدمقراطى القائم على منح حق الانتخابات للبالغين، فالزمن فيه ينعم بنوع من الأنظمة البرلمانية الذى يوفر الوسائل الضرورية لتغير الوظائف وحتى الصور إلى حد ما، على أن الأنظمة والصور والأساليب القديمة والمصالح الراسخة من عادتها أن تقاوم أى تغير أو انقلاب إلا إذا فرضته الظروف عليها فرضا. ومن طبيعة المؤسسات والمصالح الراسخة أنها تقاوم جميع التغيرات والانقلابات سواء كانت هذه دينية أم اقتصادية أم اجتماعية.

— ٨ —

والحياة لا تخرج عن كونها محاولة مستمرة للتكيف مع الأوضاع المتغيرة.

وغير خاف أن كيانا ما سواء كان سياسيا أم اقتصاديا أم اجتماعيا له نظمه الخاصة. فهناك نظام يفرضه الدين وآخر يقتضيه العرف الاجتماعى. وهذا يشمل أيضا على النظام الخلقى أو الروحى. وعندما تتبدل الوظائف والأنظمة يتطرق الضعف والوهن إلى الأنظمة القديمة التى تسفر عن مبادئ جديدة. والسرعة الهائلة التى لازمت الانقلابات والتغيرات الفنية التكنولوجية خلال نصف القرن الأخير، جعلت الانقلابات الاجتماعية ضرورية أكثر من أى وقت مضى. وقد أدى هذا، بالتالى، إلى اضطراب مستمر فى عملية تكيف الأفراد مع الأحوال والظروف المتبدلة. فقد كانت الحياة القديمة تمتاز ببساطتها وشدة اتصالها بالطبيعة وكان لدى الناس متسع من الوقت للتبصر والتأمل. أما الآن فقد أصبحت الحياة أكثر تعقيدا، بحيث لم يعد هناك مجال للتفكير الهادى. وحتى لو وجد المرء فراغاً من الوقت فانه يحتار كيف يملأه.

والواقع أن موضوع الانتفاع من وقت الفراغ عند الأمم المتقدمة قد تحول تدريجيا إلى مشكلة رئيسية. على أن هذه المشكلة لا تؤثر على الهند سواء فى الوقت الحاضر أو المستقبل المنظور. إن الحياة التى تبتعد عن الطبيعة وتنصرف عنها وتصبح أكثر اعتمادا على المخترعات الميكانيكية، سرعان ما تفقد طعمها، وتتركها حتى وظائفها وواجباتها. وقد ينجم عن هذا انهيار الأنظمة الخلقية والروحية. ويعقبه وهم وشعور بأن حضارتنا قد طرأ عليها شىء من الخلل والاضطراب. وينادى البعض بضرورة الرجوع إلى الطبيعة والأخذ بأساليب الحياة البسيطة التى خيمت على العصور القديمة. وعندنا أنه مهما كانت وجاهة هذا الرأى فلا مجال — البتة — إلى الرجوع إلى الوراء، لأن العالم قد تغير وتبدل. وقد يعمد فرد من الأفراد إلى الأخذ بنظرية «السنياس»[1] أى التقشف بما تقوم عليه من التجرد

1 Sanyasa

ونبذ الحياة الدنيا، ولكن لا يمكن للمجتمع برمته أن يسير فى هذا الطريق، لأنه لا مندوحة لمثل هذا المجتمع أن يتقبل الحياة بمشاكلها ومتاعبها، وأن يتمتع بها فى نفس الوقت ما أمكنه ذلك. وإلا تعرض للانهيار والتلاشى.

إن التقدم الذى أحرز فى ميدان العلم والعلوم الفنية (التكنولوجى) يجعل من الميسور المستطاع حل أغلبية المشاكل الاقتصادية التى يجابهها العالم. وعلى الأخص توفير الضروريات الأولية من ضروريات الحياة لكل فرد من أفراد هذا العالم. وهذا التقدم العلمى التكنولوجى أى الفنى يبشر بتحقيق مستوى المعيشة أفضل وأحسن، ويفسح المجال أمام التطور الثقافى، إن الدولة التى تعمل للخير والمجتمع الذى تنعدم فيه الطبقية ليسا من الأهداف المقصورة على الاشتراكية، بل هما من الأهداف التى تقرها البلدان الرأسمالية، وتسعى إلى تحقيقها، وإن اختلف الوسائل التى تستخدمها البلدان الرأسمالية لتحقيق هذا الغرض، ويلاحظ أنه، نتيجة لكل هذا، فالمبادئ الرئيسة التى تعتنقها الدول المختلفة آخذه فى التقارب، كما أن هناك احتمالا ببلوغ هذه الدول إلى الأهداف المشار إليها، رغما عن اختلاف وتباين الوسائل التى تستخدم فى هذا السبيل. ذلك أن الوسائل المتبعة لن تقوم على النظريات المنطقية فحسب، ولكنها لا مندوحة لها أن تستند على الدعائم الأساسية لهذا البلد أو ذلك المجتمع، وتطوراته الثقافية سواء كانت هذه جغرافية أم تاريخية أم دينية أم اقتصادية أم اجتماعيــة. والمهم فى الأمر أن أى انقلاب أو تغير حقيق لا يمكن أن يفرض بسهولة. ذلك أنه يترتب فيــه أن ينمو ويتطور. وإن بلداً من البلدان وعلى الأخص ذات الحضارة العريقة لتمتد جذورها إلى ماضيها بحيث لا يمكن اقتلاع هذه الجزور دون أن يوذى هذا بها، مع العلم أن كثيرا من هذه الجذور التى تتمثل فى المؤسسات والعادات البالية المضرة لجديرة بالاقتلاع. فالمجتمع أو البلد شأنه شان الطبقة لا يسعه إيجاد توازن

ما دون أن يتعرض إلى مفاجأة ودونما وقوع نتائج لم تكن فى الحسبان. وهذا طبيعى، إذ أنه ليس من السهل اللين قلب وسائل الحياة القديمة بصورة مفاجأة. وأية محاولة لحل هذه المشكلة عن هذا الطريق قد تؤدى إلى خلق مشاكل جديدة أشد خطورة وأكثر صعوبة.

وبقدر ما ينطبق هذا القول على العالم الخارجى الذى نعيش فيه، فهو أكثر انطباقا على حياة الانسان الداخلية. ويلاحظ أن المحاولات التى استهدفت إحداث انقلابات سريعة فى المجتمعات العشائرية والبدائية أدت إلى عواقب وخيمة، وقد لا يلحق المجتمع الراقى كبير أذى من جراء هذه الانقلابات السريعة، ولكن من يدرى ما عسى أن يجره فى أذياله عصر التغلب على الفضاء وعصر الطائرات التى تسير بقوة الاندفاع، من انقلابات وتغيرات، بيولوجية كانت أم غير ذلك.

فاذا كان هذا هو الحال بالنسبة إلى ما تحدثه الانقلابات من تأثيرات خارجية، فمن الثابت أيضا أن التغيرات ستطرأ أعم وأوسع على تفكير الانسان ومشاعره وروحه. ولا بد للانسان فى هذه الأيام، على وجه لم يعرف من قبل، أن يقف من الانقلابات والتطورات موقف الشريك الدائم، سواء بالنسبة إلى نشاطه أو مؤسساته. والواقع أنه ليس فى وسع الانسان أن يواكب قافلة هذه الانقلابات. فرغما عما يستعمله من وسائل علمية وفنية، فانه قلما يعيها أو يفهمها. إن التعليم من شأنه أن ينمى شخصية منسقة من الانسان ويهىء الجيل الجديد للقيام بوظائف مفيدة للمجتمع، والمساهمة فى مجهوده الجماعى، ولكن بما أن المجتمع عرضة للتغيرات المستمرة، أصبح من الشاق العسير، إعداد الجيل وتعيين الأهداف التى يقتضى توجيهه إليها. ومن ناحية أخرى ينعدم الانسجام والتجانس بين حضارة ذات طابع تكنولوجى (فنى) راق، وبين الأنظمة الاجتماعية القديمة والفلسفة التى تقوم عليها. وإن صلة الانسان بالطبيعة، بما فى ذلك صلته

بشخصيته، لا مندوحة لها أن تتعرض إلى التبدل والتغير. ومن ناحية أخرى، فان شخصية الانسان فى أى مجتمع، يقوم على أسس فنية (تكنولوجية)، تتلاشى وتقل قيمتها، ذلك أن هذه الشخصية تذوب فى المجموعة، وتتحول إلى آلة فى جهاز معقد يهدف باستمرار لتحسين أحوال المجموعة اجتماعيا واقتصاديا.

وكثير من الناس يعلقون أهمية بالغة على نمو الفرد وحريته، وقد تكون المبادئ من العوامل المساعدة أو المعرقلة فى هذا السبيل، لكنه ربما يكون استخدام الآلات الميكانية والآلات الأتوماتيكية من أهم العوامل التى تؤدى إلى التقليل من أهمية شخصية الفرد.

— يتبع —

أول من عرف الاسلام إلى أهل الهند

للدكتور محمد أحمد الصديقى

لا يخفى على من له إلمام بالتاريخ أن عرب الجاهلية كانوا ياتون سواحل الهند وجزائرها منذ سنوات كثيرة قبل الاسلام، ويتاجرون أهلها. وقد ذكر فى التاريخ أن نبي الله داوٗد ونبي الله سليمان عليهما السلام عرفا «كيرله»[1] وجلبوا أشياء كثيرة من منتوجاتها. وبهذا ظهر أن أمرها كان معروفا قبل أن يعرفها العرب على سواحل البحر العربى وفى «غازيتير بومباى» أن بعضا من العرب قبل الاسلام قاموا «بچول»[2] و«كليان»[3] و«سبارا»[4]. وفى زمن «اغرترساند»[5] كانت العرب على شط ملبار إلى مبلغ أن أهلها تأثروا بهم وتدينوا بدينهم الصابىء.

وقال الدكتور «تاراشند» العميد السابق بجامعة اله آباد. إن العرب كانوا ينزلون الهند من طريق البحر الاحمر والسواحل الجنوبية، وكانت أهدافهم أن ياتوا فوهة «بحر السند» أو «خليج كيمبى»[6]. أو شاطىء «ملبار» ويسيروا منها إلى «كولم». والسفن النازلة من خليج فارس كانت تجرى إلى «كولم» و«ملايا» وقال أيضا إن عامة سبيل العرب إلى الصين كانت من الموانىء العربية أو «خليج فارس» ومن هذه الطريق كانوا يتجرون أهل الهند، وكذلك كان أهل «الهند» و«الصين» يرتحلون إلى العرب فى القرن الخامس والسادس. وقال الطبرى إن سفينة هندية دخلت الدجلة وجاءت «ابلة»[7] التى تقع بين الفرات والدجلة على مقربة من البصرة. ولأجل تلك التجارة كانت العلاقات الودية بين العرب والهند من

1 Kerala 2 Chawl 3 Kalyan 4 Supara 5 Aghataraside
6 Gulf of Cambay 7 Obella

القديم. ولم تكن هذه العلاقات قاصرة على الصلات التجارية، بل نمت إلى العلاقات العلمية أيضا وصارت اللغة العربية مستعملة فى الهند من القرن السابق قبل المسيح. وليس أدل على ذلك مما ذكره البندت «سوامى ديانند» أن «كورو» إذا أرادوا أن يحرقوا «باندو» فى زمن حرب «مهابهارت»[1] التى وقعت بينهما فانما كشف «دورجى» عن هذا السر فى اللغة العربية. وأجابه «يدهشترا» أيضا كذلك فيها[2]. ولاريب فى أن أهل الهند لم يكونوا عارفين بالكتابة قبل القرن الثامن من المسيح. فتعلموها من العرب. وكذلك وجدت كتبات «الدولة المورية»[3]. و «الدولة الاندهرادية»[4] فى الحروب العربية. وكذلك وجدت كتبات «أشوك»[5] ملك الهند الشهير مرسومة من الجهة اليمنى على الطريق العربى يقال لها «اثرن بالى»[6]. أما إذا جاء الاسلام استمرت تلك العلاقات التجارية والعلمية بل ازدادت استحكاماً وقوة. وكما أن الهند استهوت كثيرين من رحالة العرب وتجارهم فكذلك اجتذبت بلاد العرب إليها، لا سيما فى الدولة العباسية، كثيراً من علماء الهند وأطبائها ومنجميها كمثل «مالك شند»، و «كلب راى»، و «سند باد»، و «ابن بهلنة» وغيرهم. ولذا اجتمعت عامة أهل التاريخ على أن أول ما دعا أهل الهند إلى الاسلام، هم التجار العرب المسلمون الذين أقاموا بالسواحل الجنوبية، حتى تأثر وأسلم كثير من أهل هذه النواحى. قال «آرنولد»[7] فى كتابه «الدعوة إلى الاسلام»[8] إن الاسلام قد جاء الهند الجنوبية فى القرن الثامن، وأيده «تائيتس» فى كتابه «البحث عن الاسلام»[9]. وما يدل على أنهم جاءوا فى ذلك القرن هو وجود قبر قديم مكتوب عليه: على بن عبد الرحمان المتوفى سنة ١٦٦ ه، ولكن قال «رولندوسن»[10] إن المسلمين من العرب أقاموا سيلان وساحل ملبار

٢ «ستيارتهه بركاش» «ذكر مهابهارت» نقلا عن الاسلام الكامل

٦ الاسلام الكامل

1 Maha Bharata
3 Maurya dynasty 4 Andhra dynasty 5 Ashoka
7 Arnold 8 Preaching of Islam 9 Quest of Islam 10 Rowlandson

فى القرن السابع. ويؤيده « فرانسس دى »[1]، وكذلك « استرك »[2]. وذكر المؤرخون أنه وجد محفوراً على حجر فى مسجد يقع بقرب بيتور فى كيرله أن الاسلام ظهر فيها فى السنة الخامسة من الهجرة ويعللون سبب ظهوره بوصول بعض العرب مبكرين إلى ديار الملبار.

ولا ريب فى أن المسلمين يوجدون فى الهند من أوائل القرن الأول الهجرى فسرح النظر إلى « راجه[3] سرانديب » فانه أسلم فى سنه ٤٠ هـ (تاريخ فرشته) ثم أرجع البصر إلى راجه ملبار فهو كذلك، جاء محمد العلافى فارا من الحجاج فى خمس مائة فارس ونزل على ساحل السند بأذن راجه « داهر » ثم صار من خواصه، بعد أن أعانه على « راجه رنمل »[4] وفر بعض بنى هاشم من العراق ونزلوا بملبار، بعضهم أقاموا « برأس كارى كورن » وقيل لأحفادهم « ابى »، وبعضهم حلوا بكوكن وسمى أبناءهم « بنوابت ». وأخرج « كالدول »[5] بعض النقود الاسلامية المدفونة المنقوش عليها سنة ٦١ هـ فى ملبار[6]. وأرسل راجه سرانديب إلى والى العراق سفينة مشحونة بالهدايا، وبعض النساء والبنات للتجار المسلمين المتوفين بها. وكانت السواحل العربية كلها من « كيمبے إلى قلات » مملوءة من مستعمرات المسلمين فى القرن الأول. ووصل « ميرين »[7] فى معرفة الآثار القديمة لمسلمى كوكن إلى أن مسلمى هذه الناحية إنما هم من أحفاد العرب و « لنكايا تزم »[8] ولم يكن هذا إلا من نتائج تأثيراتهم لأن الله فى هذا المذهب واحد وهو فى كل مكان، والقومية ليست بشىء. فوجود كلمة الله التى هى عربية الأصل يبين أنها مأخوذة من العرب المسلمين. وبعد زمن قليل صار العرب المسلمون من أخلاء، راجهات الهند. وكان ملوك « راشتركوتا » أكثر مودة لهم، وكان هؤلاء الملوك حريصين على مؤدة العرب، وكذلك كان

1 Francisday 2 Struck ٣ كلمه راجه معناها الوالى ٤ ايليت چچ نامه 5 Coldwell
6 Frachand 7 Mairin 8 Lingayatism

«راجاوات كاليكوت وكورومندل». وقال ابن بطوطه إن ملوك الهندوس كانوا يحبون العرب حبا جما، لأن قسطاً كبيراً من ثروتهم كان يتوقف على تجارتهم مع العرب. وقال أيضا إن تجار العرب كانوا يعيشون فى أرغد عيش فى «خمبايات»[1] واعتقدت رعايا راجه «بلهرا» أن أعمار راجواتهم، لا تطول إلا لحبهم إياهم. وكان راجه «زمورت» يحمل لهم كل مودة. حتى أوجب لكل أهل بيت من الملاحين الذين يسكنون فى أرجاء دولة أن ينشئوا واحداً من أبناءهم على نشأة المسلمين. وكان راجواتها يقررون رجلا من العرب المسلمين لأن يقضى بينهم ويقال لهم يزمن.

فتبين أن المسلمين أقاموا بالبقاع الهندية فى أوائل القرن الأول من الهجرة وأواسطه، فالآن جدير بنا فى هذا المقام ان نبحث عن أول من عرف أهلى الهند الاسلام.

وقال صاحب «تاريخ فرشته» إن أول الجزائر التى أضاءها الاسلام بضياءه جزيرة «سرانديب». وواليها أول من انقاد له بالهند فى عهد الصحابة سنة ٤٠ هـ ويؤيده ما قال الرحالة «المسلم بن شهريار» الفارسى فى كتابه «عجائب الهند». إن أول جزيرة من جزائر الهند انبثق فيها الاسلام «سرنديب». ولما علم أهلها بعثة الرسول عليه السلام أرسلوا رجلا منهم إلى العرب ليحقق أمره، فاذا وصل إلى العرب كان العهد لخليفة عمر رضى الله عنه، فاستعلم منه أحواله عليه السلام، فبين له عمر رضى الله عنه مفصلا. فلما رجع مات فى الطريق ووصل خادمه إليهم، فأعلم بأحواله عليه السلام، وأحوال أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. ولأجل ذلك أهلها يحبون المسلمين ويميلون إليهم.

ثم انبعثت أشعة الاسلام فى مليبار بعد ما كانت منيرة فى سرنديب. وقص

1 Khambayat

صاحب تاريخ فرشته اسلام حاكم مليار نقلا عن « تحفة المجاهدين »، أن هـذه النواحي كانت مراكز التجار المختلف الديانات. إذ مرت بها الجماعة المسلمة السائرة إلى سرنديب لزيارة أثر قدم آدم عليه السلام بعد القرنين من الهجرة، ونزلوا « كرنغافور »، فلقيهم حاكم البلد « السامري »، وقال إن اليهود والنصارى المقيمين فى بلادي حدثوني عن دينكم ورسولكم. فبين رجل منهم زكي الدين كما قال الدكتور تاراشند المؤرخ الهندى، أو شرف بن مالك حسبما. قال « آرنلد » معجزة شق القمر، فصدقت أهل ديوانه فأسلم السامرى وسموه عبد الرحمن السامرى. وروى الدكتور تاراشند مثل هذه الرواية، لكنه قال إن تلك المعجزة رآها « راجه » فى منامه. وأولئك المسلمون عبروا رؤياه فأسلم.

ولكن حكى مؤلف تاريخ فرشته حكاية أخرى: أن الاسلام ظهر أولا فى مليار لا فى سرنديب قائلا إنها أصح من الرواية الأولى عنده. وهى أن السامرى حاكم مليار شاهد بنفسه فى زمانه عليه السلام معجزة شق القمر فى أرضه فأدهشته وحيرته، وكتب فى سجله الملكى على صفحات من رقائق النحاس، كما كان معروفا فى زمانه. فأرسل رسلا إلى أماكن شتى. لتحقيق الأمر، فأخبر بأن رجلا من العرب يسمى « محمدا » ادعى النبوة، فشق القمر لكى يرى قومه بعض معجزاته فهو ذاك. فالسامرى ركب البحر وارتحل إلى الحجاز، لأنه دفعه الشوق الشديد إلى الرحيل إلى الحجاز ليتشرف برؤيا هذا النبى العظيم الجديد. وكان معه جماعة من حاشيته، وأتى بمكة وتشرف بالاسلام، وأقام عدة أيام، ثم عاد إلى وطنه فى جماعة من المسلمين. فلما بلغ بلد ظفار مات ودفن بها. وقال بعضهم إنه رحل إلى الحجاز. فقضى نحبه فى الطريق. وكانت وفاته فى المكلا فدفن فى فناء أحد مساجدها، والمسلمون الذين كانوا رفقته كانوا جميعاً خمسة عشرا شخصا وخمس نسوة، من بينهم حبيب بن مالك وعبد الرحمن بن مالك ومحمد بن مالك

وعلى وحسين بن مالك ونقى الدين مالك وإبراهيم وموسى وعمر وحسين بن مالك وفاطمة وعائشة وزينب وتمرية وحليمة. فأوصاهم قبل موته بأن يسيروا إلى ملبار وينشروا الاسلام فيها. وأسر إليهم أن لا ينعوهم بموته. وقيل إنه أوصى من معه بأن يبلغوا ذريته وورثته بنبأ إسلامه وموته. ثم كتب إلى حاكم ملبار أن يكرمهم ويعاونهم، ودعاهم فيها إلى اعتناق الاسلام وبناء المسجد والحفاوة بمن يصل من العرب للدعوة والتبليغ. فلما أتاه هؤلاء المسلمون دفعه خطابه، فأذا عرف خطه ابتهج غاية الابتهاج، وسألهم عن السامرى فأجابوا بأنا إذا ركبنا سفينة من ميناء الشجر رأيناه، فاذا علم بأنا نسافر إلى ملبار كتب هذا الكتاب وقال لنا ادفعوه إلى حاكم ملبار ولاندرى خبره أكثر من هذا. فلما رأى الكتاب رق وأخذته الرحمة والرأفة. فنشروا الاسلام فى بلاده، وبنوا عدداً من المساجد الباقية شهرتها إلى الآن فى «كرنغانور وكولم وجاليم ونبد لاين ودربدم وشرى كنورم وأبى مل وكاسركوت ومينكلور وباكنور وكنجركوت». فظل المسلمون يتعززون ويتكرمون، ويؤيد هذه الرواية ما قال «تاثيتس»[1] فى كتابه «البحث عن الاسلام». من أن زين الدين مؤرخ ملبار قال إن «شيرومال» و«فيرومال» آخر ملوك «شيرا» أول من آمن فى ملبار فى زمنه عليه السلام. وقال «آرنلد» إن عامة أهل ملبار يعتقدون أن هذه القصة إنما وقعت فى عهده عليه السلام، وقال الدكتور تاراشند إن أقوام ملبار يحتفلون بذلك اليوم، فحين يتوج «زهودن» يلبسونه زى المسلمين، ولا يتوجه إلا أحد من مسلمى «موبلا». ويعتقد أنه ينوب منابه وهذ المتوج أيضا كأنه ينتظر رجوع راجه «شيرامل» و«فيرامل» من العرب. وحين يتوج الوالى ويأخذ السيف بيده يقول إن هذا السيف عنده حتى يرجع عمه من جزيرة العرب.

وجملة الكلام أن الرواية الأخيرة التاريخية فى إسلام حاكم ملبار فى عهده

1 Titus

عليه السلام أقرب إلى القياس والتلقى بالقبول فى بادئ الرأى ، لأن كافة أمم مليبار إنما يحكون هذه الحكاية . ويؤيدها ما قال « تاتيقس » فى كتابه البحث عن الاسلام و « آرنلد » فى كتابه الدعوة إلى الاسلام والدكتور « تاراشند » كما يؤيدها مؤلف تحفة المجاهدين . فالأكثرون اتفقوا على صحتها وأوردوها فى كتبهم بشتى عناوين . فمن حيث المجموع يعلم بأنها أقرب إلى صحة ، فأذا تحققت هذه الحكاية التاريخية تحقق أن راجه مليبار أول من آمن فى الهند فى زمنه عليه السلام وأنه كان النبى عليه السلام بنفسه أول شخصية نورت أرض الهند بنور الاسلام بالمعجزة ، ثم الأشخاص الذين بعثهم السامرى إلى راجه مليبار لتبليغ الاسلام لا العرب التجار كما زعموا .

وأنكر السيد سليمان الندوى هذه القصة بأنها وقعت فى عهد النبى . وإنى مع كل ما ذكرت فى وقوعها فى عهد النبى أرى أن الحق مع هذا المؤرخ الفاضل ، لأن كل من أتى النبى عليه السلام حين مكوثه بمكة له ذكر واضح فى القرآن ، كما قال الله تعالى « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول » الآية . فى سبعة رجال وفدوا على النبى من قوم « النجاشى » من الحبشة أو له ذكر فى الأحاديث كسلمان الفارسى فلو أتاه صلى الله عليه وسلم ، راجه مليبار هذا للبيعة على يده لذكره الصحابة البتة . لأن القصة أعظم شأناً . فارتحال مثل هذا الملك الجليل من الهند خاضعاً للاسلام من أفخم الأمور وأهم الأخبار ، لأن أهل الهند والصين قاطبة كانوا يعتقدون أن أعظم الملوك فى الدنيا أربعة ، أولهم ملك العرب وثانيهم « فغفور الصين » والثالث قيصر الروم والرابع ملك الهند .

أما التجار العرب المسلمون الذين قيل أنهم أول مبلغى الاسلام إلى الهند ، فليت شعرى فى أية سنة جاءوا الهند ؟ وما وجدت دائرة المعارف الاسلامية وحدها ساكتة عن هذا الأمر بل التواريخ بتمامها تعجز عن بيانه . أجاؤا قبل

إمارة عمر رضى الله عنه؟ فكلا! لأن الصحابة ما خرجوا من مكة فى عهده عليه السلام إلا إلى الحبشة ثم إلى المدينة أو إلى بعض الملوك بأمر رسول الله، كما هو مذكور فى الأحاديث. وما أمكن لهم الخروج من العرب لمحاربة « قريش » ولمعاندة القبائل الأخرى، وللاشتغال بالغزوات وما إلى غير ذلك. وأما فى عهد أبى بكر رضى الله عنه فلانبعاث فتنة الارتداد والغزوات الأخرى.

وأما فى خلافة عمر رضى الله عنه فأول من أتى الهند فهو الجيش الثقفى، أرسله عثمان بن أبى العاص الثقفى أحد ولاة عمر رضى الله عنه فى سنة ١٥ ﻫ تحت قيادة أخيه « حكم بن العاص » الثقفى، وكان « حكم » من كبار الصحابة رضى الله عنهم (أسد الغابة)، فظفر وأصاب مغانم كثيرة ورجع. هذا أول ما طلعت شمس الاسلام وأشرقت على أرض الهند فأضاءت بضيائها وتنورت بنورها، حتى اعتنق كثير منهم الاسلام. ومن هنا استنارت بأشعتها التى أفاضت على أهلها حياة طيبة جديدة باقية إلى الآن، ثم أرسل الجيش الآخر إلى بروص وهى ميناء « ججرات » والى « ديبل »، تحت قيادة أخيه مغيرة بن العاص الثقفى (فتوح البلدان). كذا قال « آرنلد » وغيره إن أول السفن الحربية جاءت الهند فى عهد عمر سنه ٦٣٤ ع ورست على شاطى « تانه »[1]، وبلغت العرب المسلمون إلى « بروص » و « ديبل »، وقال عبد القيوم الندوى فى كتابة « الاسلام الكامل » أخذا عن صحيفة « ججرات » إن كثيرا من أهالى الهند أسلموا فى « تانه » بوسيلة حكم بن العاص الثقفى.

ولا ريب فى أن سنن الجيش العربى الاسلامى أنهم ما حاربوا قوماً إلا بعد أن دعوهم إلى الاسلام أو بعد أن رفضوا إعطاء الجزية. ولهذا بقى الأصنام للوثنيين والكناس والبيع والصومعات لغيرهم، ويشهد عليه « آرنولد كارلائل »

1 Thana

و « تاراشند » المورخ الهندى ما عدا المؤرخين المسلمين فظهر أن أول دعاة الاسلام فى الهند حكم بن العاص ثم مغيرة بن العاص ومن معهما، لا التجار العرب كما زعموا.

ولعلهم أرادوا بقولهم: إن التجار العرب المسلمين أول مبلغى الاسلام فى الهند وانتشاره وارتقاءه. وفى الواقع أنهم كانوا من أول دعاة الاسلام من هذه الناحية، لأنهم كسبوا السبيل بنوع خاص إلى قلوب الأهالى بتعلم لغتهم. وجعلوا ينشرون برق وتدرج معارف دينهم، بأن حولوا إلى الاسلام النساء اللاتى تزوجوا منهن والرجال الذين ارتبطوا معهم بعلاقات تجارية. ولم يتمسك الأهالى بكبرياء بل اندمجوا مع عامة الشعب، فقاموا باعمال مؤدية إلى انتشار الاسلام بكل ما يتميزون به من تفوق فى العقلية والحضارة، فانتشر الاسلام بسرعة غريبة.

ثم بعد ذلك تعددت إغارات العرب على الهند واستمرت، فأغار على « مكران » ربيع بن زيادة الحارثى الذى أرسله موسى الأشعرى ووالى العراق فى زمن عمر بعد الجيش الثقفى بقليل فاستولى ورجع. وفى زمان ولايته أسلم قوم من الهنود يقال لهم « زط ». وقصة إسلامهم أنهم كانوا فى جيش الفرس فاذا فتح العسكر الاسلامى بلادهم لحقوا بهم، ثم انقادو للاسلام على يده، حسبما أشار عليه عمر رضى الله عنه فى سنة ١٧ ﻫ حتى استوطنوا بلاد العرب. وجعلهم « على » رضى الله عنه فى عهد خلافته حرسة على خزانة بصرة يوم الجمل، واستعمرهم معاوية فى خلافته فى شواطئ « سوريا ». واتخذهم عضداً فى مقاومة الروم والدفاع عن بلاده، وأسكنهم وليد بن عبد الملك انطاكية. وقال ابن مسعود وهو بالكوفة إنه رأى « زط »، ولا ريب أنهم أول من نشر الاسلام فيهم من هذه الناحية. ثم جاء ابن عمر فى سنة ٢٢ ﻫ فظفر ورجع. ثم جاء التغلبى فى سنه ٢٣ ﻫ فحارب راجه السند وراجه مكران فهزم التغلبى كليهما وقتل راجه « مكران »، ثم غزا

عبدالرحمن بن سمرة الصحابى الأماكن بين « زرنج وكش » فى أيام عثمان رضى الله عنه، ففتحها وكانت حينئذ تحت الهند ، ثم هجم على « خج ودادن » فلاذت أهل دادن جبل « زور »، ففتحـــه أيضا . وكان على ذلك الجبل صنم يسمى « زوزا »، وكانـــ ذلك الجبل موسوماً بذلك، وكان عيناه من الياقوت وجسده من الذهب . فأخرج ابن سمرة عينـــيه، وكسر يديه، وقال لحاكم تلك البقاع الذى كان يشاهد هذا المنظر، اذهب بهذين الياقوت والذهب، لاحاجة لى إليهما وما أردت بهذا العمل إلا أن أريك أنه ليس إلا صنما لا طاقة له، ولا ينفع ولا يضر، ثم جاء بعده حارث بن مرة فى عهد على رضى الله عنـــه إلى ثغور الهند إلى قيقان سنة ٣٩ هـ، وكانت من بلاد السند يقال لها اليوم قلات، فظفر. وذكر « ايليت » ثاغر بن دعورا مكان حارث بن مرة وقال ان ثاغر بن دعورا كان قائد الجيش وحارث بن مرة تحته . ولابن مرة عمل عظيم فى هـذه الغزوة (ووافقـه ابن اثير). ههنا جرت قصة عجيبة وهى أن المسلمين كبروا معاً أثنـاء المحاربة بأصوات عالية، ارتجف القيقانيون بسمعهـا، فبعض منهم هربوا وبعضهم آمنوا (چچ نامه ـ تحفـة الـكرامُ ـ ايليت). فعلى هـذا ثاغر بن دعورا وحارث بن مرة من دعاة الاسلام الذين عرفوا كثيرا من أهل الهنـد بالاسلام . وقال « تاد »[1] إن السند فتحت فى زمن على رضى الله عنه . لـكن العسكر العربى حين أخبر بشهادة « على » تركها . وتوجه عبد العزيز بن سوار العبدى فى سنـة ٤٣ هـ فى أربعة آلاف مقاتل فى عهد معاويةرض فهزم القيقانيين ورجع بالمغانم.

وجاء فى « تاريخ فرشته » أن أول من أتى ثغر الهند من درة « خيبر » فى سنة ٤٤ هـ وغزا أهلها فهو المهلب بن أبى صفرة . وكان المهلب من كبار أمراء العرب فظفر وأسلم كثير من أهل الهند، قال أبو ظفر الندوى فى كتابه تاريخ السند إن

1 Col. Tod

أول من نزل من «درة خيبر» وأغار على أهل الهند حسب الخريطة الحاضرة هو المهلب بن أبي صفرة.

وفى سنة ٩٢ ﻫ جاء محمد بن قاسم الهند وأغار على السند وفتحها، فلحق به كثير من حكام داهر، ولم يجبر محمد بن قاسم أهل بلد مفتوح على الاسلام، بل نشر فيها النقباء ليدعوا الناس إلى الاسلام بالموعظة الحسنة، ونادى بأعلى صوته، من شاء فليؤمن ومن شاء فليستمك بدينه. وعليه الجزية». فمنهم من أسلم ومنهم من عكف على دينه. فخرج الناس من كل حدب ينسلون، ويدخلون فى الاسلام. ولا ريب فى أنه ما انتشر الاسلام فى الهند إلا فى زمن محمد هذا. فكأنه أول دعاة الاسلام فى الهند من هذه الجهة، فظهر أن هؤلاء الأولون السابقون الذين عرفوا الاسلام إلى أهل الهند، وقد حل الاسلام فى زمنهم رحمة ببلاد الهند وتألق نجمه فى سماءها حسب الترتيب الآتى:

(١) حكم بن العاص وأخوه مغيرة بن العاص	جاء إلى تانه فى عهد عمر رض سنة ١٥ ﻫ.
(٢) أبو موسى الأشعرى	أسلم على يده قوم زط فى عهد عمر رض سنة ١٧ ﻫ تقريباً.
(٣) ابن عامر	فى عهد عمر رض سنة ٢٢ ﻫ.
(٤) حكم التغلبى	فى عهد عمر رض سنة ٢٣ ﻫ.
(٥) عبد الرحمن بن سمرة	فى عهد عثمان رض سنة ٢٩-٣٠ ﻫ.
(٦) ثاغر بن دعورا وحارث بن مرة	فى عهد على رض سنة ٣٨-٣٩ ﻫ.
(٧) مهلب بن أبى صفرة	فى عهد معاوية رض سنة ٤٤ ﻫ.
(٨) محمد بن قاسم	فى عهد الحجاج سنة ٩٢ ﻫ.

ثم سعى كثير من العرب والعجم فى نشر الاسلام من لا تسع هذه المقالة

عبدالرحمن بن سمرة الصحابى الأما
الله عنه، ففتحها وكانت حينئذ تحت
أهل دادن جبل « زور »، ففتحــ
« زوزا »، وكان ذلك الجبل مو
من الذهب. فأخرج ابن سمرة :
الذى كان يشاهد هذا المنظر، اذه
وما أردت بهذا العمل إلا أن أر
ولا يضر، ثم جاء بعده حارث ب
الهند إلى قيقان سنة ٣٩ ﻫ، وكانت
وذكر « ايليت » ثاغر بن دعورا
كان قائد الجيش وحارث بن مرة
(ووافقه ابن اثير). ههنا جرت
المحاربة بأصوات عالية، ارتجف
آمنوا (چچ نامه ـ تحفة الكرام
بن مرة من دعاة الاسلام الذين
« تاد »[1] إن السند فتحت فى ز
أخبر بشهادة « على » تركها. وتو
فى أربعة آلاف مقاتل فى عهد

وجاء فى « تاريخ فرشته » أن
٤٤ ﻫ وغزا أهلها فهو المهلب
فظفر وأسلم كثير من أهل الهند

ورخ
اسـيد
ية
Titus

بالصواب.

ادر والمراجع

(١٠) الاسلام الكامل، لعبد القيوم الندوى بالأردوية
(١١) چچ نامه (الترجمة الانجليزية)
(١٢) تاريخ هند
(١٣) تحفة المجاهدين (نقلا عن المترجمين)
(١٤) الترمذى (أبواب المثل)
(١٥) ابن بطوطــه، السيرافى، سليمان التاجر (أخذاً من المترجمين)
(١٦) تاريخ السند، لأبى ظفر الندوى
(١٧) عجائب الهند، لابن شهريار الفارسى
(١٨) غاذيتر بومباى[1]
(١٩) البحث عن الاسلام لـ « آرنالد »[1]

Brigg: History of the rise of the Mo
India.
Dr, Tarachand: Influence of Islam (

1 Bombay Gazetteer

الرقص الهندى الكلاسيكى

— ٣ —

للأستاذ شرى لك. واسوديو شاستري

وهذا الفن الذى دأب على التطور المتواصل فى بلادنا، لم توصفه الموسوعات أو الرسالات فحسب. بل تدل عليه النقوش والنحوت والرسومات فى جميع أنحاء العالم. ومنذ قديم الزمن، كرست جميع الفنون أساسا لخدمة الاله. وليس ذلك فى بلاد الهند فحسب، بل فى بلاد أخرى أيضا. والعبادة اليومية فى معابدنا تتضمن الرقص كجزء منها، ولكل عبادة رسم أو صورة وتوجد صور ورسومات للراقصين والراقصات ولاعبى آلة الطبل المسماة «الميردنج»[1] وكذلك آلات موسيقية أخرى كلها منحوتة أو منقوشة على آلاف اللوحات. ومن أهم الرسومات لوقفات الرقص التى كشف عنها حديثا هى «كرناز»[2] فى برج معبد «تشيدمبرم»[3] وحول القدوس الطاهر فى المعبد الكبير فى «تنجور»[4]. فى معبد «تنجور» نجد «جاربها جريها»[5] وليست مقامه فى الطابق الأرضى فحسب، بل بنيت «جاربها جريها» أخرى فوقها. والغرض هو الاحتياط من ملامسة البحر المتراجع نحو الأرض. وأما «الفيمانا المخروطية»[6] المجوفة تماما بنيت على أعلى «جاربها جريها». وفى الممر المحيط بالقدوس الطاهر نحتت وقفات رقص شيفا، وتبلغ مساحة كل واحدة منها ٣ قدم × ٢ قدم تقريبا. ونقشت أربع أيدى. وكل منها تصور باخلاص أحدا من ١٠٨ «كاراناز» أو رقص الفيلة (كما يقولون) الذى فصل فيه رقص شيفا إلى ٣٢ «انجاهارا»[7] أو مقطوعات مكتملة التكوين.

1 Mridanga 2 Karanas 3 Chidambaran 4 Tanjore
5 Garbha Griha 6 Vimana 7 Angaharas

وإن هذه الأشكال تعتبر أقرب للحياة وأكثر إخلاصا من الرسومات أو الأشكال الموجودة فى معبد «تشيدمبرم» التى نشرت فى نسخة «ناتيا شاستر!»[1] التى طبعت فى «برودا»[2]. ولسوء الحظ لدينا ٨١ نسخة كاملة فقط، والنسخ الباقية لم يتم إنجازها بعد.

وإن وقفات الرقص فى معبد «تنچور» كشف عنها حديثا، وصورها فوتوغرافيا شرى ت. ن. راماتشندران المدير المساعـد لمصلحة الآثار، وجاء إلى على أنه سينشر كتابا باسمه عن الموضوع مستدلا بالصور. أو أنه على وشك إتمام طباعته.

ويوجد فى بلادنا عدد كبير من التماثيل فى المعابد البعيدة المنـال، وكذلك «مادابار»[3]. والتى يجب أن يكشف عن أصلها ويجب أخذ نسخ منها.

والأدب الهندى المسرحى والشعر قد أعطى الرقص حقه من الوصف. ومن أشهر ما وصف به الرقص «كاليداس»[4] فى تمثيله «مالفيكا جنيميترا»[5] إذ أن الخدمة الأساسية، التى اتخذها البطل فى هـذه الدراما لرويتـه «مالفيكا» هى ما أعد من مباراة للرقص. وناتيا التى أدتها «مالفيكا» قد وصفت بالتفصيل. غنيت مقطوعة راقصة تسمى «تشاليتكا»[6] على أربع أقدام، وقامت بأداء رقص «ناتيا»[7] بمصاحبة الأغنية. وقد صورت الأمزجة على اختلافها وعلى انفراد فى حيز الأربع أقـدام. المزاج الأول «اليأس» ثم «الأمل» ثم «خطة اللقاء» وأخيرا «رسالة التابع المطلق» وأن الراقصة وما امتازت به من خلقـة أو جسم قد وصفها الملوك المعجبون كمستوى النجاح لـ «بترا»[8] الرقص الصحيح. ويتقدم عالم بالرقص بنقد الراقصة حول العناصر التى تكونها رقصة «نريتيا»[9]. وتوجد هذه فى الفصل الثانى السطر الأول والثالث والرابع والسادس والثامن للدراما. وهذا

1 Natya Sastra 2 Baroda 3 Madapas 4 Kalidasa
5 Malavikagnimitra 6 Chalitaka 7 Natya 8 Patra 9 Nritya

دليل على مدى انتشار الفن وإنعاشه فى أيام «كاليداس» أى العصور الأولى للعهد المسيحى.

ويوجد نظم نادر كلاسيكى للعهد المسيحى الأول باللغة التاميلية، وهذا النظم يسمى «سيلاپدهيكارم»[1] حيث وصف جميع فن الرقص والموسيقى وصفا كاملا. ونبدأ القصة بشغف أمير تاجر يدعى «كوفالا»[2] براقصة تسمى «مادهافى»[3]، فيصف الشعر، فى الفصل الثالث، فن الرقص والموسيقى والآلات الموسيقية بتفصيل مسهب تام، وتدوين ملك تشولا[4] «راچاراچا» (٩٨٥-١٠١٤ م) فى المعبد الكبير «تانچور» يعطى أسماء ٤٠٠ راقصة، قد عينت لترقص فى المعبد وخدمته، وكذلك أعطى مخصصاتهن الضرورية.

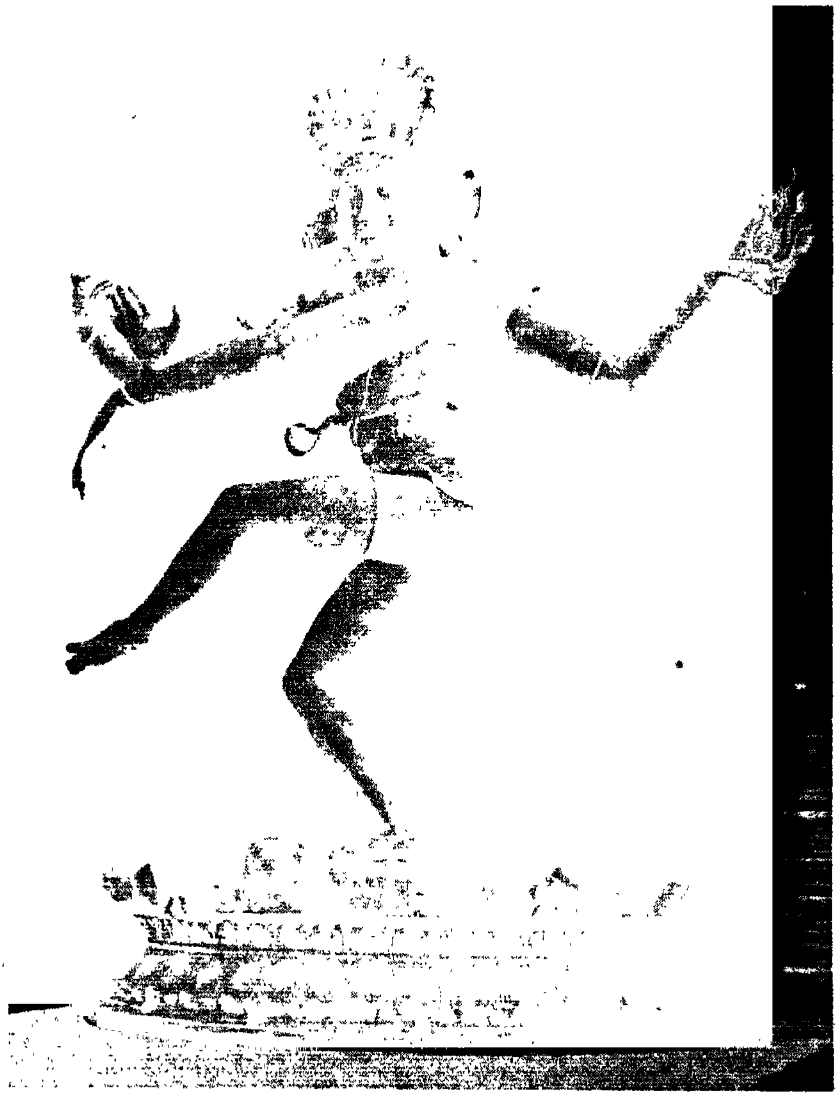
والنصوص التى وضعتها «سيلپا شاسترا»[5] تنص على أن معرفة «ناتيا شاسترا»[6] هى ضرورة حتمية لتعلم فن النحت. بل فى الواقع أن الرقص قد وصل إلى حد الكمال كفن لعدة أجيال، وتعلمه الأمراء وسيدات الأسر الشريفة كما تعلمه المحترفون من الراقصات والراقصين. وقد احتل فن الرقص مكانة كبيرة بين أنواع التسلية لكبار المثقفين من المجتمع. وانتشر الفن فى سلاسل من أمواج على فترات مختلفة من تاريخ بلادنا. وأول ما سجل من الرقص كان على يد «أوشا»[7] كريمة «باناسورا»[8] التى تزوجت من «أنيرودها»[9] حفيد «شرى كريشنا»[10] وعلم شرى پارفاتى الرقص لـ «أوشا» وعلمته لـ «جوبى دواركا»[11] وقد علمن بدورهن فن الرقص إلى سيدات «سوراشترا»[12] اللائى بدورهن عملن على انتشار الرقص فى جميع أنحاء البلاد. وتطور فن الرقص حسب الأمزجة التى توافق سكان المديريات، وأصبح لكل مديرية طابع خاص بها. ولقد لطخ العهد الحالك

1 Silappadhikaram 2 Kovala 3 Madhavi 4 Chola 5 Silpa Sastra
6 Natya Sastra 7 Usha 8 Banasura 9 Aniruddha
10 Shri Krishna 11 Gopis of Dwaraka 12 Saurashtra

ما بين قرنى ١٠٠٠. إلى ١٢٠٠ م فى شمـال الهند ما بين ١٣٠٠ م إلى ١٤٠٠ ميلاد فى جنوب الهند كثيرا من المتنوعات الراقصة فى مختلف المديريات. وبمساعدة سلاطين دلهى وحكام المقاطعات فى شمال الهند وأباطرة «وفيجاياناجر»[1] ونواب الحكام فى الجنوب انتعش فن الرقص مرة أخرى. ولقد عمت واحات السلام حتى فى الفترات المليئة بالمشاغبات وتمكنت هذه المراكز من احتفاظها بتراثها الفن ومن بين هذه الأماكن معابد «كرالا»[2] و«تانجور»[3] و«كوتشيپودى»[4] فى بلاد «آندهرا»[5] وكذلك «مانيپورى»[6]. وانتشر فن الرقص فى تاميلناد بواسطة العالم «أجاستيا»[7] الذى يعتبر هو المسؤول عن ثقافة «تاميل لاند»[8].

وبقى علينا الآن أن نجمع جميع النصوص المتاحة والممكن الحصول عليها أن ندرس كيف لنا أن نستخدمها لانتعاش الفن. وكما ذكرنا سالفـا — لدينا قسمان من التراث الفنى أى فن «بهاراتا»[9] وفن «نانديكيسفارا»[10] فلقد علم بهاراتا ابنـاء المئآت وبعض العلماء أيضا ومن بين أبناء «داتيلا»[11] و«كوهالا»[12] و«وفيسا كهيلا»[13] وقد خلفوا بعدهم موسوعاتهم. وقد أخـذ بعض مقتبسات لمؤلفاتهم وتعليقاتهم. وأن وصف «كوهـالا» لبعض حركات «الأرجل»[14] الجديدة أسماها «مادهوپا تشاريز»[15] قـد اقتبسها «تشاتورا كاليناتها»[16] الذى عاش فى القرن الرابع عشر فى معلقته عن «سانجيتا راتنا كارا»[17] أعظم وأشهر مؤلف كتب فى فن الموسيقى والرقص (عام ١٢٠٠ م) وتقدم نفس المعلق بمقتبسات أخرى عن «كوهـالا»[18] وعن مؤلفين قـدماء آخرين حول «فارتاناد»[19] و«تشالا كاد»[20] أى (الأيدى اللفافـة مع حركة الريح وحركة اليد المتوجية على التوالى). ولقد خلقت هتـاما

Vijaynagar 2 Kerala 3 Tanjore 4 Kuchipudi 5 Andhra
Manipuri 7 Agastya 8 Tamil Land 9 Bharata
0 Nandikesvara 11 Dattila 12 Kohala 13 Visakhila
4 Caris 15 Madhupa Charis 16 Chatura Kallinatha
7 Sangita Ratnakara 18 Kohala 19 Vartanas 20 Chalakas



شيفا « نت راجا » (تمثال من برونز) فى تيروفيلنجادو، جيتور، مقاطعه مدراس
من القرن الثانى عشر

من «داتيلا كوهاليا»[1] ولكن ليس فى الامكان العثور عليها الآن. ويمكن الحصول على مؤلفات «داتيلا»[2] فى الرقص والموسيقى مطبوعة، ولكنها تقف عند حد الطبع للموسيقى، كما يمكن الحصول على مؤلفات تلميذ بهاراتا التقليدية وهو «ماتانجا»[3] ومؤلفه يسمى «براهاد دسى»[4] مطبوع أيضا، ولكنه وقف عند حد طباعة الجزء الموسيقى فقط.

وفى كتاب «بهاراتا ناتيا شاسترا»[5] نجد فى الفصل الرابع وصفاً للمائة والثمانية «كاراناز»[6] والتى جمعت بين حركات الأيدى والأرجل، وكذلك نجد الاثنين والثلاثين «انجاهاراز»[7] أو تجمع «الكاراناز»[8] والتى تعتبر المقطوعات التامة التى رقصها اللورد «سيفا»[9] ويوجد لدينا أيضا تفاصيل عن كيفية الأداء لرقصة «نارتانا ونريتيا»[10] فى الجزء الابتدائى للدراما. وفى الفصل الرابع والعشرين عالج بهاراتا باستيعاب «سامانيا ابهينايا»[11] أو تمثيل نظرى للانفعالات والأفكار. وتوجد هذه بصفة عامة فى «ناتيا ونريتا»، كما عولجت الأمزجة المختلفة «لنايكا ونا ياكا»[12] فى نفس الفصل أيضا. أما الفصل السادس والعشرين حول «تشيترا ابهينايا»[13] يعالج «مودراز»[14] خاصة لمواضيع معينة أو مواقف خاصة. والعقول من الثامن إلى العاشر تعالج الحركات المعبرة للجسم فى ثلاثة أقسام وهى وقفات الجسم والتعبيرات الوجهية والحركات الوصفية وقسمت الحركات بدورها إلى «انجاس»[15] أو الأجزاء الرئيسية للجسم. وكذلك «أوپانجاس»[16] أو الأجزاء المساعدة «للأنجاس» وكذلك «پراتياواجاس»[17] أو الأجزاء المتخللة. أما حركات الأرجل فقد عولجت فى فصل (١١) خاص تحت عنوان «كاريز»[18] وأما تجمعاتها بواسطة التمرينات

1 Dattila Kohaliyam 2 Dattila 3 Matanga 4 Brahad - Desi
5 Bharata's Natya Sastra 6 Karanas 7 Angahars 8 Karanas
9 Siva 10 Nartana & Nritya 11 Samanya Abhinaya
12 Nayika & Nayaka 13 Chitra Abhinaya 14 Mudras
15 Angas 16 Upangas 17 Pratyawagas 18 Caris

الرياضيـة وحركات البـالية، وفى نزال واحد كلها عولجت فى الفصل الثانى عشر تحت عنوان « ماندالاس »[1]. ونجد أن جميع حركات رقصة البالية فى الغرب نجد لها مكانا فى هذا الفصل حيث قسمت « الماندالاس » إلى نوعين: النوع الأول الذى يتم أداؤه عـلى الأرض ويسمى « بهوما ماندالا »[2] والنوع الآخر الأرضى ويسمى « اكاساجامى »[3].

— يتبع —

1 Mandalas 2 Bhauma Mandala 3 Akasagami

رابطة الشعوب الروحية

بقلم الأستاذ: ك. ب. برساد جين

يقول الفيلسوف الشرقي المعروف العلامة سعدي في كتابه «جلستان» بالفارسية ما معناه:

الناس سواسية بمقتضى الولادة،
وكلهم ينحدرون من ينبوع واحد.
وكلما يصاب أحد منهم بملمات الزمان،
فلا يشعر الآخرون برغد العيش والهناء.
وإذ لم تهتم — أيها الانسان! بمشاكل الآخرين،
فلست بخليق لأن يدعوك الناس باسم «الانسان».

هذا هو العصر الذي أخذ بزمام الأمور في الميادين المادية بفضل العلوم الحديثة وجعل الناس ذوي عقول علمية، حتى أصبح الرجل العلمي يحلم بالسيطرة على الفضاء الكوني والزمن، بل ويسعى الآن لخلق إنسان صناعي من المعمل العلمي الحديث. وأن السؤال الهام الذي يواجهنا في الوقت الحاضر عما إذا كان العلم يحطم روح الوعي الكوني، أو تتغلب القوى الروحية على النكبات الذرية الناتجة من التقدم العلمي الحديث.

وحقا إن هذا السؤال ذو أهمية بالغة يتطلب من الانسانية جوابا سريعا. وأن استقرار مستقبل الحضارة الانسانية وكذلك رابطة الشعوب الشرقية والغربية بالمعنى الحقيقي ليتوقف على الجواب الصحيح لهذا السؤال الخطير. وعلينا أن

نفحص بتعمق للعثور على حل صحيح لهذه المسألة العويصة.

وفى هذه المرحلة بالذات يبدو أمامنا سؤال آخر وهو: من اخترع هذه الأسلحة العلمية والأجهزة الجبارة؟ أ ليس هو عبقرية الانسان وقوة إدراكه الحساس التى هى من مميزات الروح؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا ترجع الانسانية إلى جمال الروح الداخلى الخالد الذى يوّلد المحبة العالمية الشاملة والمساواة الانسانية الكاملة والخلود، عوضا عن الالتجاء إلى الأسلحة الذرية الفتاكة؟

الهدف المشترك العلم والدين

لا بد أن تنتهى عصور الهمجية والبربرية كلما تتقارب شعوب العالم بعضها إلى بعض، وتحاول لتفهم الثقافات المختلفة ووجهات النظر المتعددة. وفتحت الاكتشافات العلمية عصرا جديدا للعلاقات العالمية والاتصالات الوثيقة. ويتحول العالم اليوم إلى عائلة واحدة كبيرة تتألف من شتى الشعوب والأمم، لأن الناس على رغم الاختلافات السياسية والحروب الباردة يتوقون إلى حياة مليئة بالسلام والنظام، ويرغبون فى توطيد أواصر المحبة فيما بينهم. وأن العلم مثل الثقافة الروحية تماما لا يعرف الفوارق الجنسية والقومية، وأنه لشىء عالمى عام ويكشف شتى نواحى الحق والحقيقة. ويمكن أن يكون العلم صديقا حميما للدين لما أن الهدف المنشود من الدين هو تقريب الانسان مع أخيه الانسان فى الكرامة الانسانية والشرف والتقوى. وأن الخلود الروحى لشمس لامعة للحياة الأبدية. وأن العلم الروحى وإدراك جمال الانسان الحقيقى ليجعل الانسان يدرك كرامته وواجباته فى الحياة. وإذا وصل الانسان إلى هذه الدرجة من الادراك والشعور فيحقق حينذاك ربانيته وحقوقه الروحية، ويصبح مؤمنا كاملا وصديقا حقا لروحه والآخرين. ويتقدم يوما فيوما نحو جمال الربانية والخلود الروحى. وعلى رغم كونه يعيش فى عالم يتنازع فى البقاء، يبذل أقصى جهوده للوصول إلى مدارج

الكمال الروحي والرابطة الروحية التي لا تعرف الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي والفوارق الجنسية والطائفية واللونية. وفي هذا الجو الحر النزيه المبارك يعيش جميع الأرواح المتحررة سواء أ كانت من الشرق أو الغرب على قدم المساواة وتتمتع بنعمة الخلود والبقاء. وعلينا جميعا أن ندعو الناس ونوجههم إلى دعوة الحق ومبادئ المساواة بطريقة واسعة النطاق. أيها الانسان! لما ذا تخاف؟ فان الجنس البشري ليتوق إلى الروحية العالمية والنعمة الشاملة. والذي يريد أن يأتي إلى حظيرة رابطتها المباركة يتحرر من جميع المخاوف ويتنور بنور المعرفة والحق. ولا يموت أبدا بل يعيش مدى الأيام في نور من المعرفة والرفاهية الربانية.

وأن الانسان ذا صفاء روحي ليعمل ويعيش في عالمه الدنيوي، ولكن له قوة واضحة للتمييز بين القوى الربانية والقوى الشيطانية والحق والباطل، ويزدهر بقوة إيمانه مثل الوردة الخضراء الناضرة. ويعيش ويعمل في هذا العالم كسائر الناس ولكنه يبتعد من أوساخ التيار المادي، ويتشوق دائما إلى مستوى عال للحياة الانسانية مثل «زهرة لوتس» التي تعوم فوق المياه ولكن جذورها ثابتة في أرض البركة، ويعيش لنشر المحبة ولخدمة نفسه هو وللجنس البشري بأجمعه — هذه هي المبادئ الرئيسية لرابطة الشعوب الروحية.

ينبغي للانسان أن يستيقظ من غفلته التي مضت عليها عصور عديدة. ونسعى متكاتفين لتحقيق العدالة والحق في العالم وإزالة ظلمة الجهل والفساد. ولا يستطيع التقدم المادي أن ينجح ويفلح إلا إذا صحبه اعتقاد الانسان الراسخ في الحق والعدالة وكرامة الروح وتفوقها على الماديات. ويتقدم تقدما حقيقيا مرموقا في الأمور المادية إذا حاول في نفس الوقت لتحقيق النهضة الروحية أيضا. وقد أنذر العارفون والنساك مثل «تيرتنكرا»[1] و«بوذا»[2] قبل آلاف السنين عن

1 Tirthankara

2 Budha

مخاطر الانهماك فى الماديات والهروب وراء المتع الدنيوية. وقد ضرب «مهاويرا»[1] مثلا حيا رائعا واضحا «للوتس»[2] حينما كان يلقى خطابا دينيا من قمة «وبولا»[3] فى «مجادا»[4] فقال إن مثل العالم الانسانى كمثل بركة مليئة من لوتس وفيها كمية وافرة من الماء والوحل وأصناف عديدة من لوتس، من بيضاء لامعة وزهراء ناضرة. وفى وسطها صف من الزنبق الجميل اللامع ذى الألوان المتعددة وله رائحة طيبة تفوح من بعد، حيث تبهر قلوب الناظرين. وفى منتهى وسط هذه البركة زهرة لوتس كبيرة بيضاء جميلة جدا. وجاء شخص من الناحية الشرقية لتلك البركة فيرى ويتعجب من هذه الزنابق البديعة الناضرة. ويشغف بلوتس الكبيرة البيضاء إلى وسطها. وتتحدث نفسه: إنى رجل عالم عاقل وشاطر ولست بغبى ولا بمغفل يجهل الطريق إلى هذه الزهرة البيضاء الجميلة وأعرف جيدا الطريق المؤدى اليها، وأقتطف تلك الزهرة التى هى أحسن أنواع الزنابق فى هذه البركة. فدخل الشخص المذكور توا إلى البركة، وكلما يتقدم إلى الأمام يزداد الماء والوحل واستقرت أقدامه فى الوحل ولا يستطيع التقدم إلى الجهة المقابلة أو الرجوع إلى الوراء حتى يصل إلى الضفة. ثم جاء شخص آخر من الجهة الغربية للبركة فيقف ناظرا إلى لوتس البيضاء الموجودة فى وسطها فيعجبها، ورأى لجأة ذلك الشخص الذى يقف حائرا فى وسط البركة جامدا فى الوحل والماء بدون أن يستطيع العودة إلى الشاطئ أو إلى الجهة الأخرى المواجهة له، فقال الرجل الثانى عن الرجل الأول الحائر: إن هذا رجل لا يعرف الطريق المؤدى الصحيح إلى الزهرة وليس بعاقل يعرف الحكمة والوسائل الكافية لتحقيق هدفه المطلوب، ولذا لم يتمكن من الحصول على هذه الزهرة البيضاء ولكنى رجل فطن شاطر فأقتطف تلك اللوتس بدون كلفة. فدخل فورا إلى بركة لوتس ولكنه تجمد فى

1 Mahavira 2 Lotus 3 Vipula 4 Magadha

الوحل مثل الأول فى وسطها حيث لا يستطيع الوصول إلى كلا الطرفين. ووقعت نفس الحادثة للشخصين الآخرين اللذين أتيا من الناحيتين الشمالية والجنوبية. ثم جاء إلى جهة البركة شخص روحي درب نفسه وروضها ويدرك إدراكا صحيحا موقف الطريق الوحل فى البركة المذكورة فيقف على الضفة ناظرا إلى هؤلاء الأربعة وإلى تلك الزهرة البيضاء الكبيرة فى وسطها فقال الرجل الروحي: إن هؤلاء الرجال الأربعة لا يعرفون الطريق الصحيح إلى لوتس ولا الوسائل المؤدية إليها ولذا لم يتمكنوا من قطف تلك الزهرة الحسناء، وتجمدوا فى وعرة الوحل فى البركة: وإنى لرجل روحى أعرف الطريق المستقيم الحق وسأقتطف تلك الزهرة البيضاء الحسناء من الزنابق. ولم يدخل إلى البركة ولم ينزل إلى الماء بل قال واقفا على الشاطئ: «أيتها الزهرة البيضاء من الزنبق الجميل طيرى إلى!» فطارت الزهرة فورا إلى يده، فعلم هؤلاء، الذين شاهدوا هذه الظاهرة، الطريقة الصحيحة للحصول على أحسن أنواع «لوتس»[1].

وهذا مثل ضربه «مهاويرا» لتلميذه المطيع «سدهرما سوامى»[2] ومعناه واضح جلى لدى الجميع ويؤدى الانسان إلى فهم حقائق الأمور والمعرفة الحقة. وعلينا أن نتمتع بالحياة بدون اختيال ولا خيلاء وبلا حرص ولا طمع وهذا هو السرالكامن وراء هذا المثل. وبركة لوتس كناية عن عالمنا الذى نعيش فيه، وتمثل مياهها ووحلها أعمال الانسان والمتع الدنيوية والملاهى والألعاب. وأما لوتس البيضاء فتشير إلى الناس بصفة عامة بينما تمثل الزهرة البيضاء الجميلة فى وسط البركة سلطة حاكمة عليهم. وتراد بالأشخاص الأربعة الذين حاولوا قطف الزهرة البيضاء الموجودة فى وسط البركة السلطة المليئة بالمطامع والجشع والمتكالبة على القوة والمصالح المادية. وأما المراد بالضفة أو الشاطئ فهو الحق المعروف

1 Jaina Sutras, SBE., 335 - 39

2 Sudharma Swami

باسم «دهرما»[1]. وأن الرجل الروحى لمثال للحق الأبدى الذى صوته هو المصدر الأعلى للنواميس الطبيعية، وتمثل الزهرة الكبيرة التى طارت إليه الانتصار والنجاح فى معركة الحياة. وتتجلى مما سبق أهمية هذا المثل فهو يشير بطريقة واضحة إلى سبيل التحرر الأبدى من القيود المادية كما قيل «اعرف الحق فانه يجعلك حراً طليقاً».

وضاع الناس اليوم فى المتع الدنيوية والمطامع المادية، ونتيجة لذلك الانحراف يقاسون الآلام والمتاعب فى جميع مرافق الحياة، وأصبحوا ضحايا لأولئك الذين يستغلونهم لأغراضهم الشخصية المادية بخطب رنانة، ويدعونهم إلى مبادئ خيالية مختلقة. وهذه المبادئ والنظريات تخلق التمايز بين انسان وأخيه الانسان وتوجد الفوارق بين الطبقات والشعوب حيث تؤدى إلى أنواع من الحروب والكروب. وأناس من هذا القبيل لمقضى عليهم بالدمار والفناء، ولكن هنالك مستقبلا ميمونا للرجل الكونى الذى ينظر إلى الانسانية بعين المساواة وسعة الأفق، لأنه يعرف الحق العام الأبدى ويقف فوق كل المطامع والجشع والتفرقة العنصرية والطائفية. ولا يعرف ذلك الرجل العالمى الفوارق المادية من المسافات الجغرافية والحدود المصطنعة بين الشرق والغرب. وأنه رجل روحى عالمى ويعامل بالمساواة بجميع أفراد الجنس البشرى، بل وكل ذى روح لأنه يعتقد اعتقادا راسخا بأن فيه روحا توجد فى جميع الأجسام، حتى فى حشرة حقيرة على وجه الأرض ويحاول للتخليق فى سماء المملكة الروحية ويسعى لمساعدة الآخرين فى نهضاتهم وتطوراتهم الروحية. وبهذه الطريقة يخلق عالما متفاهما متنورا لازما للتقدم الانسانى فى جميع مرافق الحياة البشرية. ويرشد «مهاويرا» الجنس البشرى بقوله: «لا يستطيع أحد أن يصل إلى درجة الاستبصار والمشاهدة بسرعة فائقة، فعليه أن يجتهد

1 Dharma

بأقصى الجهود للابتعاد عن الانغماس فى المطامع الدنيوية وإيذاء الآخرين. وعليه أيضا أن يفهم جيدا حقيقة العالم فهم العالم المدرك، ويجب أن يكون فى حذر وتبصر دائما، ولا ينبغى أن يكون متساهلا أو متغافلا فى أية لحظة. وبكونه حذرا يمشى فى الطريق السوى، يستطيع أن يتقدم فى ميدان رابطة الشعوب الروحية لأجل تحقيق الحق الكامل وحقيقة العالم. وحقا يجب عليه حينذاك أن يتطور إلى إنسان كونى عام يسعى لفلاح نفسه هو والعالم بأجمعه.

غاندى وطاغور

كانت الهند مقرا دائما للقوى الروحية العظيمة منذ القدم. وكانت أفكارها مصدر إلهام وتشجيع لاغتنام القوى الروحية والنجاة الأبدية لكثير من الناس. ويبدو من العجيب فى أول وهلة أن الهند قد تحققت لها عدة نهضات مادية من عند نفسها بينما كانت تسعى جاهدة فى سبيل إيقاظ القوة الروحية فى كل فرد. ولكن هذه النهضات المادية لم تؤثر شيئا فى قلوب الهند وسيادتها الروحية. وكان غاندى وطاغور علمان مرتفعان ونجمان لامعان فى الهند الحديثة، وأنهما قد تعلما كثيرا من الغرب وغيره من البلاد الأخرى فى العالم ولكن لم يكونا يحتفظان بعقول مادية أو وطنية ضيقة ومحدودة. وكانت دعوتهما ورسالتهما موجهة إلى العالم كله لأنهما كانا ممثلين حقيقيين للتراث الهندى الروحى العظيم. ويكتب المهاتما غاندى: «إن الحياة بنفسها لبيان صريح وكتاب مختوم. أريد أن أضرب مثل الوردة الذى ضربته قبل سنين. فلا تحتاج الوردة إلى كتاب أو خطاب عن رائحتها الطيبة التى ترسلها إلى حواليها، أو عن جمالها الذى يدركه كل من ينظر إليها. وأن الحياة الروحية لهى حياة أبدية وأن جمالها وطيبها لأعظم بكثير من جمال الوردة وطيبها، وأريد أن أقول بأنى أرى الآن نهضة روحية فى الحياة وأن الظروف تتجاوب معها، وأرغب فى أن أرى جميع الناس لا فى الهند فقط

بل فى جميع بقاع الأرض بصرف النظر عن الاختلافات الجنسية والدينية فى أحسن حال وأطيب بال بطريق توثيق الصلات فيما بينهم، وإذا تحققت هذه الأمنية فيصبح العالم أحسن بقعة للحياة مما هو الآن»[1]. وأن كلا من غاندى وطاغور كان يؤيد بعضهما بعضا ويعاضد كل آخر فى الأفكار والآراء. وفى الحقيقة كانا يمثلان انسجاما أساسيا فى الحضارة الهندية. ويقول طاغور: «إن النهر الذى ينبع من اللانهائية ويجرى نحو النهاية لهو الحق وهو الخير النعيم. وأن الصدى الذى يعود منه إلى اللانهائية لهو الجمال والنعيم المقيم».

معضلة الاختلافات التى هى من صنع الانسان

إن طبائع الانسان لا تختلف فى أية بقعة فى العالم، بل وأن الجنس البشرى كله أسرة واحدة. ولا توجد فوارق حقيقية بين إنسان وإنسان وأن الفوارق الظاهرية مثل الجنسية والطائفية أو التقليدية فليست حقيقة يمكن أن يمتاز بها إنسان على أخيه الانسان، وهى من صنع يد الانسان لأجل الاختلافات فى العقايد والعادات والطقوس. وبناء على هذه الحقيقة الجلية فان تقسيم العالم شرقيا وغربيا لتعدٍ سافر على الوضع الفطرى، وقد أصاب من قال: «إن الشرق الأقصى لهو الغرب وإن الغرب الأقصى لهو الشرق» ولا يستطيع الانسان أن يضع حدا فاصلا للكون اللانهائى بمعلوماته النهائية، وقد اعترف المستر «كبلنج»[2] بهذه الحقيقة حيث قال:

«ليست هناك بشرق ولا غرب، حينما يقوم شخصان قويان وجها لوجه».

وقد أسدى الفيلسوف «ماتيومكاى»[3] الذى تخصص فى عقيدة «أهنسا» أى عدم العنف، خدمات جلى فى نشر هذه النظرية العالمية الانسانية العامة.

١ مجلة «هريجن» مجلة xvii صفحة ٢٩٩

2 Kipling

3 Mathew Mekay

وتتخلص تعاليمه كما يلى: يصبح الشرق هو الغرب ويصبح الغرب هو الشرق عندما يصير قانون «أهنسا» يجمع بين الاثنين». ويتجلى من هذا أن الانسانية الروحية العالمية قد استيقظت من منامها، وأن شمس الرابطة الروحية الكونية بدأت أن تطلع. ويجب أن تدرس أحسن الأشياء من كل من الثقافتين الغربية والشرقيــة. ويقول البروفيسور «جياسبى توسى»[1]، بعد بحث على دقيق حول المشاكل الحقيقية الواضحة التى يواجهها الغرب والشرق على حد سواء، فى روح تعاليم المهاتما غاندى وطاغور: لا نجد أى تفاوت أو تمايز بين آسيا وأوربا أكثر مما نجده — مثلا — بين إيطاليا وألمانيا. فهناك آراء معاصرة، ونظريات متشابهة وأفكار مماثلة فليس فيها شىء يبعد الواحد عن الآخر أو هو علامة التباين والتباعد، ولا نجد بينهما تعارضا أو تناقضا يصعب التطبيق والتوفيق. ومن واجب كل رجل مثقف مصلح أن يحاول النشر بين أفراد الأمة وجماعاتها ثقافات الأمم الأخرى وعلومها وآدابها بنطاق واسع». وكذلك لتوثيق الملاقات المباشرة فى الأفكار والآراء وتوطيد أواصر الود والمحبة بحيث يجتهد شخص فى الغرب أن يتسلح بثقافات الشرق وعلومها وانتاجه الفكرى وبالعكس، هذا بنفس الطريقة التى يجد فيها رجل إيطالى أو فرنساوى مع الاحتفاظ بتقاليدها الخاصة ونظرياته المعينة — الوسائل الكافية للوفاق والوئام — إذا رغب فيـه — مع الثقافات الألمانيـة أو البريطانية»[2].

وتحدث الفيلسوف الهندى الكبير الدكتور «رادها كرشنن» فى خطبات ألقاها أمام مجلس الشؤون العالمية فى أمريكا عن الطريق العويصة التى يواجهها التعاليم الانسانية اليوم فقال: إننا نتحدث عن الشرق والغرب. وأنه من الحقيقة المحضة أن الشرق الذى نحدده كان مهبط أديان كثيرة ومصدر تعاليم عديدة. وقد ولد

1 Prof. Guissepe Tucci 2 The "East & West" Jan. 1958 P. P. 548 - 349

جميع الأديان — تقريبا — ماعدا «المرمونية»[1] والعلوم المسيحية فى الشرق أى آسيا أو فى آسيا الصغرى. وقد حدث تطور على حديث فى الأيام الأخيرة، وتقدم العلم العصرى تقدما ملموسا ولكن الشرق كان إلى أمد قصير منذ الآن فى مقدمة الاكتشافات العلمية والتحقيقات الفنية. وعلينا أن نعيد إلى ذاكرتنا الحساب، والنحو، والتلقيح والحقن، والطباعة حينما نتحدث عن التقدم العلمى الذى حصل بأيدى العلماء الشرقيين، وأن العلم والدين لوجهان لازمان لكل إنسان. ونحن سواء منا أهالى الغرب أو الشرق أصحاب الأديان والعقائد. والسورة العلمية تتطلب منا أن نعيد الأمور كلها إلى تحرى الأسباب بينما السورة الدينية تدعو إلى إطفاء الظمأ الداخلى لكل شخص. فلا ينبغى لنا أن نفكر أبدا بأن العالم اليوم لمنقسم إلى قسمين، قسم مادى يهتم بالأمور المادية فقط، وقسم روحى يهتم بالأمور الدينية فقط، فنجد الروحانيات فى الغرب كما أننا نجد الماديات فى الشرق. وكلنا فى الطبائع والفطرة سواء وأن الأديان والشعوب والثقافات يتقارب بعضها الآن بعضا وتسعى لتحقيق هذه الأمنية الأصلية النبيلة. فان معضلة الاختلافات التى هى من صنع الانسان لمعضلة واهية تناقض لروح الانسانية العالمية، ويجب أن تزول تلك المعضلة فى أقرب فرصة ممكنة.

الفكرة الروحية فى الآداب

إن الآداب لتلعب دورا هاما كما أنها أداة فعالة لتصميم الحياة البشرية وإيقاظ الأمم والشعوب من الغفلات والرقود، وقد استخدم الأنبياء والحكماء والشعراء الآداب لتعليم الناس الحق والتعاليم الانسانية الحقة، وحلقوا فى سماء المملكة الروحية بواسطة الآداب. وتنبعث الآداب من الشعور الباطنى والأحاسيس الداخلية

1 Marmonism

والقوى الطبيعية الكامنة فى فطرة الانسان. فان المكان الأصلى للآداب فى مملكة الأنوار الروحية ومظهرها الحقيق الجنس البشرى بنفسه، وعطيته التفاهم الودى الحسن لاخواننا الآخرين من الأسرة البشرية. وتدفع الانسان إلى السعى للحصول على النجاح والانتصار الكاملين والكمال الروحى ويدرك به حلاوة الحب وجمال العالم ونعيمه الذى أدركه كل نبى وحكيم وفيلسوف فى مختلف الأزمنة والأمكنة. وإن الاتحاد الفكرى والشعورى الذى نحاول العثور عليه فى الآداب ليؤدى حتما إلى مدخل لرابطة الشعوب الروحية. ونلق نظرة سريعة حول ذلك. إن المهمة الأولى للشخص الذى يريد أن يصل إلى درجة الرجل الكونى أن يعامل أولا وقبل كل شىء مع جميع المخلوقات على قدم المساواة مع روحه الخالدة ويحقق هذه الفكرة فى جميع مرافق حياته. ويقول «مهاويرا» فى هذا الصدد: «يجب أن ننظر إلى كل مخلوق، سواء فى السعادة أو الشقاء، أو فى السراء والضراء، بعين النظرة التى ننظر بها إلى نفوسنا. ونبتعد عن إيصال الأذى أو الضرر لأى مخلوق مهما كان حقيرا، كما لا نحب أن نصاب بشىء من ذلك»[1] ويعلن «كريشنا» مرة أخرى: «لا تعامل مع الآخرين بطريقة لا تحب أن يعامل معك أحد بها»[2] «لا يضر أحد إلا نفسه إذ يضر الآخر الذى هو يحتفظ بنفس الروح التى يحتفظ بها، وإذا وصلت إلى درجة من هذا الشعور فقد نلت الدرجة العليا». وأبدى «بوذا» أيضا نفس الفكرة إذ قال: «إنما تضر نفسك حيث تضر الآخرين»[3].

وينصح الفيلسوف الايرانى المعروف «زردشت» لأتباعه: «لا تصلح الطبيعة حتى لا تحب أن تعامل مع الآخر بما لا تحب أن تعامل به نفسها». ويصرح الحكيم الصينى المشهور «كونفيوشيوس» لا تفعل ما لا تحب أن تفعل به نفسك».

ويقول فيلسوف صينى آخر «لاواتسى»[4] ادفع البغض بالمحبة الصادقة. ويقول

1 Yoga Sastra 2 - 20   2 مهابهارت 5-15-17.   3 Udanavarga 5-18   4 Loa-tse

المسيح (عليه السلام) الذى دعا دائما إلى مبدأ عدم العنف «عامل الناس كما تحب أن يعاملوا معك»[1]. ويقول خاتم النبيين المرسل الصادق محمد بن عبدالله (صلى الله عليه وسلم) لأتباعه بكل صراحة ووضوح: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (الحديث). وينصح «جرونانك» (زعيم الطائفة السيخية) ما معناه: «إن الذى لا يريد أن يؤذى الآخر لا ينبغى له الخوف والفزع. إن القلب الذى يصفو من كل حقد وبغضاء لا يعرف الشك ولا الهم». ويقول كبيرداس: «عليك أن تظن بالناس كما تحب أن يظنوا بك فتكون من أصحاب الجنة والسعادة الأبدية».

ويتجلى من الأمثلة المذكورة أن مصلحى العالم ومفكريه يرون الاتحاد فى الاختلاف والتوافق فى التباين. ودعوا جميعا إلى عقيدة واحدة، ألا وهى المساواة الروحية والمحبة والتضحية فى سبيل الخير العام. وعلى الناس أن يكونوا أحباء مخلصين يتعاون بعضهم بعضا ويحاولوا لنشر الحياة المطمئنة السعيدة الهانئة فى الجنس البشرى. وهذه هى الفطرة الانسانية التى فطر الناس عليها.

نور الفلسفة الروحية

طلعت شمس الفلسفة فى الشرق منذ زمن «تيرثنكرا»[2] الأول المشهور «رسابها»[3] الذى يعرف بأنه انتحل شخصية إله «شيوا»[4] وكان معروفا لدى اليونان باسم: «رشيف أبولو» وقد أعلن «تيرثنكر» تعاليم الحق والارشاد من قمة «كيلاش» فى «همالايا» العظيمة «تعلم دروس الحق الصحيحة. لماذا لاتهتم به؟ يصعب عليك تعلم الحق والعمل به بعد هذه الحياة. وإن الأيام التى مضت لن تعود أبدا ولا يستطيع أن تحي مرة أخرى لاتمام الأعمال الصالحة». ويجب على الانسان أن

1 Bible Mathew 7-12 2 Tirthankara 3 Rsabha 4 Shiva

يوقظ مواهبه الداخلية وقواه الروحية لتحقيق هدف الحياة الانسانيـة السامية، وعليه أولا أن يتعلم الحق الصحيح بطريقة فلسفية علمية. فيتحول قلب الانسان إلى فكرة يعيش فيها مع المحبة العالمية وعدم العنف. ويوضح «توماس كارلائل»[1] هذه الفكرة كما يلي: إن بداية جميع الأفكار والنظريات لهي المحبة فلا يوجـد رأس مفكر متعقل بدون ضمير طاهر. ولا يمكن لأحد أن يحتفظ فى رأسه بفكرة خالصة نقية بدون أن يحتفظ فى ضميره صدق النية والخلوص فى الآراء». ومن المدهش أن الحكومات الحاضرة فى بلدان العالم تسعى الآن لتحقيق هذا المحال بطريق أنها تحاول لنشر التعليم العقلى والبدوى وأن منهاج تعليمها الحديث لا يعمل شيئاً لأجل النهوض بالضمير الانسانى. وإن هناك الآن ضرورة ملحة لتأسيس جامعة «أهنسا» فى كل بلد حيث تجرى فيها دراسات وبحوث علمية حول العلوم والثقافات المتعلقة بـ «أهمسا»، وقد تشربت قلوب الهنود أولا بهذه الروح المليئة «بأهمسا» ومنهم قد شع نوره فى العالم. وأتى عدد كثير من الفلاسفة اليونان والفيثوغرفيين والفراعنة وغيرهم إلى الهند وتعلموا تعاليم الحق والفكرة الكونية لدى حكماء الهنـد القدامى. وأما اليونان فهم الذين دعوا لأول مرة فى الغرب إلى فلسفة الرابطة الروحية بطريق المذهب العقلى، والانسانية العالمية. ولأجل إنقاذ شعوبهم من الخرافات والخزعبلات دعوا إلى العلم والفلسفة فقالوا: «أيها الانسان اعرف نفسك حق المعرفة». وقد أعلن الفيلسوف اليونانى «هرقليدس»[2] عقيدة مثل العقيدة الجنسية تماما فى خلود الروح والجوهر الكونى فقال: «إن العالم لم يخلقه الانسان أو أحد هؤلاء الآلهة وسيكون أبديا أزليا وهو نار وهاجة بنفسها وتنطفئ بنفسها». ويقول الحكيم سقراط: «إن أفضل العلوم وأشرفها معرفة الانسان نفسه والاطلاع على ما فيه من المواهب الفطرية». بينما يعلن أفلاطون:

1 Thomas Carlyle

2 Heraclitus

« إن الطمع والجشع ليؤديان إلى الشر وارتكاب الآثام ». وأضاف يقول : « يجب أن يكون الفلاسفة هم الحكام وولاة الأمور ، وإلا على الحكام — على أقل تقدير — أن يتعلموا الفلسفة والحكمة فالا لا تكون نهاية لمشاكل الانسان ومتاعبه » . وهذا مبدأ يجب أن يتفكر فيه العالم الحاضر المتأرجح فى الحروب والكروب . وإن « القانون الذهبي » المشهور لأرسطو يجعل الانسان فاضلا معتدلا بدون إفراط ولا تفريط وأن إنسانا من هذا القبيل لا يلقى نفسه إلى التهلكة بدون ضرورة ملحة ، ولكنه يضحى بنفسه ونفيسه عند ما تدعو الحاجة إليه . ويشعر بالسعادة الآخرين . ولا يحتفظ فى قلبه الحقد والكراهية وينسى زلات الآخرين فانه أحسن صديق للآخرين لأنه أقرب صديق لنفسه ، ونحن الآن فى أشد الحاجة إلى فرد فاضل من هذا النوع لتنجح رابطتنا الروحية الشعبية .

وقد رحب حكماء الهند والبراهمة بالأفكار الفيثوغورية والفيثاغوريين فى الهند ، لأنهم كانوا يحتضنون بالفلسفة الروحية وعدم العنف (أهمسا) . وقد أسس فيثاغوريون مدرسة فكرية فى اليونان على غرار نظام نباتى يتفق تماما فكرة الطائفة الجنسية فى الهند . وهذه الفلسفة وغيرها من الفلسفات اليونانية قد أثرت كثيرا فى الحياة الأوربية ونظامها فى العصور القديمة كما أن الفكرية الهندية أيضا معروفة وملموسة بين الأوربيين . وعندما ترجمت الكتب الكلاسيكية الهندية إلى الانجليزية فى العصر الحديث قد تأثر بها عدد كثير من الفلاسفة والكتاب الأوربيين . ومنهم « شوبنهاور »[1] و « هوم »[2] و « جوت »[3] وغيرهم . واستعجب المستر « جوت » كثيرا بالرواية الهندية المعروفة « شكنتلا »[4] « لكاليداس » وانهمك فى دراسة الأفكار الهندية وعلومها وتجلت تلك التأثرات فى كتاباته وخطبه . ومن المعجبين بالفكرة الهندية أيضا « رتشارد واجنار »[5] و « هربرت سبنسر »[6] ويتضح من هذا كله

1 Schopenhauer 2 Hume 3 Goethe 4 Shakuntala
5 Richard Wagner 6 Herbert Spencer

أن الفلاسفة والحكام شرقا وغربا قد عاشوا وجاهدوا لأجل رابطة الشعوب الروحية والسلام.

الفكرة المعاصرة

إن المفكرين والكتاب المعاصرين أيضا مثل «البرت شجويتزر»[1] والسير «جوليان»[2] و«رادها كرشنن» و«نهرو» و«توياني»[3] و«تشرتشل» يدعون إلى القيم الروحية وتطهير الحياة لنصل إلى وحدة عالمية وسلام عام شامل. ويبدو أن تيارا من الشعور الانسانى عن «أهمسا» والطمأنينة القلبية يدب فى قلوب الجنس البشرى المتيقظ نتيجة لاعتقاده فى خلود الروح والبقاء الجوهرى. وأن الطريقة الغاندية لدفع الشر ومقامة الأشرار لتلاقى قبولا حسنا فى جميع بقاع الأرض فى حل المسائل العويصة. وتحل المحبة والمسامحة محل الكراهية والبغضاء — ولما كان الزعيم الاشتراكى الهندى «جيابركاش نارائن»[4] يزور البلاد الأوربية أجرى مقابلة صحفية مع بعض الشبان «المجريين» فى «وينا»[5] وقدموا إليه قصيدة أنشأها شاب فى السجن — ويعتقد أنه أعدم أخيرا بحكم من السلطة الحاكمة التى قامت هناك بعد الثورة — وعنوان القصيدة «أغنية راحل من دارالفناء ولكنه لم يمت». ومطلع هذه القصيدة التى فحواها تحوم حول مجد «أهمسا» وانتصار الحق، كما يلى:

حينما تخفت الآلة الصماء أصواتنا فى اللحظات الأخيرة،
وتتضرع ألسنتنا بلغة الزهور والورود،
نقول بكل صراحة بأننا مؤمنون ندعو، ونغنى،
وتجتاز محبتنا وخلوص نياتنا حتى إلى قاتلينا،
ولا تتقدم الأرض ولا تصلح حالة من فيها،
إلا إذا لصقت يد الانسان بيد أخيه الانسان.

1 Albert Schweitzer
2 Julian
3 Toyanbee
4 Jayaprakash Narain
5 Vienna

أهمية النهضة الروحية فى العصر الحديث

إن فى استطاعتنا الآن أن ندعى بأن الناس أمة واحدة بل وكل ذى روح ينحدر من أسرة واحدة متكاتفة متعاونة. وتضىء الروح الخالدة فى جسم كل من الجنس البشرى، وعلى رغم هذه الرابطة الفطرية المحكمة التى تربط الجنس البشرى نرى الناس منقسمين على أساس الفوارق الجنسية والطائفية. وعلينا أولا أن نوقف القتال من جميع أنواعه، والاختبارات الأسلحة الذرية، ويستخدم العلم والاكتشافات العلمية لخير الجنس البشرى ورفاهيته. وهذا هو أنسب العصور لتأسيس مملكة ربانية علوية على وجه الأرض بواسطة إنشاء رابطة الشعوب الروحية، ويكمن فيها الحل السليم الصحيح للمشكلة الهامة التى يواجهها الجنس البشرى. وقد دعى قبل حوالى خمسين عاما المفكر الكبير «تولستوى»[1] إلى توطيد ركن السلام بالغاء جميع أنواع القتل والقتال. وأعلن فى مؤتمر السلام الذى انعقد فى «السويد» عام ١٩٠٩ بقوله: إنما الحق أن لا يقتل إنسان لأخيه الانسان مهما كانت الظروف ولأى سبب كان. وهذا هو الجانب الصريح المحتم للحق المبين، وهذا هو السبيل الوحيد أمام الناس لجعل الحرب الماردة المبغوضة أمرا محالا لا يمكن وقوعه. وقد وصل الجنس البشرى الآن بصفة عامة إلى ورطة من التناقض الشديد بين المطالب الروحية وبين النظام الاشتراكى الحالى الذى لا يمكن أن يتحاشى عنه. ويجب أن نقول ما يعرف الجميع ولكننا لا نجسر أن نقوله بصراحة. وينبغى لنا أن نقول بكل جسارة وشجاعة أن القتل مهما اختلف اسمه أو تنوع لقبه، وأن القتل فى أى حال من الأحوال لاثم مبين وباعث على الخزى والهوان».

وقد تحقق لكل إنسان فى هذه الفترة العويصة التى يجتازها العالم الانسانى

1 Tolstoy

أن صوت الحق ليسمع فى أرجاء العالم كله وترتفع الأصوات فى كل مكان على وجه الأرض ضد العنف والبغضاء والمقاتلة . ويحتاج الجنس البشرى الآن إلى نهضة روحية مبنية على «أهمسا» والتعايش السلمى. فليسع كل فى سبيل إنشاء «رابطة شعوب روحية» لا توجد فى نظام هذه الرابطة مكانة ما للقوات المسلحة والجيش المسلح، ويحكمها الحب والتآلف، وتكون فيها جامعة خاصة ومدرسة رئيسية لنشر مبادئ «أهمسا» ونظامها بين الأفراد والجماعات، ويجب على كل شخص أن يعرف جيداً أن الأخلاق الانسانية السامية لهى الأسس الهامة للنهضة الروحية والمادية، والتقدم المدنى والسياسى، ولا بد أن تنبعث تلك الأخلاق من العقيدة الراسخة فى مبادئ «أهمسا والروح العالمية العامة. وأن هذه المبادئ لهى مفاتيح الحياة السلمية الهادئة وهى التى تحض الجنس البشرى للتحرك نحو رابطة الشعوب الروحية. وإذا استعدت الشعوب العالمية كلها لقبول مبادئ «أهمسا» والتمسك بنظام حياة مبنى على قواعد التعايش السلمى التى دعا إليها «تيرثنكر» وتبعه الجينيون، وجعلوها نصب أعينهم فى الحياة اليومية بطريقة ناجحة ورحب بها كل عاقل مفكر فى العالم فى جميع الأمكنة والأزمنة، فلا بد أن يستتب الأمن والسلام والرفاهية فى العالم كله ويرفرف علم السعادة على الجنس البشرى بأجمعه. فليعش الناس فى أمن وسلام! وليسد مبدأ «أهمسا» الذى هو أصل الحضارات وأساس المدنيات فى العالم كله! لكى يرتفع لواء الخير والسعادة لكافة الجنس البشرى.

من مجلة «وائس آف أهمسا»[1]

العدد ١٢ المجلد ٨

أخبار الهنـد الثقافيـة

دائرة المعارف العثمانيـة تحتفل بعيد تذكارى فى ٢٥ يناير سنة ١٩٦٠ بمناسبة مرور سبعين عاما على تأسيسه، وستستمر الاحتفالات إلى اليوم الأول من شهر فبراير سنة ١٩٦٠. ولعله لا يخفى على أبناء الأدب ما لهذه الدائرة من خدمات جليلة فى الميادين الأدبية والثقافية، فانها لا زالت منذ سبعين عاما تخرج كتبا لها قيمتها الأدبية والعلمية، ولا يدخر أربابها جهدا إلا ويبذلونها فى البحث عن الكنوز العلمية والأدبية ومراجعتها وطبعها طبعا أنيقا. ففى خلال سبعين عاما منذ تأسيس الدائرة أخرجت نحو ٣٧٠ مجلدا من الكتب العلمية والأدبية التى توصل إليها أبناء الأدب لأول مرة بعد أن طبعها هذا المعهد، وليس أن النسخ جمعت من الهنـد فحسب وإنما استوردت بعضها من مكاتب البلاد المختلفة من أوربا، وروسيا وتركيا ومصر وسوريا والعراق والمملكة العربية السعودية وغيرها. ويسرنا القول بأنها خدمات جلى ما يقوم بها هذا المعهد وإنها لمما يستحق الاعتراف بها والثناء عليها، وإنه لحق أن أعمالا أدبية كهذه تساعد على توطيد الروابط الأدبية والثقافية بين البلاد المختلفة، وتمهد السبيل لكل من أراد الارتياد فى الحقول الأدبية العلمية.

ومن أهم ما يذكر من مطبوعات هذا المعهد:

١ كتاب صور الكواكب الثمانيـة والأربعين، للفلكى الشهير أبى الحسين عبد الرحمن بن عمر الرازى المعروف بالصوفى المتوفى سنة ٣٧٦/٩٨٦

٢ القانون المسعودى وكتاب الهند للحكيم الفيلسوف الكبير والمؤرخ الفلكى الشهير أبى الريحان محمد بن أحمد البيرونى المتوفى سنة ٤٤٠/١٠٤٨

٣ كتاب الحاوى للفيلسوف الكبير والطبيب الشهير أبى بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى سنة ٩٢٥/٣١٣

وتعتقد الدائرة بهذه المناسبة حلقة أدبية للناقشة حول: الاحتياج إلى الدراسات العربية فى العصر الحاضر.

وبجانب ذلك يقام معرض رائع تعرض فيه الكنوز الأدبية والعلمية الثمينة التى لا تزال تتطلع إلى رجالات الأدب للاعتناء بها.

وبينما نهنئ الدائرة على تقدمها الباهر ونتمنى لها كل نجاح نرجوا أبناء العلم والأدب أن يساهموا فى هذا العيد الأدبى الثقافى ما يسعهم فى الحقول الأدبية والثقافية.

ص. عامر الأنصارى

CONTRIBUTORS FOR THIS ISSUE

UMASHANKAR JOSHI: Is the Director of the School of Gujarati Language and Literature, Gujarat University, Member of the Executive Board of Sahitya Akademi, Editor "Sanakriti", Ahmedabad. He is a poet, short story writer and article.

Mr. ASAF A. A. FYZEE: One of the best Students of Muslim Law in the Modern World. Former Principle of Law College, Bombay. Author of many works in English and Arabic, now Vice-Chancellor of Jammu and Kashmir University.

SHAIKH AL-MAMOON AL-DIMASHQI: Formerly Lecturer of Arabic Language and literature in Aligarh Muslim University. A Scholar and a Mystic.

Mr. MOHIUDDIN ALWAYE: A Scholar of Arabic and Malayalam.

Shri K. VASU DEVA: Scholar of Sanskrit Classical Music. In charge of Sarasvati Mahal Library.

Dr. K. A. FARIQ: Delhi University, Delhi.

Dr. M. A. SIDDIQI: Allahabad University.

KAMTA PRASAD JAIN, PH.D., DL., M.R.A.S., Editor "Voice of Ahinsa"

THAQĀFAT-'UL-HIND

VOL. XI, No. 1 — JANUARY 1960

Honorary Editor,

Mohammad Ajmal Khan

CONTENTS

RATES OF SUBSCRIPTION, POST FREE

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2.50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh.

Copies are sent only on prepayment and not by V.P.P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary I.C.C.R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc are to be addressed to the editor.

PRINTED AT Q PRESS BY
Khaleel Sharafuddin, 46a Memonwada Road, Bombay 3, and Published by
Inam Rahman
Secretary Indian Council for Cultural Relations, Pataudi House, New Delhi 1

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME IX

No. 1

PUBLISHED QUARTERLY in JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

PATAUDI HOUSE, NEW DELHI 1

JANUARY

1960

ثقافة الهند

المجلد الحادى عشر – العدد الثانى

مجلس الهند للروابط الثقافية
باتودى هاؤس ، دلهى الجديدة ١

إبريل ١٩٦٠

ثقافة الهند

يصدرها أربع مرات فى السنة : يناير ، إبريل ، يوليو ، و أكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

فى الخارج	فى الهند
الاشتراك السنوى : عشرون شلنا	الاشتراك السنوى : عشر روبيات
العدد الواحد : خمس شلنات	العدد الواحد : روبيتان ونصف

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما ، ولا ترسل بالحوالات البريدية .

توجه المراسلات و الطلبات بهذا الشان إلى سكرتير المجلس ، لا إلى رئيس التحرير .

توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلات المتعلقة بهما ، إلى رئيس التحرير .

مطبعة نورى بمدراس ١٣ (جنوب الهند)

اصاحبها ص . ش . محمد عبدالله

نشرها السيد إنعام الرحمن ، سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية .

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

رئيس التحرير ـ شمعون طيب على لوكهندوالا

المجلد الحادى عشر | إبريل سنة ١٩٦٠ | العدد الثانى

صفحه

محتويات هذا العدد

المحررون لهذا العدد

انيرودها بهارى سرن : أحد المتضلعين من اللغة الفارسية و السنسكرتية

ابوالصلاح : محاضر الكلية العربية روضة العلوم فروخ ، كيرله ،

ك . واسوديوشاستری : احد علماء اللغة السنسكرتية و الفنون والثقافات القديمة

عابد رضا بيدار : مشتغل فى معهد الدراسات الدولية دهلى الجديدة

ا . م . ك معصومی : محاضر التاريخ الاسلامى بالمدرسة العالية بكلكتا

نظرة على اللغة و الرمزية فى الديانة الهندوكية

للأستاذ انيرودها بهارى سرن

يعتبر بزوغ اللغة، و بروزها، أثناء عملية تطور البشر و إرتقائه، من المظاهر التى تمتاز بما لها من أهمية و خطورة بالغتين. و ذلك أن الوسيلة الوحيدة الفعالة التى نتمكن بها إدراك معنى الحياة و توضيح معالمها و نعت مظاهرها، هى اللغة فقط. ولقد حثنا «الابنيشد» (Upanishad) (وهى مجموعة كتب دينية هندوسية) على التروى فى النطق، و التعمق فيه حيث قال: «إن لم يكن النطق موجوداً لم نهتد سبيلا إلى معرفة الحق ولا الباطل، ولا الصدق والكذب، ولا الفرح والحزن. و الفضل فى فهمنا لمعنى هذه المظاهر، وإدراك مفهوم هذه المشاعر، يرجع إلى النطق، ولذلك لحق لنا ان نتبصر فى النطق ونتعمق فيه» وعلى هذا الأساس، فان مهمة اللغة، هى تمثيل العالم على مرآة تعكسه. وفلسفة اللغة «تنطوى على إنعاشها وتنسيقها، بحيث تصبح مطية للمعانى، و وسيلة للاتصال و التفاهم، و رمزا للحقيقة، وشارة للواقع». و بما أن اللغة لها علاقة خاصة بكنه الحقيقة و رمزها فلذلك تتصل لحمة التغيرات اللغوية، بسدى من فلسفة الرمزية. لأن اللغة كالموسيقى، إنما نوع من الرمزية فقط.

لغة الدين

إن لغة الدين ، مرتبطة بلغة الشعر إرتباطا وثيقا و وجه الشبه بين لغة الدين . ولغة الشعر هو إشتراكهما فى الشعرية (إظهار الاحساسات البشرية) و التمثيل (إظهار التنازع بين العمل و الارادة) إلا أن الشى المميز بينهما هو ان الدين كما قال رودولف اوتو (Rudolf Otto) شعر لاهوتى (Numinous Poetry) لانه يثير فى قلب البشر شعورا من القداسة و النزاهة . فان درسنا شعر القديس «كبيرداس» (Kabir Das) وجدنا أن الديانة الهندوكية وفلسفتها متغلغلة فى بعض قصائده من حيث الموضوع ، فتحتل منها مكانا بارزا . وذلك أن الشاعر ، و هو يحاول إزاحة الستار عن حقيقة الاله الأعلى ، يدمج الرمزية بالنظريات التى اقتطفها من الفلسفة المتعارضة و العقايد المتناقضة . فأنشد فى بعض شعره قائلا : « إن الله موجود فيك ، كوجود الأريج فى الأزهار و شأننا منه شأن غزال المسك الذى يظل يشم الحشيش وهو يزعم أنه مصدر شذا المسك و لا يدرى بان الشذا إنما يفوح من داخله هو » ولذلك فان شعر كبير داس ، ينطوى على الشعرية و التمثيل فى آن واحد و فى نفس الوقت يمتاز بقداسته ولاهوتيته لأنه ينقل شعور القدسية و النزاهة . فنجده يؤكد لنا بثقة و إيمان على كيان الموجودات وراء التجربة ، التى لم يجد البشر الى تجربتها سبيلا بصورة مباشرة بعد . كما يمتاز شعره بنبرة من الوجدان والمثال . فالشاعر كبير داس ، عند ما يحاول نقل صورة الاله المتمكن فى فواد البشر ، يلجأ إلى إتخاذ مثل له من غزال المسك و الزهر . و يبدو كبير داس فى شعره كصوفى موسيقار . و يتميز

شعر كبيرداس بما فيه من نوايا التبشير، ولذلك نجده يبذل مجهودا مشهورا لنقل نشوته الروحية، ولحثه الآخرين أن يشاركوه نشوته هذه. وإنه لمن مميزات أدب التصوف، بأن المفكرين الكبار عند ما يسعون إلى أن ينقلوا إلينا كيفية تضامنهم مع الشعور الكثير الحس، يضطرون، بطبيعة الحال، إلى تطبيق نوع من التصور الحسى.

تطور اللغة فى التصوف الهندوكى

إن التصوف معناه، الادراك الروحى، لأهداف الحياة و مشاكلها، و بطريقة أكثر واقعية و اتم نضجا، مما يمكن إستيعابها بمحض اصول الأسباب و العلل. أما حياة سلوك متطورة فانها عبارة عن تقدم تدريجى فى مراحل القيم الروحية، والتجربة، و النظريات التى أساسها على الروح و الروحانية.

و يعتبر السلوك التعذيبى، او التصوف الذى يوحى بتعذيب النفس، و خشونة العيش، نقطة البداية للتطور فى السلوك الهندى، (مع ان هذا النوع من التصوف لايعتبر من الانواع الاعلى) إلا أنه يهدى الطريق حتما، إلى إنعاش صفات كثيرة، من شأنها أن تؤدى إلى الوصول إلى أعلى مراتب التصوف و أنواعه. و يعتبر ال «ويد» (Vedas) اقدم الكتب فى الديانة الهندوكية، الذى يرجع عهد تاليفه إلى ستة آلاف عام قبل الميلاد أو أكثرمنه. و تتضمن أناشيد ال «رجويد» (Regveda) مديحا لمختلف الآلهة، التى تشكلت، إلى حد ما، فى مختلف المظاهر من قوى الطبيعة مثل «سورية» (Surya) أى اله الشمس، و «اجنى» (Agni) أى اله النار، و «إندرا» (Indra) أى اله

المطر، و مثيلاتها من مظاهر الطبيعة المختلفة أما الأدعية ألتى تشتمل عليها هذه الأناشيد فانها تنشد أنواعا مختلفة من المساعدات المادية، مثل طول العمر، و التقدم فى تحقيق المآرب الروحية الداخلية . و تتلى معظم هذه الأدعية فى طقوس دينية خاصة تعرف بـ « ياجنا » (Yajna) أى التضحية . فان درسنا لغة الويد نجدها تزخر بعنصر من القوة و الأثر الشديدين . فان تليت هذه الأدعية، بالطريقة الخاصة المبينة، و فى لحظة معينة خاصة، من الـ « يوجنا » فانها تبلغ من القوة و الوقع حداً، يعى الآلهة نفسها البلوغ إلى هذا القدر من الأثر و الفعالية . أما القرابين فانها إذا ما قدمت بالطريقة المثلى المنعوتة، فان الدعاء يقبل، والأمانى تتحقق بدون شك و مراء . وكان « تواشتر » (Tvashtar) قد قدم قربانا، يبتهل إلى الله أن يهب له إبنا يقتل إندرا (إله المطر) و لكن الدعاء إنقلب عليه، لمجرد خطأ بسيط، فى تلفظ كلمة أثناء الدعاء و الابتهال . فولد له ابن لم يقدر ان يكون قاتل إندرا و إنما أصبح مقتول إندرا . و على هذا الأساس فانه من المفروض، بأن القرابين، تحتوى على قوة غامضة، لها القدرة الخارقة فى تنظيم إدارة الكون، و تشغيل جهازه، و تغيير هذا الجهاز الادارى، أنى شاءت، لأجل تقدم الأفراد و إزدهارهم . و يبدو بان الجاذبية و الأثر الذى تشتمل عليه القرابين الـ « ويدية » و طقوسها، تتشابه إلى حد كبير، بالجاذبية و الأثر الذى ينطوى عليه، السحر « السرى او الانجذابى » (Sympathetic Magic) لفريزر (Frazer) و لذلك فان الأدب الويدى بأسره ليعتبر هيولى للاوامر الدينية ليس إلا .

و العناصر الرئيسية لتصوف التضحية التى يتضمنها ال« ويد » هى أولا : أن الاضاحى ، إذا ما قدمت بالدقة التامة و مع مراعاة الاصول المنعوتة فانها تأتى بالنتائج المطلوبة حتما ثانيا : ان الادب الويدى يتضمن نظاما للواجبات ، قوامهما على الأوامر و النواهى . و ثالثا : الايمان بان سلطة الويد العليا ، لهى المصدر الوحيد لمعرفة الحقائق الكاملة التى يتعذر البلوغ إلى كنهها بقوة العلل البشرية . و أخيرا يطالب نظام الفرايض فى الويد ، بالطاعة العمياء و التسليم المطلق .

و الخطوة الثانية نحو انعاش ، التصوف الهندى ، هى التأملات « التعويضية » أو « البديلة » . (Substitution Meditation) التى تطالب من أصحاب العقل التضحيات المادية . و بما أن التصوف التعذيبى يتطلب أنفاق مبالغ طائلة ، إتخذ التأمل بواسطة التعويض ، صورا ، يرجى منها إن تأتى هى الاخرى بنتائج مجدية . و لذلك فان بعض الكلمات من الحروف الأبجدية ، كان يتأمل فيها بصفتها الاله الأعلى . (Supreme God) و فيه يقول الابنيشد (Upanishada) « إن الذات يسمى بـ « اوم » هو وحده خالد لا يفنى . وهو وحده خليق بالعبادة و السجود . اما الأسماء الاخرى مثل « برهما » (Brahma) و « ويشنو » (Vishnu) و « سيوا » (Siva) إنما هى أسماؤه الثانية و العرضية . إنه صمد غير قابل للتغيير أوالانحلال أو الفناء . إن هذا الذات غير محدود و لا تدركه الأبصار » وذلك هو السبب فى أن جميع الطقوس الهندوكية تبتدأ بقول كلمة « اوم » . و لا يزال الناس فى الهند ، إلى يومنا هذا ، عندما تتقدم بهم السن ، يرتلون إسم الاله الذى يؤمنون به ، ليلا و نهارا على سبحات يبلغ عدد

حياتها الى ١٠٨ حبة . و ليس هذا فحسب ، بل إن عبادة الأصنام من الحجر، مثل صنم سيوا (Siva) إنما هى التأمل الاستبدالى أو التعويضى . ولا يمكن إحراز قوة التصوف ، فى التامل التعويضى ، من العبادات العملية ، و إنما بنوع خاص من التفكير و التدبر . و لقد ساهم التامل الاستبدالى ، نحو تطوير فكرة برهما (Brahma) الذى هو الحقيقة العليا .

و فى الوقت الذى كان « رجويد » يوحى بفكرة وجود آلهة متعددة ، كان يوجد هنالك ميلا كبيرا ، إلى فكرة وجود كائن أسمى ، و الذى إزداد قوة و شدة بصورة تدريجية . و لقد ورد فى إحدى الاناشيد من « رجويد » كمايلى :

« ثم لم يكن هنالك الوجود ولا العدم ، ولا الهواء ولا السماء » .

و كذا كانت فكرة وجود ذات أعلى و الذى يبسط سلطانه على كل كائن حى ، كانت تنتعش و تنمو تدريجيا .

و عندما ننتقل من التصوف التعذيبى ، إلى التصوف الذى يحويه « الابنيشد » و الذى إبتدأ حوالى ٥٠٠ عام قبل الميلاد ، نجد ميلا واضحا إلى عقيدة وحدة الاله . و لقد قال سنكرا وهو يفسر معنى كلمة « الا بنيشد » (Upanishada) بانه هو قامع جميع انواع الجهل ، و الهادى الى « برهما » (Brahma) . و يعتبر العلماء التصوف الذى ينشده الابنيشد ، بانه اعلى انواع التصوف ، و أحسن و أهم ما نشأ منه على التربة الهندية قاطبة . و لقد قال الفيلسوف الالمانى الشهير شوبنهاور (Schopenhaur) إنه لا توجد على وجه الارض طرا ، مادة للدرس و التفكير ، اكثر نفعا و أجل شأنا ، من دراسة الا بنيشد ، و التأمل فيه . إنه سلوى

حياتى و عزاء مماتى». و الصفة الهامة التى تميز تصوف عصر الابنيشد، من التصوف التعذيبى هو أن النوع الاول، ينبعث تماما من الباطن، أى الوله الروحى، و الذى لا يمكن إرضاؤه إلا بالحصول على الهدف الأعلى. أما النوع الثانى أى التعذيبى من التصوف، فانه مبنى على الرغبات المادية فقط.

ولقد ورد فى ابنيشد برى هادارانيا كا (Brihadarnyaka Upanishada) بان ياجناوالكيا (Yajnavalkya) عندمارغب فى أن يصبح ناسكا متفرغا للعبادة، أراد أن يهب جميع ثروته لزوجه «ميتيرى» لكى تعيش فى رغد ريثما يتغيب عن البيت، بحثا وراء ضالته المنشودة من الطمأنينة الروحية، سألته ميتيرى قائلة: «لو منحتنى يا سيدى جميع ثروة العالم، فهل تجعلنى خالدة لا أفنى؟» فأجاب ياجناوالكيا: «لا». فقالت ميتيرى: «إذن ماذا أعمل بشئ، لن اصبح به خالدة؟ فهلا أخبرتنى عن شئ يجعل من نفسى خالدة؟»

وهذا الحنين الروحى، وهذا الشوق الجامع لاحراز الخلود، هو الذى يميز النظرة الذهنية التى يتصف بها علماء عصر الا بنيشد بين أقرانهم من علماء عصر الويد من ناحية، ومن علماء العصر الحديث من ناحية اخرى. ويهدينا الا بنيشد كذلك الطريق، إلى الحصول على أسمى الأهداف و أعظمها شأنا حيث يقول: «إن التصوف الذى يمارس بموجب اصول الابنيشد، لايمكن تحقيقه إلا بواسطة ترويض النفس على أكثر القيم الأخلاقية مشقة وعناء. و هو إنكار الذات وتدريبها على ضبط النفس، و تمرينها على إلتزام الهدوء. وباجراء البحث بصبر و إناءة من غير كل و لا ملل. و بمشاهدة الروح عيانا بصورة بديهية فى الباطن.

و مهما يكن من شئ ، فان الابنيشد لا يهدينا طريقا واضح المعالم ، نستطيع به إدراك الحقيقة المطلقة . و إنما يقتصر على إعطاءنا فكرة ، عن التدريب الأخلاقى والضبط على النفس ، دون أن يرشدنا إلى وسيلة ، تضمن لنا تحقيق هذه الأهداف و المآرب . و لكن العقدة تنحل عند ما تبلغ تصوف اليوجا (Yoja) فانه النوع الوحيد من التصوف ، الذى يقدم لنا طريقا واضحا للوصول إلى الحقيقة النهائية . فلقد أبدع اليوجا (Yoja) طريقة للضبط على نشاط الذهن بحيث يفقد صلاحيته لممارسة مشاعره المختلفة و ما تنتابها من مراحل و أدوار متبائنة ، فاليوجا عبارة عن توقف جميع القوى الذهنية من ممارسة واجباتها والامتناع عن اداء فرائضها . وتلك هى المرحلة التى تتوقف فيها الحواس الخمسة بأسرها (الحاسة الباصرة ، والسامعة ، و الشامة ، و الذائقة ، و اللامسة) من مزاولة أعمالها من جهة ، و تمتنع القوة الفكرية و العقلية و الذهنية من ممارسة واجباتها الجبلية المطبوعة عليها من جهة اخرى . فينعت لنا اليوجا ، مختلف التمرينات البدنية التى تعطل من الجسم كل قوته للحركة ، التى تبتدر منه عفوا أو عمدا . و من بينها تمرين لحبس النفس . فيجلس « اليوجى » (الشخص الذى يمارس تمرينات اليوجا) جلسة مستقيمة ، مركزا عينيه ، على هدف موضوع أمامه أو على عرنينة أنفه ، ثم يأخذ نفسا إلى الداخل ببطء ، ثم يحبس هذا النفس داخل رئته أول الأمر ، إلى دقيقة واحدة ثم يلفظه ببطء . و بمزاولة هذا التمرين ، يتمكن المرء تدريجيا من حبس نفسه لفترة طويلة . و أخيرا يستطيع المرء بادمان هذا التمرين ، فى حبس نفسه او لفظه ، دون عناء و مشقة ، إلى ساعات ، و أيام و شهور ، و حتى إلى سنوات و أعوام متتابعات .

و توجد هنالك براهين جمة على أن الناس ، منذ الزمان الغابر ، كانوا متعودين على أن يركزوا أذهانهم على هدف معين . لكى يمنعوا أذهانهم من ممارسة حركاتها و حواسهم من اداء واجباتها ، بغية إحراز قوة خارقة يند هش لها المرء .

وكذا نلاحظ بان اصول اليوجا ، تشتمل على السمو الأخلاقى بمستوى أعلى ، و ترويض الجسم على الامتثال بطريقة اليوجا ، و تركيز الذهن بصورة مستمرة ، لكى يتسنى الوصول إلى معرفة الحقيقة ، و البلوغ إلى كنهها .

أما التصوف الذى توحى به الديانة البوذية ، فان أساسه على عقيدة « نروان » (Nirvana) وهى حالة غامضة الماهية ، معدومة المعالم فتقول التعاليم و الارشادات التى وجدت فى اللغة البالية ، و تنسب إلى بوذا : « إن الطريق المودى إلى الحصول على « نروان » بحيث ينقرض الذهن إنقراضا تاما ، ينحصر فى التخلى عن الرغبات تخليا تاما ، و المران الصحيح ، الارتكاز الذهنى حسب أصول اليوجا . و ذلك فان التأمل المديد ، فى التصوف البوذى ، إنما يساعد المرء فى إدراك مبادى جميع الأشياء و التبصر فيها فقط . و لكن المرء إذا حاول الحصول على « نروان » فانه لن يحققه ، مادام لم يعمل الخيرات ، و الأعمال الصالحة و تمسك بالصبر وغيره من الأعمال الفاضلة . و الهدف الأسمى ، الذى تنطبع عليه هذه الفكرة ، هوأن المرء يحاول إسعاد الآخرين ، بتعذيب نفسه و تضحية ذاته . و خير مثال على تضحية النفس فى قصة ملك « سيوى » (Sivi) البوذى . فيحكى أن الملك سيوى أخرج عينيه ، ليقدمهما هدية ، كحسنة منزهة عن غرض أو مرمى .

وعندما توجس البراهمة ، خطرا على الديانة الهندوكية ، من إنتشار النظريات البوذية السامية ، إعتنقوا مبادئ تضحية الذات وطريقة التامل الغير الدينية ، التى تنادى بها البوذية . وكذا اصطبغت قصة ملك سيوى بصبغة متباينة تماما ، فتقول البراهمة ، بان الملك ، ذبح إبنه ، ليجعل منه غداء ابرهمى ، رغب فى أكل لحم ابنه ، ثم إنه كان مستعدا ، إرضاء للبرهمى ، على أن يشترك معه الغداء المكون من لحم ابنه .

وعندما ننتقل من التصوف البوذى ، إلى التصوف التعبدى ، الذى يحويه بهجود جيتا (Bhagavada Gita) أى « انشودة الاله » نجده يرفض الفكرة السائدة بان الجسم و الذهن ، يمكن تعطيلهما و تجميدهما كلية ، بحيث يفقدان صلاحيتهما لأداء واجباتهما و أعمالهما المرجوة منهما . و هاكم بعض الأشعار ، من الباب الثالث من جيتا تقول كما يلى :

« لا يمكن لامرأ ، بالتخلى عن العمل ، أن يتخلص من الحركة ،
ولا بمحض الاقلاع عن العمل ، يمكن له الحصول على كماله و إتقانه
وذلك ان أحدا ، لا يمكن له ان يبقى ، و لولبرهة من الزمن ، دون
أن يأتى بعمل ما ،
فكل جبل مكرها ، على أن يشتغل بالدوافع الطبيعية و بواعثها ،
فالشخص الذى يعطل أعضاؤه من العمل و لكنه يظل متأملا فى ذهنه ،
فى غاية الحواس و الذى ضلت فطرته و غوت فذلك هو المنافق ،
ولكن الذى يسيطر على حواسه بالعقل ، و بدون الارتباط
اوالاتصال ، يشغل جوارح الحركة ، فى طريق العمل ، فذلك هو
الأعلى . »

وكذا نرى بأن تصوف جيتا ، عبارة عن إعتقاد ، بان الاتيان بالعمل دون أن يكون باعثا للحصول على غرض ذاتى ، ومع إسناد النتيجة إلى الله ، يهدى الطريق أمام المرء لتحقيق نوع أعلى من النجاة . ومع أن جيتا ، يقر بضبط النفس الذى يشتمل عليه تصوف اليوجا ، إلا أنه يركز جل اهتمامه على إنكار الذات و تسليم النفس إلى الله و الخضوع أمامه خضوعا تاما .

و فيما يتعلق بفكرة تجسد الالهة ، فان التصوف الدينى المألوف ، كان قد إفترضه فى صورة بشر ، يجعل من المستطاع لعابديه ، أن يعتبروه ، كصديق ، و أب وأم وحتى كزوج . فان رجعنا إلى الأساطير المتعلقة بالاله كرشنا ، نجدها تعطى صبغة بشرية ، لمعاملة الاله مع الناس . فهناك تعبيرات شتى و نظريات متباينة ، حول تجسد الاله فى صورة الاله فى صورة معينة من ابناء الجنس البشرى ، و معاملته مع عابديه حسب تجسده فى شكل معين . فمثلا يرى بياع اللبن من قرية برندابن (Brinda Bana) حيث قضى كرشنا ايام صباه ، الاله كرشنا فى صورة صديق بينما يعتبره ارجن (Arjun) بطل جيتا ، ابا . اما راما كرشنا برم هنس (Rama Krishnan Pramhans) موسس هيئة راما كرشنا فى الهند ، فانه ينظر الى الاله كرشنا بانه ام رؤم ، تساعد أطفالها دائما . و الشاعرة الصوفية ميرابائى (Mirabai) أميرة تنحدر من سلالة ملوك راجستهان ، و التى كانت تعبد منذ نعومة اظفارها ، صنما لاله كرشنا يسمى « جردهارى » (Girdhari) فانها ترى فى معبودها كرشنا زوجا فكانت تعتبر صنم جردهارى بعلا لها . مع أنها كانت قد زوجت من أمير . و ذلك ما تتغنى به فى أحد أبياتها

من أناشيدها الدينية التى كانت تقرضها معنونة إلى حبيبها و زوجها جردهارى، صنم كرشنا فتقول :

ليس لى أحد سوى الاله جردهارى ،

فهو زوجى يزين راسه إكليل من ريش الطاؤس ،

له غرست شجيرات العنب من الحب ، و رويتها ، مرة بعد اخرى

بمزن من الدموع .

تبدى لنا هذه الانشودة مثالا رائعا ، لوجود العنصر العاطفى فى الدين . فقد أصبحت الانشودة ينبوعا ، تنفجر منه جميع المشاعر البشرية و العواطف و تنساب فى صورة لغة التأله و الانقطاع إلى ذات البارى . « فهى حب لاهوتى صادق ، يفوق جميع انواع الحب نزاهة و إخلاصا . و تألها و ليس هذا النوع من الشعر التألهى حافزا للعواطف مثيرا للاحساسات فقط ، بل هو من هذا النوع الفريد الذى يبعث على الابتهال و الدعاء و المناجاة ايضا . فهو فى الوقت الذى يثير العواطف و المشاعر يحث المرء على الابتهال ، و التضرع الى ما يتخذه معبودا مرئيا و الشعر عندما يستحضر الله مبتهلا إليه فانه ينشد ان يتخطى حدود الدين المألوفة فيسبقها . و كذا نجد جميع الاغانى التى انشدتها ميراباى مصوغة بالتعبير عن التأله و الحب الصادق لله . و نفس الوصف ينطبق على الاناشيد التى تغنى بها كل من الشاعر «كبير» (Kabir) و توكارام (Tukaram) و روى داس (Ravi Das) و تلسى داس (Tulsi Das) مؤلف الحماسة الهندية الشهيرة .

و ليس القول «بان كل هندى فيلسوف بالطبيعة أبعد عن الحقيقة فى شى. و ذلك أننا نرى، فى حياتنا اليومية، و إلى اليوم، بان المزارع فى حقله، و الاسكاف فى دكانه، و الرجل العادى من المجتمع الهندى، الذى لا نصيب له من العلم و المعرفة الا حظا يسيرا، أو امى لا يعرف القرأة و الكتابة، نجد كل هولاء قد انزووا إلى ركن من البيت، ينشدون الراحة بعد عناء العمل، و يترنحون على انغام قدسية يرتلونها، وكلها تفيض عن معانى التصوف، و تعبيرات التألهة و التعبد. و يأخذهم الاستغراق فى الغناء و التلذذ من معانيها القدسية و الاستمتاع منها إلى حد، يترفعون عن هذا العالم المادى وما فيه من خيرات و منافع و مكاسب. ويذوبون فى دنيا كلها روح و روحانية، و نور و قدسية. و ذلك لان:

«لا أحد يعرف، متى يدخل الطائر المجهول، القفص،
و متى يغادره.»

و كذا تبرهن الأغانى المألوفة بين الأرياف الهندية، على النهج الذى تغلغل به التصوف الهندوكى فى كل مظهر من مظاهر حياة الشعب، و بسط سلطانه على كل عنصرمن عناصر مجتمع نشا وترعرع فى أرض جنجا المقدسة.

الرمزية فى الديانة الهندوكية

تبلغ مسئلة الرمزية، أدق المراحل عندما يثار البحث حول الدين، ومما لاشك فيه، بأن هذه المسئلة أصبحت اليوم، أكثر الامور مطابقة بالدين، لان الميل إلى الايجابية، و تقدم العلم، قد أدى إلى تعريف

لغة الدين بانها ليست سوى ذريعة لاثارة العواطف والاحساسات، و وسيلة لبعث المشاعر و المحسوسات. فالحضرى ينظر إلى الرموز الدينية، باعتبارها مظاهر لا سند لها من المنطق. و ذلك لاعتقاده بان الاسطورة أو الخرافة هى الشكل الأساسى، الذى يمكن به تعبير الدين. و لذلك يزن جميع الرموز الدينية، بميزان الخرافات و الاساطير و بالرغم من أن الحضرى لا يبالغ فى اعتقاده هذا كما نجده عند «تليش» (Tillich). إلا أنه يعتبر الاسطورة فى الدين، بمثابة الرمزية فيه، و يعتقد بأن الدين لا منجى له من الاساطير.

و تمتاز الرموز الدينية، بأنها قوام المظاهر و جوهرها. لانها ترمى الى التخيل أو الادراك، دون التمثيل او التشخيص المباشر. و بما أن الرموز الدينية، رموز حقيقية مدركة لا محالة، و لذلك فانها لا تنعت المشار إليه او تهدى الطريق إلى معالمه فحسب، بل توصلك الى داخله. و هذا ينطبق الى حد كبير، على الرموز الدينية للديانة الهندوكية. لأنها تنطوى على تضامن اللانهاية مع النهاية، و تطابق الشرك مع التوحيد.

و مع أن الالهة، التى يجلها الهنادكة و يقدسونها، من الكثرة بحيث يبلغ عددها الى ثلاثمائة و ثلاثين مليون إله إلا أن النظرية التى يعتنقونها أساسها على وحدانية الكون، التى توحى بوحدة جميع الأشياء و وحدة الاله، و وحدة الاحياء و الأموات. و تقول النظرية «هنالك الآلهة و هنالك البشر، و بينهما بون بعيد، و لكنهما مع هذا الفارق يشاركان بعضهما بعضا فى شئ خاص. و هذا الشئ الخاص هو «نبزة من اللاهوتية» التى يشترك فيها البشر و الاله على حد سواء. وكلما

ازددنا تعمقا فى الفكر ، و خوضا فى التأمل ، اضمحل هذا الفرق إلى أن يتلاشى تماما . ولقد ورد فى « ويشنو برانا » (Vishnu Purana) وهو احد الكتب المقدسة الهندوكية بان الملك الملحد « هيرنيا كسياب » (Hiranyakasyapa) أوثق ابنه برهلاد (Prahlada) بعمود و إستل سيفه ليقتله ، جزاء على ذكره لاسم الله باستمرار . إلا أنه قبل أن يهوى على رقبته بالسيف ، يسئله : « أين يوجد إلهك ؟ » فيجيب برهلاد قائلا « إن الله فى نفسى ، فى نفسك أنت ، و فى هذا العمود ، و فى هذا السيف » وما إن يسمع هيرنيا كسياب جوابه هذا ، الا ويهوى بالسيف على رقبته و لكن السيف يصطدم بالعمود وهنا ينفلق العمود بالاله ، ليعاقب هيرنيا كسياب . وكذا نرى بان وحدة الوجود الهندية ، تنسجم تماما مع الشرك و تلائمه ، إذا ما درسناها من وجهة نظرمعينة .

و تتخذ فى الرمزية الدينية ايضا ، — كما هو الحال فى جميع أنواع الرمزية ـ التماثيل و النظريات من أضيق افق التجارب ، و تستخدم كوسيلة للتعبير عن علاقات أكثر كونية و اعلى مثلا . إلا أن هذا النوع من الرمزية ، يختلف عن غيره ، بصورة بديهية بعين الاعتبار إلى الأشياء التى يقتبس منها الرمز . ثم ان أشكالها أكثر ثباتا و أكثر إنسجاما مع المشاعر . و ذلك السبب فى أن الرمز الدينى ، دائما يسموبنفسه على البديهيات و الأشياء المدركة بالعقل والمشاعر . و تحوى المقطوعة الاولى من « بهجوت جيتا » (Bhagvad Gita) شارة رمزية كبيرة . فيطلب الملك الضرير دهرتراشتر (Dhrtarashtra) الى سائقه « سانجيا »

(Sanjaya) أن يخبره عما يحدث فى ميدان «كركشيتر» (Krukshetra) المقدس. (و هذا ميدان فسيح بالقرب من دلهى، دارت فيه معارك مهابهارت) حيث إجتمع ابناؤه و ابناؤ باندو (Pandu) و برزوا المقتال. فكلمة «كركشيتر» فى مقاله هذا، إستخدم كرمز لفوأد أحد تدور فيه المعارك يوميا. فهويرمزالى اصول الحياة و نهجها. و ذلك أن الحياة، إنما حرب تدور رحاها ضد روح الفساد و الشر. فالمعركة الناشبة بين ابناء باندو و دهرتراشتر (Dhrtarashatra) يرمز إلى التطاحن بين حركتين جبارتين، و بذا يلمح الى التخاصم بين الاعلى و الأدنى. و التنازع بين الذات اللاهوتى و الذات الخرافى، و التنافر بين ا «دهرم» (Dharma) اى القوة التى تحفزنا الى السمو الروحى، و «الأدهرم» (Adharma) وهى القوة التى تحفزنا الى عصيان أوامر الدين. وهنا يتجلى بان رموز «كركشيتر» و أبناء باندو و أبناء دهرتراشتر، تفوق الادراك وما ألفناه من المشاعر و الاحساسات.

و يقول «اربن» (Urban) بان الأساطير هى المثل التى تستلهم منها الرموز الدينية عادة، لأن الأساطير، تحوى عادة، العلاقات الرئيسية بين الطبيعة و الطبيعة البشرية. فالأساطير تمثل القوى، متشكلة فى الأجساد البشرية بصورة كاملة أو شبه الأجساد البشرية، وهى تأتى بأعمال الفوق الطبيعية و خوارق الفوق البشرية و لذلك تعتبر من الوسائل المثلى، لسحر العالم، بما فيها من طابع مثير و ماتشتمل على العجائب و الغرائب. و لقد جرت العادة بين طبقة «كائستهه» (Kayastha) الهندوكية أن تعبد المحبر كل عام. و لكن الحق بانها ليست من عبادة المحبر فى شئ

و إنما هى عبادة « تشترجبتا » (Chitragupta) أحد الخرافيين لهذه الطبقة . و تزعم هذه الطبقة بان البطل ماسك فى إحدى يديه بالقلم و فى اخراها بالمحبر . و ليس المحبر ، ايرمز الى شخصية تشترجبتا فقط بل إنه يرمز إلى رغبة ال « كائستهى » فى كسب قوته بواسطة القلم و الحبر ، الذى يشير الى إحتراف الكائستهى لمهنة التعليم و التعلم . و لذلك نجد ـ لشدة الدهشة ـ بان نسبة الامية فى هذه الطبقة لا تبلغ و حتى واحدة بالمئة ، مقارنة بالثمانين بالمئة بين الطبقات الاخرى فى الهند . فالهدف من عبادة المحبر ، انما هو عبادة العلم و المعرفة . و كذا نرى كيف أن الاسطورة تساعد فى وضع الرموز الدينية و ايجاد الطقوس .

و لقد وزع اربن الأساطير فى قسمين ، بعين الاعتبار الى انها مادة تستلهم منها الرموز الدينية . اولا الاساطير الطبيعية و ثانيا الاساطير التاريخية او الخاصة بالأبطال . فالأساطير الطبيعية هى تلك التى تتعلق بالشمس و القمر ، و الكواكب و الموجودات الطبيعية الاخرى . و أصبحت الشمس فى جميع الأساطير ، بما لها من قوة خارقة فى أشعتها الوهاجة و حرارتها اللافحة ، وضياءها الساطع ، و قدرتها فى منع الحياة (للنبات و الخضروات) من الرموز الطبيعية ، التى تجود بالحياة ، و تفيض بالقوة و المنعة . فلقد إعتاد الهنادكة على عبادة الشمس مرة كل سنة بمناسبة عيد « تشت » (Chhath) و يبتهلون إليها أن تمنحهم القوة و المؤهلات و السجايا الحسنة و الاخلاق الفاضلة . و يعتقد البعض بان الشمس هى المحور الوحيد الذى تدور حوله ، الحكايات الرمزية نسجها البشر منذ بداية

عهده بالحياة . و ثمة مدرسة لخبراء الاجواء تعتبر الهواء و الفصول، و الوان السماء قواما للاسطورة و أساسا لها . و الخيال فى الاسطورة دائما يعتمد إلى الاعتقاد . و يؤدى هذا الاعتقاد فى الاسطورة، فى بعث الرغبة بين المتمسكين به، فى إقامة الطقوس الدينية . و لذلك أصبحت الاسطورة منذ البداية، جزأ من الدين . و لم تجلب الأساطير الشائعة، هذه المكانة الجزئية، التى نلاحظها فى الواقع، نتيجة لفكر او تدبر، و إنما يعتمد الشعور، و الإهتمام بالأساطير و الانجذاب إليها، و دين الفطرة على وحدة المشاعر، أكثر منه على اصول المنطق و الفلسفة. و يقول « كاسيرر » (Cassirer) « إن دنيا الاساطير، دنيا المسرحية، دنيا الحركة، دنيا القوة، دنيا تتضارب فيها القوى و تتنازع » و التصور الاسطورى، مشبع عادة بالمشاعر الحسية، التى لها ضلع من البهجة و الكآبة، و السعادة و الشقاء .

اما فى الأساطير التاريخية فان بطل القصة، هو المحور الذى تدور حوله وقائع الاسطورة التاريخية . فترمز اسطورة راما الهندوكية الكبيرة مثلا، إلى فترات من حياة المرء الدينية . فان القينا النظر على راماين، فى ضوء هذه النظرية، وجدناه يصف زوجته « سيتا » كرمز المرأة المثالية . و هنومان (Hanuman) و هوالاله القرد، كرمز للوقار والاخلاص . و راون (Ravana) الشرير كرمز للشهوة و الطغيان . بينما يقدم راما فى صورة الكرامة و الاستقامة و المرؤة . اما كرشنا الوارد ذكره فى جيتا، فانه يعتبر كرمز للفرض و الواجب . ونجد فى هذه الامثلة، كيف ان الاسطورة، توفر مواد او موضوعات، لصياغة الرموز الدينية .

و عند ما اصبح تحريف الرموز فى مكان من الأهمية ، نجد إتحادا بين نوع أعلى من «الشرك المابعد الطبيعى» و الوحدة ، إتحادا بين المحدود وغير المحدود . و جميع أنواع الرموز يوجد فيها عنصر من التحريف . إلا أن التحريف الذى وقع فى الرموز الدينية الهندوكية ، إنما تعطى فكرة عن غير المحدود ، . وعكاس المظهر و تمثلها تمثيلا . وكذا يرمز الفن الدينى الهندوكى ، إلى سرمدية نشاط الاله ، متمثلة حينا فى صورة إله اندرا (Indra) له الوف العيون ، و حينا آخر فى صورة إله سيوا (Siva) مع عيونه الثلاثة ، و فى صورة إله برهما (Brahma) مع رؤوسه الاربعة طورا ، و فى صورة إلهة درجا (Durga) ذات الأيدى العشرة طورا آخر ، وغيرها من الآلهة الاخرى على هذا المنوال . و كذا نجد تشويها للطبيعة بغية التعبير عن السرمدية . و هذه الرموز للالهة الهندوكية تعبر عن القيم اكثر واقعية من القيم ذاتها .

و كذلك نجد فى التحريفات الدينية الهندوكية ، عنصرا من الغرابة ايضا و ذلك ان الاله الذى انبرى من فتحة العمود المنشق ، كما تفيد قصة برهلاد كان فى صورة انسان ، . له رأس أسد . ولقد اضطر الاله ، فى التقمص فى هذه الصورة الغريبة ، لكى يتمكن من قتل الكافر « هيرنيا كاسيابا » (Hiranyakasyapa) لأن إله الأعظم كان قد قطع له عهدا ، بعد قربان قدمه اليه ، بانه لن يقتل على أيدى أى ذى روح ، سواء أكان رجلا أو حيوانا أو إلها . و يقول هيجل (Hegel) «أن هذه الصور الغريبة ، إسترعت تصور الشرقيين» والحقيقة بانها تحريفات للتعبير عن السرمدية .

الأسرة المالكة المسلمة الأولى فى الهند

للأستاذ محمد أبو الصلاح

توجد وثائق تاريخية تدل على أن الاسلام قد وصل إلى مليبار فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم، و يؤكد المؤرخ الباحث مستر « بالا كرشنا پلاى[1] » بأن محمد بن عبدالله عليه الصلوة و السلام قد بعث الرسائل يدعو فيها إلى الاسلام إلى ملوك أفريقيا و إلى ملك « مليبار[2] »، و يقول إن أول خطاب من الرسول العربى قد وصل إلى ملك مليبار فى عام ستمائة وثمانية و عشرين للميلاد. و يقال إن « شيرمان پرمال[3] » ملك « كدنغلور[4] » قد زار النبى صلى الله عليه وسلم، هذا فى السابع و الخمسين من عمره صلى الله عليه وسلم. و فى ذلك الزمن أيضا وصل مالك بن دينار وشرف ابن مالك إلى بلاد مليبار و نزلا فى مدينة « كدنغلور » ثم جابا جميع أنحاء « كيرله[5] » داعيين إلى الاسلام و بانيين المساجد و المعاهد الدينية فى ربوعها، و بعد زمن قليل وصلت جماعة تبشيرية إسلامية إلى ميناء « كدنغلور » ايضا يحتوى على عشرة أشخاص منهم « اسود » و « مرجان » هذا فى سنة ٧٠١ م (رحلة الملوك الصفحة ٩).

و فى ضمن الوثائق التاريخية المحفوظة فى قصر العائلة المالكة المعروفة باسم « أركل[6] » فى مدينة « كنور[7] » بشمال « مليبار » آثار تاريخية تشهد بأن دعوة الاسلام قد ابتدأت فى بلاد مليبار فى حياة النبى عليه الصلوة والسلام، و يستطيع كل من يزور مدينة « كنور » أن يطلع على هذه الوثائق

Ceraman Perumal (3) Malabar (2) Balakrishna Pillay (1)
Cannanore (7) Arkal (6) Kerala (5) Kodungallur (modern Cranganore) (4)

فى قصر عبدالرحمن على « راجا » و من المؤسف أن هذه الوثائق التاريخية و الآثار القديمة القيمة لم تر النور بعد ، و من البشرى والأمل أن هناك من يحاول الآن لاخراج ما يمكن إخراجه من هذه المجموعة التاريخية الثمينة إلى دنيا النور من غياهب الظلام لتكون هدى و نورا لعلماء البحث و التاريخ .

يرجع تاريخ هذه الأسرة ـ الأسرة المالكة المسلمة « باركل » ـ إلى زمن قدوم مالك بن دينار و شرف بن مالك من جزيرة العرب إلى مليبار حاملين لواء الدعوة الاسلامية . و لهذه الأسرة علاقة وثيقة ببدء الدعوة الاسلامية فى ربوع مليبار . و يقال إن هذه الأسرة يرجع أصلها إلى شيرمان پرمال ـ و كان اسمه الأصلى « مهابالى »[1] قبل اعتناق الاسلام . ويظهر من المحفوظات فى قصر « أركل » أن ابن « سرى ديوى »[2] اعتنق الدين الاسلامى فى عام ٦٤ من الهجرة ، و أسس هذه الأسرة المالكة و شيد بنيانها على أساس متين . و كانت عاصمتها الأولى مدينة « دهرمڈم » .

و تثبت الحقائق التاريخية أن الاسلام قد انتشر فى بلاد « مليبار » فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، و أكبر دليل تاريخى على ذلك تلك النقود الفضية التى نشرتها الأسرة المالكة « باركل » فى « كنور » فى القرن الثامن للميلاد . و هذه الواقعة تفند الرأى القائل بأن الاسلام جاء إلى مليبار بعد القرن الثانى لوفاة النبى صلى الله عليه وسلم . و عرضت النقود التى تحمل اسم الملك . ملك « أركل » فى المعرض الثقافى الذى أقيم فى مدراس عام ١٩٤٣ م . و تحتفظ هذه الأسرة على تراثها القديم و تحافظ على مجدها الغابر منذ القرون . و أصبحت هذه الوثائق التاريخية المكتشفة

[illegible] (3) [illegible] (2) Maha Bali (1)

فى قصر «أركل» من نقود و مخطوطات و منحوتات و رسائل وغيرها أبهى الحجج التاريخية لتفنيد رأى صاحب «تحفة المجاهدين» بأن الدعوة الاسلامية قد ابتدأت فى «مليبار» فى القرن العاشر للميلاد. و من المحزن أن كثيرا من الكتب التاريخية التى ألفت بعده تقلد الرجل و تنقل رأيه هذا بدون تمحيص وتحقيق. مع أن المؤرخ الفارسى المشهور ابن عرب شاه (١٤٧٦) و المؤرخ العربى المعروف فخرالدين (١٢٧٢) قد صرحابأن الاسلام بدأ ينتشر فى سواحل الهند الغربية فى زمن النبى عليه الصلوة و السلام وجاءت وثائق «أركل» مويدة لرأى هذين المؤرخين.

و ثبت أيضا أن تاريخ بناء المساجد الموجودة حاليا فى مدن «شاليم» و «كدنغلور» و «كو يلانڈی»[1] وغيرها من عواصم مليبار القديمة يرجع إلى عام ١٢٠ الهجرى أى ٧٠٠ الميلادى. هذه الحقيقة التاريخية تلفت أنظارنا الى ماقبل ألف سنة فى تاريخ كيرله القديمة. قال السائح المعروف «فراير رودريك[2]» الذى زار «كيرله» و جاب فى انحائها. «كانت للمسلمين مستعمرات خاصة فى «كولم»[3] و «پنتلاينى» وغيرها منذ أوائل القرن العاشر للميلاد. كان يدعى كل واحد من ملوك الأسرة المالكة بلقب «آدى راجا[4]» اى الملك الاول او «ازى راجا» أى ملك البحار. و لقبوا بألقاب السلاطين منذ القرن الثالث عشر للميلاد. و يقول بعض المؤرخين كانت «كنور»، تحت حكم ملك «كولتری» وكان الملك كولتری معاصر «الساموترى» (السامرى) و أقام بصفة دائمة فى مدينة «كنور». و اعتنق

Adhraja (4) Quilon (3) Frior Roderick (2) Quilandi (1)

قواده و رجال حاشيته الدين الاسلامى فهكذا جاءت أسرة مالكة مسلمة إلى حيز الوجود فى مليبار، وكان الناس يدعون «على راجا» العظيم بلقب «سلطان البحر».

بدأت الأسرة المالكة «بأركل» توثق علاقاتها مع البلدان الخارجية الغربية و الشرقية و نزلت إلى الميدان العالمى فاشتهرت فى معظم بلاد العالم. و بنى ملك «أركل» قصورا وقلاعا فى «كنور» بعدأن نقل عاصمته إليها من «دهرمدم». وبعد مدة أصبحت كنور مركز التجارة الخارجية وكان الملك يتولى بنفسه مهمة تصدير المنتجات الهامة إلى الخارج مثل الفلفل و القرنفل و غيرهما و ذاع صيته فى الأسواق التجارية بمصر و افريقيا و لبنان و جزيرة العرب، و اشتهر باسم «الملك التاجر».

وقام الملك ببناء العمارات و تشييد المدن و تدريب الجيوش على طراز البلاد الأجنبية و دعم وسائل الدفاع عن الوطن و عمل فى سبيل كرامة البلاد و شرف الأمة و عزتها. وقام باصلاحات حديثة فى الموانئ والمدن الرئيسية حيث يفد إليها الأجانب والسواح للتجارة و السياحة من كل أرجاء الدنيا. و هكذا أصبح زمام التجارة البحرية فى يد الملك.

وكان يشرف على «محلديپ»[1] و«لكتشاديپ»[2] و«اندروت ديپ» و وصلت التجارة التابعة لأسرة أركل إلى موانئ البلاد النائية. وكلما عقدت معاهدة تجارية جديدة كانت تصنع سفناً شراعية جديدة لتضاف إلى تلك المجموعة. وكان ورشة كنور أكبر ورشات السفن فى موانئ العالم. ومنذ أن تولى ملك أركل حكم جزر «محلديپ» أدخلت تعديلات هامة عديدة فى سياسة مليبار و كيفية الحكم فيها.

Laccadive (2) Maldive (1)

و طالب أهالى « محلديپ » بالحكم الذاتى وكافحوا فى سبيل الانفصال عن مليبار لتأسيس حكومة مستقلة ذات سيادة كاملة . واستطاع السلطان « تيپو » والأمير « حيدرعلى » لصد عدوان القوات الأجنبية بمساعدة من جيوش ملك « أركل » . و كانت جيوش « كولاترى » تتربص بملك «أركل » فى تلك الأيام . و نشبت المعارك بين الطرفين مرتين ، و لكن عاد الجانبان بخسائر فادحة بدون نتيجة تذكر . وانتهز البرتغاليون هذه الفرصة و شجعوا الاختلافات و الحروب بين ملوك مليبار بعضهم مع بعض ، و نجحوا فى هذا الميدان نجاحا مرموقا . ولم يتركوا فرصة سانحة إلا انتهزوها لتعزيز موقفهم فى البلاد ، وزرع بذور الفتنة و البغضاء بين ملوكها و حكامها .

ففى عام ١٥٠٥ بنى البرتغاليون قلعة كبيرة فى مدينة « كنور » بشمال مليبار تحت ستار توسيع التبادل التجارى . و أضحت تلك القلعة مصدر قلق وتهديد لحكام الوطن . فجرت ثلاث عشرة معركة عنيفة بين البرتغاليين و بين حكام البلاد . فى سبيل الاحتلال على تلك القلعة المشؤومة لأنها كانت فيما بعد مركزا للجيوش الأجنبية و معدن الخطر على استقلال البلاد و رفاهيتها و رخائها . و أبرمت عدة معاهدات ودية وتجارية بين ملك « أركل » و بين البلاد الخارجية وكان يستقبل السفراء و المندوبين من مصر ، و تركيا ، و ايران ، و افغانستان ، و غيرها من البلاد الشقيقة و المجاورة .

ولما وصل الهولنديون إلى مليبار عرفوا قوة جيوش أركل وإخلاصها للوطن . و بعد أن استقرت أقدامهم فى أنحائها و صارت فى أيديهم الأسواق التجارية فكروا فى التعايش السلمى مع العائلة المالكة باركل خوفامن جيوشها الخاصة و استعدادها التام للتضحية فى سبيل الوطن .

و فى عام ١٧٧٠ م باع الهولنديون قلعة كنور إلى ملكة أركل المشهورة بلقب « أركل بى بى » مقابل مأتى ألف روبية ، و عززوا قواتهم الدفاعية عن الاعتداء الخارجى . و ألفوا جيوشا بحرية و برية . و تعهد كل جندى بالتضحية فى سبيل الدفاع عن شرف الوطن ، وحماية كرامته ، و دخل الأمير « حيدرعلى » فى صلح مع « بى بى أركل » حينما علم قوة جيوش أسرة أركل و شوكتها ، و إخلاصها ، و قدم بنفسه إلى « مليبار » ، و بعد ذلك اقتفى ابنه السلطان « تيپو » نفس النهج و أبرم معاهدات عديدة مع « بى بى أركل » و أقام السلطان تيپو مدة من الزمن عند الأسرة المالكة بكنور مشرفا على شؤون الدفاع . و استمرت هذه الصلات و الصداقة بين « تيپو » و بين الأسرة المالكة « بأركل » إلى الحرب الأخيرة الناشبة بينه و بين شركة الهند الشرقية .

وكانت رحلة تيپو عن كنور بداية عهد الاضمحلال و التأخر لأسرة « اركل » و « أضمر الانجليز حقدا دفينا وكراهية شديدة نحو السلطان « تيپو » لأنه كان زعيم القوات الدفاعية و قائد حركة التحرير ، و انضمت جيوش « چركل »[1] و بلادها المجاورة إلى جانب شركة الهند الشرقية ضد السلطان « تيپو » . و ظهر الانجليز بلونهم الحقيق و حاولوا السيطرة على قلعة «كنور » بعد أن عاشوا تحت ستار الصداقة و المودة زمنا قليلا ، و بعده اغتصب مراكز التجارة من ملوك « كنور » ، و تحقيقا لهذين الهدفين قامت شركة الهند الشرقية بالاستيلاء على ميدان القلعة للتدريب العسكرى سنة ١٧٩٣ م ، ففى عام ١٩٠٥ م شنوا حملات متواصلة للاستيلاء على

Chirakkal (1)

الأمارات فى طول البلاد و عرضها واحدة فواحدة ، ولضم المهاراجات و الأمراء إلى صفوفهم أولا فأولا ، و عقد الانجليز معاهدة صلح مع أسرة اركل بشرط أن تدفع إليهم جزءا من إيرادات الجزر التى تحكمها الأسرة. وكانت هذه المعاهدة فى سنة ١٧٩٦م .

ثم تدرج الانجليز بالمطالبة بالزيادة فى هذا الجزء حتى جردوا الأسرة تماما عن الحصول على شئ من ايراداتها ، و عزم الانجليز على القضاء التام على هذه الأسرة المالكة لتأييدها السلطان تيپو فى حروبه معهم ، فأصدروا باسم حاكم مدراس حكما قانونيا بمصادرة جميع ممتلكات الأسرة باركل بدعوى أنها لم تف بالوعود الواردة فى المعاهدة المذكورة . و لكن « بى بى اركل » قدمت شكوى بعدم شرعية المصادرة على ممتلكاتها الخاصة إلى اللجنة الادارية لشركة الهند الشرقية ، فكان حكم اللجنة فى صالح « بى بى » ففى سنة ١٨٦١م أعادت الشركة ماصادرتها إلى « بى بى أركل » بناء على الحكم السابق .

و قرر حاكم مدراس الا نجليزى الانتقام من الأسرة عند سنوح الفرصة ، و استطاع الانجليز الاستيلاء على قلعة « كنور » بعد معركة دامية ، وقتل فيها ملك « أركل » زوج « بى بى » المذكورة وغيره من القواد و الرؤساء ، وأخيرا انتصر الانجليز على جيوش « ماپلا [1] » بعد أن فشلوا مرات فى الحروب التى جرت مع جيوش « ماپلا » الباسلة ، فأخذ البريطانيون من الأهالى حوالى مأتى ألف روبية على سبيل الغرامة لمناهضة الا نجليز ، و فرض البريطانيون ضرائب باهضة على البضائع

(1) Maplas

المستوردة من الخارج ، وكذلك فرضوا قيودا كثيرة على الصادرات إلى الخارج فاضطر التجار الأجانب للتخلى عن التجارة مع الأسرة المالكة بأركل . و نقضت البلاد الخارجية معاهداتها المعقودة مع ملك أركل بسبب تعذر الاستمرار فى التجارة مع الأسرة تحت ضغط « شركة الهند الشرقية » و الحكام الانجليز .

فبهذا اكتملت سيطرة الانجليز على الأسواق التجارية فى داخل البلاد و خارجها و قبضوا على زمام تجارة الفلفل و تصديره إلى البلاد الأجنبية ـ ومن ضمن الأشياء المصادرة فى عام ١٧٩٣ م أطباق ثمينة و سيوف مذهبة و التاج الذهبى و العرش الملكى . و ألفت اللجنة الادارية لشركة الهند الشرقية لجنة خاصة لتقدير قيمة هذه الأشياء فقدرت اللجنة قيمتها بمليون و ستمأة ألف روبية . و توفيت ملكة أركل المعروفة باسم « جون اما بى بى » فى عام ١٨١٩م بعد أن شهدت التطورات الخطيرة و الانقلابات العظيمة فى تاريخ الأسرة . و حافظت الأسرة على الوفاء بمعاهداتها و أحلافها ، و لكن الأجانب المستغلين خدعوها و خانوها عدة مرات . و أثنى المؤرخون البرتغاليون و الهولنديون على أمانة هذه الأسرة التى هى أقدم الأسر المالكة المسلمة فى القارة الهندية و كرامتها فى الايفاء بالعهود ورد الأمانات الى أهلها .

وكانت هذه الأسرة المالكة . كما يقول المؤرخ « اف ، اس ، ديويد »[1] مثلا أعلى لمحاربة الظلم و الفساد ، و اتخذت شعارها العدل و الصدق والمحبة ولم يكن ملوكها مستبدين أو ارستقراطيين ، بل كانوا ديمقراطيين

F. S. David (1)

عادلين حتى قيل إن لخزانة الدولة أربعة مفاتيح يحتفظ واحد منها لدى الملك و الثانى عند مدير مصلحة التجارة و الثالث فى يدرئيس القضاة والرابع عند صاحب الخزانة فلاتفتح إلا بحضور هؤلاء الأربعة ، و هذا نموذج حى للعدالة الاجتماعية التى كانت رائد الحكم للأسرة المذكورة و التى يسجلها التاريخ بمداد من النور.

***

الطب العربى فى الهند

[ميزات الطب العربى و علاقاته بالطب الهندى (آيورويدك)]

جرى رئيس الأطباء بقراط فى تحرير أصول الطب فى ضوء القياس و التجربة، فهو إذاً علم و عمل و عليه قول ابن سينا فى مقدمة أرجوزته المشهورة

الطب حفظ صحة برء مرض	فى بدن من سبب عنه عرض
قسمته الأولى لعلم و عمل	و العلم فى ثلاثة قد اكتمل
سبع طبيعات من الأمور	وستة و كلها ضرورى
ثم ثلاث سطرت فى الكتب	من مرض وعرض و سبب

وبناء عليه يكون علم الطب عندهم متوقفا على معرفة الأمور الطبيعية السبعة و الأمور الضرورية الستة و على معرفة الأمراض و أعراضها و أسبابها. و أما عمله فيراد به مزاولة صناعة العلاج، إما بالجراحة و إما بالدواء و تدبير الغذاء. و عليه قول الشيخ الرئيس فى أرجوزته المذكورة:

وعمل الطب على قسمين	فواحد يعمل باليدين
و غيره يعمل بالدواء	و ما يقدم من الغذاء

أما الأمور الطبيعية السبعة فهى الأركان و المزاج و الأخلاط و الأعضاء و القوى و الأرواح و الأفعال. و لكل منها أحكام و خصائص يطول الكلام عليها. قالوا إن الأجسام بأسرها مركبة من الهيولى و الصورة و أن الهيولى و العنصر و المادة و الأصل والركن و الموضوع متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، لأن الشئ الذى يتكون منه شئ آخر لابد وأن يكون

قابلا لصورته ، فباعتبار كونه قابلا لصورة معينة يسمى مادة ، وباعتبار كون الصورة حاملة فيه بالفعل يسمى موضوعا ، و باعتبار كونه جزأ للمركب يسمى ركنا و باعتبار كونه يبتدئ منه التركيب يسمى عنصرا ، وباعتبار كونه ينتهى إليه التحليل فيكون أصغر جزء فى المركب يسمى إسطقسا ، و باعتبار كون ذلك المركب مأخوذا منه يسمى أصلا . فالركن البسيط شئ فى المركب و يقال على الأجزاء الأولية لبدن الانسان وهى مكونة من العناصر الأربعة على ما يؤخذ بالاستقراء وهى الماء و النار و الهواء و التراب . و قالوا إن البدن مؤلف من الأعضاء الآ لية وهى الأعضاء التى تتكون من الدم وهو من الغذاء وهو من نبات أو حيوان وهو أيضا من النبات ، و النبات إنما يقوم بالماء و الهواء و التراب و حرارة الشمس فرجع التكوين إلى العناصر المذكورة . و النار بالطبع حارة يابسة و الماء رطب بارد و الارض رطبة يابسة و الهواء رطب حار . و أما الأمزجة فيه كيفيات متشابهة تحدث من تفاعل الأركان بقواها المتضادة ، وهى على ثمانى حالات و كل مقابل ينقسم إلى ثمانية أقسام ، فالخارجة من الاعتدال الطبى أربعة و ستون و المعتدل الحقيقى الذى لا وجود له واحد فا لجملة ثلاثة و سبعون ، و لهم فى بيان ذلك كلام طويل لا يسعه مقامنا . و أما الأخلاط فهى أجسام رطبة سيالة تتولد من الغذاء وهى الدم و الصفراء و البلغم و السوداء ، و ذلك أن الغذاء متى انهضم فى المعدة يستحيل إلى الكيلوس و ينجذب الصافى منه إلى الكبد فينطبخ فيه فيحصل فيه شئ كالرغوة و شئ كالرسوب و شئ فج فالرغوة هى الصفراء و الرسوب هى السوداء و الشئ الفج هو البلغم . و أما المصفى من هذه الجملة نضيجا فهوالدم . و أما الأعضاء

فهى الأجسام المتولدة من أول مزاج الأخلاط و تنقسم إلى رئيسية وهى القلب و فيه مبدأ قوة الحياة والدماغ و فيه مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد و فيه مبدأ التغذية . و أما القوى فهى إما طبيعية محلها الكبد أو حيوانية محلها القلب أو نفسانية محلها الدماغ و لكل منها أقسام ليس من غرضنا بيانها الآن . و أما الأرواح فهى أجسام تحدث من بخارية الأخلاط و لطافتها و تنقسم إلى طبيعية وهى التى تنفذ من الكبد فى العروق غير الصوارب (الأوردة) إلى جميع البدن و إلى حيوانية وهى التى تنفذ من القلب فى العروق الصوارب (الشرايين) إلى جميع البدن و إلى نفسانية وهى التى تنفذ من الدماغ فى العصب إلى أقاصى البدن .

و أما الستة الضرورية فهى (١) الهواء و (٢) الغذاء و (٣) النوم و اليقظة و (٤) الحركة و السكون و (٥) الاستفراغ و (٦) الأحداث النفسانية . و كل ذلك يستلزم معرفة مدققة للتوصل إلى معرفة حقيقة المرض و أسبابه و أعراضه و بالتالى إلى معرفة علاجه . و قالوا فى حد المرض إنه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعى معها ينال الأفعال الضرر بلا واسطة و أن الأعراض علامات يعرف بها الخلل الحادث و محله من البدن و سببها انفعال الأعضاء بما يجرى فيها على غير النظام الطبيعى لأن الطبيعة تحاول إصلاح هذا الخلل و تغالب قواها قواه فاما أن تقهره فتحدث الصحة و إما أن يقهرها فيحدث الموت. فالطبيب النطاسى إذا إنما « هو خادم الطبيعة » التى تحذو الأفعال الطبية حذوها فيجب عليه أن يقويها و يقابل مقاومها بما يضاده متى وجدها مقصرة و إن وجدها عادمة آلة أو مسلك هيأ ذلك لها مثل ردخلع و تسوية كسر و فتح عرق

و كل ذلك بحسب الامكان . و وضعوا للمعالجة بالدواء قوانين وهى أولا اختبار كيفية الدواء من حرارته و برودته و رطوبته و يبسه و ذلك بعد معرفة نوع المرض هل هو حار أو بارد أو غير ذلك ليعالج بالضد و تحفظ الصحة بالمثل و ثانيا اختبار وزنه هل يؤخذ منه قليل أو كثير و ثالثا وقت استعماله و الوقت الحاضر من أوقات الفصول و أوقات المرض وهى أربعة الابتداء و التزيد و الوقوف والانحطاط فيعطيه ما يناسبه فى تلك الأوقات .

هذه هى خلاصة ما ذهب إليه الحكماء فى الطب القديم كما هو واضح جلى من كتبهم المعتبرة . و لهم لبيان ما بنوا عليها من الآراء و المذاهب و ما توسعوا فيها من الشرح و التفصيل و ما قاموا به من المباحث و المطالب و يعلم منها جيدا أن الطب إنما وصل إلى حالته الحاضرة من الاتقان و اتساع المدى و صحة المبدأ بعد ان تدرج فى مراتب الارتقاء من طور إلى طور حتى وصل إلينا فى هذا الطور وقد كاد يبلغ ذروة الكمال .

وقد عرفنا أن القدماء بنوا مذهبهم فى تركيب بدن الانسان من الأركان الأربعة على تعليم بقراط مستدلا على ذلك بأن العناصر أربعة وهى الماء و الهواء و النار و التراب و أن هذا المذهب بقى شائعا معولا عليه حتى إلى أمد قريب و ذلك لأنهم توهموا أن العناصر الأربعة إنما هى بسيطة و لم يكن لديهم من الوسائط ما يهتدون به إلى معرفة حقيقتها إلا الحدس و الظن و الانسان مطبوع على حب التقليد و التحدى فلم تكن مخالفة هذا المذهب بالأمر الهين طالما لم يثبت نقيضه ببرهان التجربة و المشاهدة . على أن الكيمياويين من العرب قد مهدوا السبيل لمعرفة تركيب العناصر

بما أجروا من التجارب لتحويل المعادن إلى فضة و ذهب، واقتفى آثارهم بعض الرهبان كـ « روجرباكون » و أول ما اهتدوا إليه تحويل « الزنجفر »[١] إلى الزئبق و الكبريت، ثم كشف بريستلي الانكليزي و شيلي الأسوجي و لافوازياي الفرنساوي غاز الأوكسجن سنة ٩٧٤ أو سنة ١٧٧٥، و كشف كافندش الانكليزي غاز الهيدروجن سنة ١٧٦٦، و كشف الدكتور رثرفرد النيتروجن سنة ١٧٧٢ و سماه لافوازيايي « أزوتا » لعدم صلاحيته للحياة فثبت كون الماء مركبا من الهيدروجن والأوكسجن و كون الهواء مركبا من الأوكسجن و « الأزوت » وغيرهما و أن النار ظاهرة تتولد من اتحاد مادة كربونية بغاز الأوكسجن في حالة الاشتغال و أن التراب مركب من عناصر كثيرة يطول شرحها.

وكان التشريح محرما على القدماء فلم يكن من سبيل لمعرفة منافع الأعضاء بقدر ما توصل إليه بقراط بحدسه الصائب و ذكائه الغريب من النظر إلى الحيوانات التي كانت تقدم في هياكلهم ضحايا لآلهتهم و أول من مارس التشريح من القدماء هيروفيلوس الخلقيدوني في مدينة فوس فهاج أهلها عليه حتى اضطروه إلى الهرب فجاء إلى الاسكندرية و اشتغل في مدرستها بتشريح الحيوانات و جثث المحكوم عليهم بالاعدام و اتهم بتشريح الأحياء و تبعه ايرازستراتوس من مدينة قيدوس فتحققا أشياء كثيرة بما لم تصل إليه معرفة الذين تقدموهما و أخذعنهما جالينوس و اشتغل أيضا بالتشريح في مدرسة الا سكندرية و ألف الكتب التي اهتدى بها علماء العرب و توسع كثيرا بمباحثه إلا أنه تابع أرسطو بزعمه أن الدم ينفذ من أحد بطيني القلب إلى الآخر بواسطة بطين ثالث سماه دهليزاً و ربما

---

١ - الزنجفر، معدن متفتت بصاص احمر، يصبغ به الحديد. منجد.

هداه إلى هذا الزعم مشاهدته إلى أجنة الحيوانات اللبونة ثقبا بين البطينين لأن الدم الشريانى يختلط بالوريدى فى الأجنة و هذا الثقب يسد بعد الولادة . و قال إن الشرائين تحمل الروح و الأوردة تحمل الدم . و من يتأمل فى مؤلفات أطباء العرب يرى أن معارفهم بالتشريح لم يكن قاصرة إلى الحد الذى توهمه بعضهم بحجة أن التشريح كان محرما عليهم . قالوا فى تشريح القلب مانصه « أما القلب فانه جسم مخروطى كهيئة الصنوبر قاعدته وسط الصدر و رأسه إلى جانب اليسار وهو أحمر رمانى مركب من اللحم و الليف و الغشاء الصلب (وهو الصمامات) المنتج من ثلاثة أنواع من الليف الطويل الجاذب و العريض الدافع و المورب الماسك ليكون له أصناف الحركات و فنون الأفعال . و هومنبع الحرارة الغريزة وله بطنان أحدهما الأيمن وهو مملوء بالدم الكثير و الروح القليل وله مجارى يجرى فيه من القلب إلى الرئة دم الغذاء و من الرئة إلى القلب الهواء و الثانى الأيسر وهو مملوء بالروح الكثير و الدم القليل وهو منبت الشرايين . ومن ذلك يعلم أن أطباء العرب لم يبعدوا كثيرا عن معرفة حقيقة دورة الدم . فلوأبيح لهم إجراء التجارب على الحيوانات حية كما فعل هرفى فى القرن السادس عشرلما قصروا عن مداه و مع ذلك فقد عرفوا من معرفة الرئتين « الترويح » وهوعندهم نفض البخار الدخانى (الحامض الكربونيك) و جذب النسيم إليه (و هو الهواء النقى المشتمل على الأوكسجن) ومن ذلك يعلم أنهم حرموا على الحقيقة بالحدث الصائب . و قالوا إن الدم أصل فى تكوين الجسم الحيوانى وأن تغذية جميع الأعضاء إنما تقوم به بحيث يتناول كل جزء منه مايماثله و

يصلح لأن يتشبه به فيحصل التركيب و الافراز . و نتيجة ذلك النمآء و طرح الفضول . و عرفوا الأعصاب وعددها و منابتها من الدماغ و النخاع الفقرى و مورد الحس و مصدر الحركة . وقيل إن جالينوس عرف ذلك بالتجربة حيث قطع فى مواضع من النخاع الفقرى طولا و عرضا كما فعل شارل بل فى القرن الأخيرفتحقق مصدر الحس و الحركة فى العصب الواحد . وفيما تقدم كفاية لتفنيد مزاعم الذين يقولون إن علماء العرب كانوا بعيدين عن الحقائق العلمية بمراحل و أنهم لم يبتدعوا رأيا ولم يستنبطوا أمرا .

ولوعرفوا ليلى اقروا بفضلها وقالوا بأنى فى الثناء مقصر

علاقة الطب العربى بالطب الهندى (آيورويدك)

ولمادخل الطب العربى إلى الهند من طريق إيران رحبت به و أكرمت وفادته لتعطيه ماعندها و تأخذ منه مالم يكن عندها . وهكذا تعاون كل من الطب العربى و آيورويدك فى سبيل إيجاد امتزاج وثيق بين هذين الطبين و أصبح كل منهما يسير جنبا بجنب فى الهند منذ ذلك العهد. إنما نجدفى تاريخ الطب أن خلفاء بنى العباس حين ما أرادوا تدوينه و النهوض به طالبوا من ملوك الهند أن يرسلوا إليهم أجلة أطباءها ليستعينوا بهم فى هذه المهمة . فأرسل ملوك الهند و أمراءها جماعة من كبار أطباء الهنود فرحب بهم الخلفاء العباسيون و أسكنوهم فى بغداد فقاموا بترجمة الكتب الطبية الهندية إلى العربية . و ورد فى كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» ذكر أسماء هؤلاء الأطباء الهنود و الكتب الهندية التى ترجمت إلى العربية فى العصر العباسى . ولما كان الطب العربى (اليونانى) ملائما لطبائع أهل الهند و أمزجتهم و مشتملا على بعض ماكان فى الطب الهندي

(آيورويدك) استانس به الهنود منذ البداية و شاع صيته فى أقطار الهند بسرعة فائقة و نبغ فيها عدد من مشاهير الأطباء فى شتى أنحاء القطر الهندى. و أسست مراكز عديدة قديما و حديثا و من المراكز المشهورة لتدريس الطب العربى و البحوث فيه «الكلية الطبية» فى حيدرآباد و أخرى فى عليگره والكلية الطبية المشهورة فى العاصمة دلهى التى أسسها الطبيب المعروف مسيح الملك محمد أجمل خان. هذا إلى جانب مدارس طبية عديدة فى مختلف أنحاء القارة الهندية.

و كان عهد السلاطين المغول عهدا ذهبيا للطب العربى فى الهند. ومن أشهر الأطباء الهنود الذين تبحروا فى الطبين العربى و الهندى الحكيم على الجيلانى و حسن الجيلانى و الحكيم لطف الله و مسيح الزمان محمد هاشم و الحكيم شريف خان و من سلالته كبار أطباء دلهى مثل الحكيم محمود خان و صادق على خان و حاذق الملك عبدالمجيد خان ومسيح الملك أجمل خان. و فى أواخر العصر المغولى انتقل المركز العلمى و الطبى و الثقافى إلى مدينة لكهنؤ و اشتهر فيها فطاحل العلماء فى الطب أمثال الحكيم مرزا على خان و الحكيم محمد على و الحكيم عماد الدين و محمد يعقوب الكاشميرى.

ومنذ أن بدأ الطب الانكليزى يوسع نطاقه و يثبت أقدامه تحت ظل الحكومة الانكليزية اضمحل شأن الطبين القديمين فى الهند (آيورويدك و العربى). ولكن أهالى الهند كانوا مستأنسين و معجبين بهما منذ القدم و وجدوا فيهما مزايا عديدة تناسب لأمزجتهم و بيئاتهم مالا توجد فى الطب الانكليزى. ولم يستطع تباء ذلك الطب الحديث

أن يقضى على الطب العربى و الهندى بل وكانايعيشان جنبا بجنب مع ذلك . و بعد أن استقلت الهند و أصبحت ذات سيادة كاملة بدأت أن تصرف عنايتها نحو إحياء العلوم و الفنون الهندية القديمة . وأن « الطب العربى » المعروف الآن بطب « اليونانى » و « الطب الهندى » القديم المعروف « بآيورويدك » توأمان ترعرعا فى أرض الهند و يرجى لهما مستقبل باهر فيها كما كان لهما فى أحضانها ماض مجيد .

« الرسالة القبرية » « لبقراط » عن مبانى الطب

هذا هوالنص العربى لترجمة كتاب « بقراط . عالم اليونانيين و حكيم المتطببين وهو الذى وجد فى قبره . ترجمه و نقله من اليونانى إلى العربى حنين بن إسحاق فى أيام أمير المومنين مامون الرشيد . و قال حنين بن اسحق بلغنى أنه لما حضر بقراط الوفاة أمر أن يجعل هذه القضايا (وهى خمس و عشرون قضية) فى درج و يوضع معه فى القبر لئلا يطلع عليه أحد من الناس فلما وجد فى القبر أمر ملك الروم أن تخرج تلك الدرر من الدرج القضية الأولى ان كان فى وجه المريض ورم لايوجد له سبب وكانت يده اليسرى موضوعة على صدره فاعلم أنه يموت إلى ثلاثة عشر يوما ولا سيما إن كان فى أول مرضه يعبث بمنخره . و الثانية إذا كان فى ركبتى المريض كلتيهما ورم شديد عظيم فاعلم أنه يموت إلى ثلاثة أيام ولا سيما إن كان فى أول مرضه يعرق عرقا كثيرا . الثالثة إذا كان على العرق الذى فى الرقبة يولد النوم بثرة صغيرة عليها كهيئة البقة فاعلم أن ذلك المريض يموت إلى اثنين و خمسين يوما من مرضه و آية ذلك أنه يعطش عطشا شديدا . الرابعة إذا كان على اللسان بثرة كالنعرة وهى الذباب الذى يدعى ذباب الكلب أوشبيه الخروع فاعلم أن صاحبها يموت من يومه

و آية ذلك أنه يشتهى فى أول مرضه الأشياء الحارة فى طبائعها وكيفيتها ـ و الخامسة إذا كانت على بعض الأصابع بثرة سوداء صغيرة شبيهة الكرسنية وأوجعته فاعلم أن صاحبها يموت إلى يومين من مرضه و آية ذلك أنه فى ابتداء مرضه يضمحل ـ السادسة إذا كانت على إبهام اليد اليسرى أوإبهام الرجل اليسرى بثرة جافة شبيهة الباقلى كمدة اللون لا توجع فاعلم أن صاحبها يموت إلى ستة أيام من أول مرضه وآية ذلك أن يكون فى بدء مرضه يختلف اختلافا كثيرا جدا ـ السابعة إذا كانت على الاصبع الوسطى من الرجل اليمنى بثرة لونها كلى الصاغة فاعلم أنه يموت صاحبها إلى اثنى عشريوما من مرضه و آية ذلك أنه يشتهى فى أول مرضه الأشياء الحريفة شهوة شديدة . الثامنة إذا كانت أظافير الأصابع كمدة اللون و فى الجبهة بثرة دموية فاعلم أن صاحبها يموت إلى أربعة أيام من بدء مرضه و آية ذلك أنه يكثر العطاس و التثاؤب . التاسعة إذا كانت على إبهامى الرجلين حكة شديدة وكان لون الرقبة كمدا جدا فاعلم أن صاحبها يموت فى اليوم الخامس من مرضه قبل مغيب الشمس و آية ذلك أنه يبول فى مرضه بولا كثيرا. العاشرة إذا كانت على جفن المريض ثلث بثرات احداهن سوداء والأخرى ضاربة إلى الشقرة فاعلم أن صاحبها يموت إلى سبعة أيام و آية ذلك أنه يكون له فى أول مرضه بصاق كثير . الحادية عشر إذا كانت على جفن إحدى العينين بثرة كالجوزة لينة كمدة اللون فاعلم أن صاحبها يموت إلى يومين من مرضه و آية ذلك أنه يكون فى بدء مرضه ينام نوما كثيرا ـ و الثانية عشر إذا سال من منخرى المريض دم إلى الشفرة و ظهرت بيده اليمنى بثرة تضرب إلى البياض بدون وجع فاعلم أن صاحبها يموت إلى ثلثة أيام من

مرضه و آية ذلك أنه يكون فى بدء مرضه لا يشتهى الطعام . الثالثة عشر إذا ظهرت فى الفخذ الأيسر للمريض حمرة شديدة لا توجع طولها ثلث أصابع فاعلم أن صاحبها يموت إلى خمسة و عشرين يوما من مرضه و آية ذلك أنه يجد فى مرضه حكة شديدة و يشتهى أكل البقول . الرابعة عشر إذا كانت خلف الأذن اليسرى بثرة جاسئة شبيهة بالحمصة فاعلم أن صاحبها يموت إلى عشرين يومافى تلك الساعة التى ظهرت بثرة و آية ذلك أنه يبول فى أول مرضه بولا كثيرا . الخامسة عشر اذا كانت خلف الأذن اليسرى أيضا بثرة سوداء فاعلم أن صاحبها يموت إلى أربعة و عشرين يوما من مرضه و آية ذلك أنه يشتاق فى أول مرضه إلى شرب الماء البارد شوقا شديدا ـ السادسة عشر إذا كانت خلف الأذن اليمنى بثرة حمراء شبيهة بحرق النار و فى عظم الباقلى فاعلم أن صاحبها يموت إلى سبعة أيام من مرضه و آية ذلك أنه يتقيأ فى أول مرضه كثيرا . السابعة عشر إذا كانت تحت اللحية بثرة حمراء فى عظم الباقلاء فاعلم أن صاحبها يموت إلى اثنين و خمسين يوما و آية ذلك أنه ينفث فى بدء مرضه . الثامنة عشر و قد يعرض لبعض الناس وجع شديد فى الحشفة فان عرض ذلك ثم ظهرت فى مرفق يده بثرة كمدة اللون مات صاحبها إلى اليوم الخامس و آية ذلك أنه يشتهى فى أول مرضه شرب الشراب . التاسعة عشر اذا كانت على الجانب الأيمن بثرة كمدة اللون فاعلم أن صاحبها يموت بعد تسعة أيام من مرضه قبل طلوع الشمس و آية ذلك أنه يكثر فى بدء مرضه التثاوب الشديد . العشرون إذا كان فى الابط الأيسر بثرة فى عظم السفرجل فاعلم أن صاحبهايموت إلى خمسة و عشرين

يوما من بدء مرضه و آية ذلك أنه يعرض له نوم كثير ثقيل. الحادية و العشرون إذا كان على الكعب بثرة كثيرة سود فاعلم أن المريض يموت إلى ثمانية و عشرين يوما من مرضه و آية ذلك أنه يشتاق فى أول مرضه برد الهواء و الأطعمة الباردة شوقا شديدا. و الثانية و العشرون إذا كانت على الصدغ الأيسر بثرة شقراء فاعلم أن صاحبها يموت لأربعة أيام من مرضه و آية ذلك أنه يعرض له فى أول مرضه حكة شديدة فى عينه لايشفى من حكتها. الثالثة و العشرون إذا كان فى وسط الراس ورم كالجوزة لين لايوجع فاعلم أن صاحبها يموت إلى تسعين يوما من أول مرضه و آية ذلك أنه يعرض له فى مرضه سبات شديد و يشتهى البطيخ شهوة شديدة و يشتاق إليه و يبول بولا كثيرا الرابعة و العشرون إذا كان فى الصدغ ورم أسود كالبقة شديد السواد فاعلم أن صاحبها يموت إلى ثلثة أشهر من مرضه و آية ذلك أنه فى أول مرضه يقطع عليه شهوة البطيخ و الماء الكثير و يكون غزير البول كالذى ذكره بأقل الخامسة و العشرون إذا كانت تحت الرقبة بثرة و فى الجفن الأسفل من العين اليسرى بثرة أيضاً بيضاء فاعلم أن صاحبها يموت إلى إحدى و عشرين ليلة من بدء مرضه و آية ذلك أنه يعرض له فى أول مرضه شهوة الحلو و الأغذية الرديئة.

المؤلفات الأدبية والمصادر الأخرى
فى
الرقص الهندى الكلاسيكى

للأستاذ شرى ك . واسوديو شاسترى

ماندالا (MANDALA)

أما العمل الثانى فى التأليف بعد ناتيا شاسترا[1] و تصريفاته حول فن ناتيا[2] و نريتيا[3] و نريتا[4] فقد كتبه سيلالين[5] و يسمى ناتا سوترا[6] وقد اشار إليه پانينى[7] و هذا المؤلف من المتعسر الحصول عليه حاليا . بعد ذلك سمعنا عن تعليقات للأساتذه كيرتيدهارا[8] و ابهاتا[9] و لولاتا[10] وكلها اختصت بهاراتا ناتيا شاسترا[11] و قدأشير إليها وكذلك توجد بعض مقتبسات منها فى المعلقة الشهيرة ابهيناڤاجوپتا[12] الذى عاش فى القرن الحادى عشر و يحتوى هذا المؤلف على إيضاح و أن من الناحية النظرية و العملية لفن ناتيا و نريتيا و نريتا و التى كان معمولا بها فى ذلك الوقت و يعتبر ذلك المعقب أحد عظماء العلماء فى بلادنا وله شهرة واسعة فقد تعلم فنه عن أستاذه بهاتا توتا[13] و الذى أشار إليه بأنه حجة فى سامپرادايا[14] . ولم تدرس بعد تعليقاته بصورة منظمة ولابد من إعطاء المعلومات القيمة التى استعرضها

Silalin (5) Nritta (4) Nritya (3) Natya (2) Natya Shastra (1)
Lollata (10) Ubhata (9) Kirtidhara (8) Panini (7) Nata Sutra (6)
Bhatta Tota (13) Abhinavagupta (12) Bharata's Natya Shastra (11)
Sampradaya (14)

لطلبة الرقص فى كل مناسبة و بحاثونا الذين عكفوا على دراسة فنون الأدب لدينا عدد قليل كما أن اهتمامهم قد انقسم على عدد من المواضيع . و من الضرورة بمكان تنظيم و إعداد الترتيبات لتدريب جمهرة من الطلبة فى فنون الأدب حتى يمكن دراسة الكنز القيم الذى لدينا ونقله إلى هؤلاء الرجال المشتغلين بعدد من الفنون و العلوم . و بعد ابهيناقاجوبتا[1] جاء پاراسقاديقا[2] مؤلف من طائفة الچين[3] عاش فى القرن الحادى أو الثانى عشر و قد ألف سانجيتا سامايا سارا[4] و يسجل مؤلفه الكثير من المعلومات القيمة نظريا و عمليا و للأسف لم يتنبه فيها المؤلفون من بعده و لكن يجب معالجة مؤلفه بحذر و عناية و صبر . و بعد پارسقاديقا[5] جاء ڤيرا بهالاتا[6] ـ وقد كتب رسالة قيمة سماها سرينجارا پراكاشا[7] ـ و يقال ان هذا الكتاب اتبع أسس النصوص الموجودة فى كتاب سوكراتشاريا[8] المسمى ناتانا سكهارا[9] و أشار الكتاب إلى عدد من المؤلفين الأصليين ذات الحجة و البيان لم تعرف لنا رسالاتهم من قبل . و بعد هذا التأليف جاءت مجموعة سانجيتا راتناكارا[10] و الذى عولج فيها موضوع نريتيا[11] و نارتانا[12] بجزء من سانجيتا[13] إذ أن كلمة سانجيتا تشمل جيتا[14] و ناديا[15] و ناتيا[16] .

गीतं वाद्यं च नृत्यं च त्रयं संगीतयुक्त्या ।

أما الفصل الخاص نريتيا[17] فهو شامل جامع و يحتوى على مختارات مميزة للمادة من جميع التآليف أى يحتوى على تراث بهادانا و تراث

Sangita Samaya Sara (4) Jain (3) Parsvadeva (2) Abhinavagupta (1)
Sukracharya (8) Sringara Prakasa (7) Vira Bhallata (6) Parsvadeva (5)
Nartana (12) Nritya (11) Sangita Ratnakara (10) Natana Sekhara (9)
Nritya (17) Natya (16) Nadya (15) Gita (14) Sangita (13)

ناندیکسفارا[1] و هنا نجد أنه من المناسب جدا أن نشير إلى تراث نانديكسفارا[2] و هذا التاليف ممكن الحصول عليه على أقل تقدير فى جزء من بهاراتارناڤام[3] و يقال أن المولف يحتوى على ٤٠٠٠ بيت من الشعر و توجد هذه المعلومات فى مختصر للكتاب المسمى بهاراتارناڤاسانجراهم[4]. و لكن الجزء الذى أمكن العثور عليه يحتوى على ١٢٠٠ بيت من الشعر فقط وكما هو مشاهد أنه عمل تام لجزء من التاليف. و يعالج أساساً نارتانا[5] تحت عنوان أنجاهارا[6] و سرينجاناتيا[7] و ساپتالاسيا[8] و استخدمت كلمة أنجاهارا فى هذا التأليف بمعنى خاص، فهى لاتمت إلى الاثنين و الثلاثين أنجاهاراز بأية صلة مطلقا التى تتكون الواحدة من ٩ او ١٠ نريتاكاراناز[9] كما وصفها بهاراتا[10]. و هذه الأنجهاراز[11] لها خاصية غريبة إذا أن لها رازا نيشپاتى[12] أو مامعناه الاعجاب العاطفى المثير للاحساسات و العواطف كهدف أول وتشير ناتيا شاسترا[13] فى الفصل السادس إلى أن رازا نيشپاتى[14] نتيجة اندماج العناصر ڤيبهاڤا[15] و انوبهاڤا[16] و ڤيابهيتشاربهاڤا[17] وكلها تؤلف مادة الموضوع لا من نارتانا[18] أى الرقص الطاهر بل من ابهينايا[19]. و لكن فى بهاراتارناڤا[20] عندنا تسع مجموعات من نارتانا[21] البسيطة و المنتظر أن ترضخ لكل من التسع رازاز[22]. فالحركات و الوقفات بسيطة للغاية و يمكن اقتباسها بسهولة

---

(1) Nandikesvara (2) Nandikesvara (3) Bharatarnavam

(4) Bharatarnavasangraham (5) Nartana (6) Angahara (7) Sringanatya

(8) Saptalasya (9) Nritta Karanas (10) Bharata (11) Angaharas

(12) Rasa Nishpatti (13) Natya Sastra (14) Rasa Nishpatti (15) Vibhava

(16) Anubhava (17) Vyabhicharibhava (18) Nartana (19) Abhinaya

(20) Bharatarnava (21) Nartana (22) Rasas

عن طريق ميزة ناتياتشاريا[1] و أما سرينجاناتيا[2] فهى تجميع هذه الانجهاراز[3] مع الكاريز[4] و الكارناز[5] (التى تحتوى على متنوعات يبلغ تعدادها ١٠٨) و تسمى جميعها سرينجا ناتيا[6] لأن لورد سيفا عرضها فوق احدى قمم كايلاسا[7]. أما سابتالاسيا[8] فتكون سودها ناتيا[9] و دسى نريتا[10] و پرانى[11] و پرنكهانى[12] وكوندالى[13] و دانديكا[14] وكالاسا[15] وكلها تضمن كاريز وكاراناز و جاتيس[16] وهنا و نفس التو تعطى مقاطع التالاز[17] و الرقص لكل قطعة واحدة. و يبلغ مجموع المقطوعات حوالى ٥٠ قطعة للرقص وكلها سهلة الاتباع و فى إمكان الجميع إنتاج أوقع وأجمل سرور وذوق و وصفت حركات الأطراف الخاصة بهذه المقطوعات وصفاً كاملا فى الفصول الأولى. ويختتم الجزء بالتقديم الأولى للزهور ويسمى پوشپانجالى[18]. وقد طبع الكتاب بعد تنقيحه أخيرا مع الترجمة إلى اللغتين الانجليزية و التاملية و نشرته مكتبة ساراسفاثى محل[19] كما أن أكاديمية سانجيت ناتاك فازت بثناء طلبة الرقص و ذلك باختيار المواضيع و طبعها على نفقتها التامة.

أما مختصر بهاراتارناقا[20] أو المسمى بهاراتارناقا سانجراها[21] يمكن الحصول عليه فقط حتى الأدهيايا[22] الثانية و يحتوى المختصر على عدد قليل من المتنوعات لحركات القدم لم يشر إليها فى الرسالات الأخرى و لوحظ أن

Caris (4) Angaharas (3) Sringa Natya (2) Natyacharya (1)
Suddha Natya (9) Saptalasya (8) Kailasa (7) Sringa Natya (6) Karnas (5)
Dandika (14) Kundali (13) Prenkhani (12) Perani (11) Desi Nritta (10)
Pushpanjali (18) Talas (17) Caris, Karanas & Gatis (16) Kalasa (15)
Bharataranava Sangraha (21) Bharatarnava (20) Sarasvathi Mahal (19)
Adhyaya (22)

عدد الانجاز[1] فى هذا الكتاب سبعة لا ستة و تشتمل على ماناز[2] أو الوعى أو الفكر أما ماجاء بعد ذلك من مؤلفات التراث القديم كتاب نرية ـ ناقالى[3] للمؤلف چاياسنپاتى[4] و الذى أعاد تحريره أخيرا دكتور . ق . را جهاقان[5] لمكتبة المخطوطات الشرقية و أهم ما يتحلى به الكتاب الاختصار و الايضاح كما أنه يسجل تقدم الفن على مر العصور و يتضمن انتشار الفن فى صوره العديدة .

و ظهر مؤلف جديد يسمى اوماپاتام نشرته حديثا مكتبة المخطوطات الشرقية فأسماء تحركات الأطراف جديدة و أكثر تعبيرا فى هذا العمل و لكن لم يؤكد بعد من موعد صدور الكتاب بعد ذلك نلاحظ مؤلفات أخرى ما بين الاثنين أو الثلاثة تستحق الذكر . أحدها سانجيتا دامودارام[7] و هو كتاب شامل و واضح أيضا . و يمكن الحصول على الكتاب فى مكتبة المكتب الهندى فقط . وقد اقتبس فى أجزاء عديدة فى القاموس الشهير سابداكالپادروما[8] و هذا المؤلف يستحق إعادة تحريره و طبعه . و مؤلف الكتاب سوبهانكارا[9] . و هوأيضا الذى كتب تعليقا على نارادى سيكشا[10] و اما تاريخ التاليف فربما يرجع إلى القرن الثانى عشر أو الثالث عشر .

و الكتاب الذى يلى ذلك هو سانجيتا دارپانا لدمودارا ميصرا[11] . و يحتوى الكتاب على إحصاء مقتضب و واضح لنريتيا[12] وقد نشرته أخيرا مكتبة سارسفاتى محل[13] و يوجد مولفان باللغة التلجو القديمة و ينتميان للفتره التى

Dr.V. Raghavan (5) Jayasenapati (4) Nrittaranavali (3) Manas (2) Angas (1)
Subhankara (9) Sabdakalpadruma (8) Sangita Damodaram (7) Aumapatam (6)
Nritya (12) Sangita Darpana of Damodara Misra (11) Naradi Siksha (10)
Sarasvathi Mahal (13)

كان الفن فيها فى عزه و قته أيام ملوك فيچاياناجر[1] و مؤلف الكتابين هو ديفيندرتشاريا[2] و الملاحظ أن أحد الكتابين يحتوى تفاصيل عملية و يظهر أنه كتب مبكرا . فيشتمل على التالاز[3] و مقاطع لاثنين و ثلاثين انجاهاراس[4] و اما الكتاب الثانى فأكثره نظريا و لكنه استيعاب واف لنظرية الفن . و قد ذكر الكتاب الأخيران الا انجاها راز[5] (و الذى عولجت فى الكتاب السابق) أنها أصبحت لا تدرس و غير معمول بها و على ذلك فهذا الايضاح قد ساعدنا على تحديد ترتيب تأليف كل منهما .

و جمع فيداسورى[6] مؤلفه سانجيتا ماكاراندا[7] و عنى بجمع هذا الكتاب لاهدائه للأمير سمبهوچى[8] الأخ الأكبر للملك العظيم شيفاچى[9] و يعتبر هذا العمل هام جدا إذ أنه يحتوى على عدد من أنواع الرقص التى أصبحت لا أسماء لها أو بطل استعمالها فى الوقت الحالى فكتبت على شكل عدد من القواعد و كل تعبير جديد يظهر فى كل قاعدة يفسر فى حينه . وقد أعيد تحرير الكتاب و ترجم فى جريدة ساراسفاتى محل[10] .

أما آخر المؤلفات التى تستحق الذكر فهو مؤلف سانجيتا سارامروتا[11] للملك تولچاچى[12] ملك تانچور[13] و يحتوى الكتاب على البنود التى تدرس فى الحالة الأولى بالاضافة إلى المادة الأخرى كما وجد فى المؤلفات الأخرى و نشر الكتاب أكاديمية الموسيقى فى مدراس .

---

(1) Vijayanagar (2) Devendracharya (3) Talas (4) Angaharas (5) Angaharas (6) Vedasuri (7) Sangita Makaranda (8) Sambhuji (9) Shivaji (10) Sarasvati Mahal (11) Sangita Saramruta (12) Tuljaji (13) Tanjore

إن أنواع الرقص التى تؤدى حاليا فى عدد من السامپرادایاز[1] فى بلدنا وهى رقصة بهاراتاناتیا[2] من تانجور[3] و كوتشيپودى[4] و رقصة الكتهاكالى[5] التابعة لمالابار[6] و رقصة الكاتهاك[7] فى شمال الهند و رقصة مانیپورى[8] لم تختزل بعد إلى صورة مؤلفات ولم يكشف بعد عن تاريخ هذه السمپردایاز[9] و الواقع أنه عمل سهل و على طلبة البحوث فى المستقبل البحث فى هذا الميدان .

أما لاكشيا[10] الرقص الموجودة حاليا تبدأ بجيتا جوفندا[11] لصاحبها جايادیفا[12] و الذى عبر عنها لأجل نريتيا[13] كماهو ثابت من إشارة المؤلف إلى شخصيته بانه سيد أو أستاذ الرقص اشريكة حياته پاداماڤاتى[14] .

و بعد ذلك نجد أغانى كريشناليلا[15] فى الشمال و أغانى كشترايا[16] پادامز فى الجنوب . و أكثر المؤلفات الأخيرة عبارة عن تقليد باللغات الدارجة الوطنية وهى ناجحة بمقارنتها بتآليف أعاظم الأساتذة السابقين . و المستقبل . سيكون وضاء جدا بالنسبة للفن و ذلك بالحكم من الاهتمام الذى يلاقيه الفن فى بلدنا وفى الخارج أيضا و لنحاول توجيهه إلى الاتجاه الصحيح حتى يمكن الاحتفاظ و صيانة محاسن الفن .

و قبل ختامى هذا المقال أوجز كلمة حول الضرورة لانتعاش الفن حاليا . فان الربع الأول من القرن الحالى كان فترة سيئة بالنسبة للفن . فقد

Kuchipudi (4) Tanjore (3) Bharatanatya (2) Sampradayas (1)
Sampradayas (9) Manipuri (8) Kathak (7) Malabar (6) Kathakali (5)
Padmavati (14) Nritya (13) Jayadeva (12) Gitagovinda (11) Lakshya (10)
Kshetrayya's Padams (16) Krishna Lila (15)

افتقر الفن جوعا على وجه التقريب بسبب الاهمال فى بلاد التاميل والمحتمل أيضا فى أجزاء أخرى فى الهند بروح كاذب عن نقاءه أساسها التعليم الغربى و إنى لأتذكر الأيام الذى اعتبر فيها حضور حفلة (Nautch) من الأمور المخزية واقد بدأ فقدان الرونق هذا منذ بدأ العصر الحالى و استمر إلى مايقرب من ثلاثة اجيال . فشكرا لتصميم وعزيمة و تكريس الجهود التى قام بها رازيكاز[1] و المتحمسين للفن من صفوة الشعب فقد بلغ الفن و وصل إلى سيرته الأولى و شهرته القديمة و الشخصان العظيمان الكفيلان بالفن و اللذان ساهما بقسط كبير فى الجهود لانتعاش الفن و إننا نخورون بهما بين ظهرانينا الآن (لحسن الحظ) أتمنى لهما حياة طويلة و صحة و قوة لخدمة هذا الفن السماوى و أن اكاديمية سانجيت[2] ناتاك من أرفع الزهور و أينع ثمار هذا الانتعاش و أن الكفيلين بالأكاديمية يستحقون كل شكر و ثناء الامة لقيامهم باعداد نظام دائم لصيانة و تقدم هذا الفن .

تعريب الأستاذ محمود فهمى زكى

Sangit Natak (2) Rasikas (1)

الهند فى حاضرها و مستقبلها

للسيد جواهرلال نهرو

— ٢ —

و إنا نلمس أثر هذه الا نقلابات السريعة على وجه أوسع فى الجيل الجديد من الشباب و يبدى أولياء هؤلاء ، والعاملون فى الحقل التربوى والاجتماعى قلقاً على التباين القائم مابين الشبيبة و البالغين و الكهول . و ذلك أن الشبان لم يعودوا يعترفون بقواعد السلوك و الآداب التى أقرها الكهول ، كما أنهم يميلون إلى رفض القيم الخلقية القديمة و قد يدفع هذا التبرم بالشبان فى الحالات الشاذة إلى الاجرام و الادمان على الخمر و أعمال الهدم و التخريب و العصبية ، كما يدفعهم إلى اتخاذ موقف سلبى ساخر من الحياة و العمل . و غنى عن القول إن المبادئ القائمة على تقديس اللذات و الشهوات فى عالم كعالمنا هذا بما يتخلله من عوامل الحيرة و البلبلة و عدم الاطمئنان ، من شانها أن تستهوى الشبان فتهدد استمرار الثقافية القومية . و تبدو فى الآفاق بوادر الانحلال الاجتماعى .

و قد تكون الصورة التى رسمناها مغالا فيها أو أنها لا تعكس حقيقة عما يجرى فى الوقت الحاضر . و لكن ليس ثمه شك فى أن هذه الاتجاهات قائمة ، و على وجه أعم خارج الهند و فى المجتمعات المتقدمة الراقية و فى البلدان الأخرى المتخلفة عمرانيا على أن المهم فى الأمر أن نحيط بها علما لأننا قد نجابه عوامل مماثلة تؤثر على حياتنا بالتالى . و لعل هذه نتيجة حتمية لعصر يمتاز بأدواره و مراحله الانتقالية السريعة . وقد يؤدى هذا إلى وضع أسس لحضارة تتمشى و العلوم الفنية (التكنولوجية) و يسفر

بالتالى عن قيام مبادئ و نظريات جديدة ، و نظم جديدة من الحياة الجماعية ، و فلسفة للحياة أعم و اوسع .

و لست أدرى إذا كان الغرض الذى قمت به مغالافيه أو يعكس تشاؤما لحقيقة ما يجرى فى عالمنا الحاضر إن تجاوبى مع الأحداث القائمة فى الهند أو العالم لايقوم على التشاؤم اوالتهكم و إن لدى من الايمان الذى لا أستطيع له تحليلا ما ، يملأ نفسى آمالا بالمستقبل و قد يعود هذا إلى حظى الذى لازمنى ، وكان لى نصيب و افر منه . و من أوفر حظى آيات الود العظيم التى يحيطنى بها أفراد الشعب الهندى . على أنى لمست ودا وصداقة و قوبلت بالتراحيب الحارة من مختلف الشعوب ، أينما كنت و حيثما حللت فى الخارج ، و لذا يتملكنى حب شديد للشعب الهندى ، و يغمرنى شعور بالثقة به ، كما أننى أكن ودا و احتراما لشعوب البلدان الأخرى . و لقد أدركت الحكمة فى القول بأن الانسان يحصد ما يزرع ، و يكال له بالكيل الذى يكيل به للآخرين : فان أبدى نحو هم حبا بادلوه حبا بحب وأفاضوه ، و إن أبدى حقدا ردوا بضاعته إليه . و لقد شاهدت و لمست أينما توجهت تحرق الشعوب للسلام و حسن النية و التعاون ، فان صح هذا ، و باعتقادى أنه صحيح ، أمكننا تغيير مجرى الحوادث و تحويل قواها من الصدامات و الاشتباكات إلى التعاون ، و صرفها عن التفكير فى الحرب إلى العمل من أجل السلام -

و لعل الخوف فى رائى هو آفة الآفات و أشر الشرور ، لأنه مصدر الصراع و العنف . و ما العنف إلا رد الفعل الذى يحدثه الخوف ، و لقد جاء فى مؤلفاتنا القديمة أن البسالة (Abhayda) هى خير نعمة يمن

بها على عباد الله . و الرجل الذى تحرر نفسه من الخوف ، ففى مقدرته أن يفكر تفكيرا صحيحا ، و أن يحتفظ بسلامة تفكيره و تصرفاته . وها نحن نشاهد العالم اليوم فريسة للخوف ، و لم تنج منه حتى أكثر الدول بأسا و قوة . و يلاحظ أن الثروة و الجاه يضاعفان من الخوف بدلا من الحد منه . ولا ننجو من الخوف أللهم إلا الأولياء ، و أصحاب القوى الخارقة منا . على أنه يجدر بنا أن نضع هذه الحقيقة نصب أعيننا ، و نسعى بالتالى لتحقيقها ، و لعل أهم الخدمات التى أسداها « المهاتما غاندى » إلى الهند هى تخفيف روح الوجل المستحوذ على نفوس الشعب .

و البسالة من عادتها أن تثير الرأفة و التسامح فى النفوس ، و إذ نسوق مثلا على ذلك ، نقول إن أهم ما يسترعى النظر و يثير الاعجاب فى « بوذا » هو شعور الرأفة الذى كان يلازمه و فى « أشوكا » مثلا رائعاً على التسامح الذى يحر بنا عن المعتقدات الضيقة .

إن عالمنا يزخر بأنواع مختلفة من الصراع ، فمن صراع قومى إلى آخر دولى ، إلى ثالث عنصرى ، أو دينى أم مذهبى ، أو طبقى . و من الحماقة أن نتجاهل أو ننكر قيام هذه الأنواع من الصراع ، و لكن فى وسعنا معالجتها ، و التغلب عليها لا بنفس السلاح أى سلاح القوة ، و لكن بالأساليب و الطرق السلمية .

X

و من ناحية الدولية ، فان قضية السلام هى المشكلة الرئيسية التى يجابهها العالم ، وهى تتطلب القيام بجهود و محاولات لتسوية المشاكل و المنازعات الكبرى التى ابتلينا بها . و ليس من حقى أن أحدد الكيفية التى يتأتى معها

إيجاد حلول لهذه المشاكل، و لكن يجب ان نكون على بصيرة بالوسائل و الظروف التى يمكن استخدامها و اتباعها فى استنباط حلول لهذه المشاكل. و طالما سمعنا من يقول انه لامندوحة للعالم اليوم ان يتخذ بين الحرب و ما ينطوى من ابادة تامة للبشرية و بين ايجاد حلول سلمية للمشاكل التى يجابهها. فاذا كان التخيير القائم امام العالم مقتصرا على إحدى هاتين السبيلين، فليس امامه الا ان يختار الطريق الواضح، و اذا ما حدث و اختار بين السبيلين ـ فمن الواجب تفادى اى شئ من شانه ان يزيد من حد التوتر، و لا مناص لنامن أن نتوصل إلى النتيجة القائلة باستثناء الحرب كوسيلة لتسوية المنازعات، ذلك أن الحرب لا يضمن النصر و الغلبة لاى الفريقين ـ و لا يمكن لاى من الفرقاء و المتحاربين جنى ثمر هذا النصر، ان بقاء العالم على هاوية الحرب و العمل على إثارتها هى الحماقة بعينها ـ و حتى لو قدر لنا ان نختلف معا فالواجب يقضى أن نحجم عن الانتقادات المثيرة و أعمال الاستنكار. و لزام علينا ان ندرك انه من الحماقة لاى فريق من الفرقاء ان ينعت نصف سكان المعمورة و ينظر اليهم كاشرار خاضعين لقوى الشر. وقد يكون من السهل توجيه الانتقاد للعالم الراسمالى و الشيوعى على السواء، و لكن يجب الا يغرب عن البال ان لكل من النظامين محاسنه الكثيرة و عيوبه المتعددة، و على النظامين رغما عن عوامل التناقض الداخلية أن يسيرا فى نفس الاتجاه، و ان التقدم العلمى و الفنى (التكنولوجى) يتحكم فى كل منهما. و لعل الطريق الوحيد المفتوح هو ان نقبل العالم على علاته و نعمل على التسامح مع بعضنا بعضاً. ان الصراع القديم القائم على الاعتقاد المشترك القائل بحاجة الأديان و ضرورتها قد تلاشي بعد حروب دامية، و تمخضت هذه الحروب

عن قيام روح جديد من التسامح . و بما أن هذا التسامح قد قام بين الديانات المختلفة فليس هناك ما يبرر عدم قيامه بين النظريات الاقتصادية و الاجتماعية المتناقضة . وعندنا أن حقائق الحياة و واقعها ستوثر عليها و تقرر مصيرها . و من حق أى بلد من البلدان أن ينمو و يتطور حيثما يهوى و يريد ، و ان يتلقن من الآخرين دون ان يفرض هؤلاء نفسهم عليه فرضا و بذلك يتّم التفاعل بين المبادئ بالنظريات المختلفة و تأثر بعضها ببعض .

ان القومية بالنسبة الى شعب من الشعوب لعامل سليم مرغوب فيه ، فاذا ما بذلت محاولات لقمع الروح القومية اتخذ تجاوبها مع هذا القمع و الكبت شكلا عنيفا ، على أن القومية إذا ما لازمها مقدار كثير من السلطة و القوة تاخذ شكلا عنيفا يمتاز بالغلو . وقد جادت القومية بمعناها العصرى الحديث بمثابة رد فعل قوى للاستعمار الاجنبى و لتميز العنصرية .

و ما زال العنصرية او التميز العنصرى قائما بنسب مختلفة فى كثير من البلدان ، مع العلم أنه موضع استنكار عام . ان اتحاد جنوبى افريقيا هوالبلد الوحيد الذين يدين بالتميز العنصرى كفلسفة للدولة . و من الواضح الجلى ان هذا التميز هو مصدر صراع رهيب لانه يمثل السيطرة فى ابشع معانيها و لامندوحة له من أن يودى إلى مرارة فى النفوس و يحدث رد فعل سئ ، و أما ان يعمد الى تسوية هذه المشكلة باساليب القوة و العنف فامر لايقوم على الحكمة بل على القنوط و اليأس ، هذا عدا عن العواقب الوخيمة التى تجرها اساليب العنف فى اذيالها ، وقد يحدث ان يشتد ضغط الراى العام العالمى على العنصرية بحيث لا يتسنى لبلد او حكومة من الحكومات المناداة به او ممارسته .

ان الاستعمار بأنواعه و اشكاله المختلفة قد اصبح لا محل له فى عالمنا الحاضر انه مصدر من مصادر الصراع القائم و الاستعمار مازال قائما فى عدد من البلدان كما أن الفلسفة الاستعمارية تهيمن على كثير من العقول. على انه مذهب مطعون فيه و قد دخل الآن فى كل مكان مرحلة المدافع عن نفسه و بات لزاما على العالم ان يضع سياسة جديدة للقضاء على الاستعمار و العنصرية و التخلص منهما. و يقيم المجال امام بلدان العالم لتقريرها مصيرها لنفسها. وقد يودى هذا فى بعض الأحوال إلى الفرض و اختلال النظام. ولكن هذا الاتجاه سيكون محدودا لايتناول مناطق واسعة. و لا مندوحة له من ان يصح اوضاعه بعد فترة من الزمن. اما الخطاء الذى يودى الى عواقب أخطر فيتجلى فى محاولة بلد ما لبسط ارادتها على بلد أخر.

ان الاحلاف العسكرية و الحرب الباردة مهما كان لها من مبررات فى الماضى تودى فى الوقت الحاضر الى عدم الطمانية و الخوف من وقوع حرب. و من عادتها أنها تعترض سبيل أعمار أى بلد من البلدان و تفسد اجواء العالم و طالما بقيت الحرب الباردة قائمة فلا مجال البتة لقيام التسامح و بدلا من ان يفسح المجال امام البلدان المختلفة عمرانيا ان تنمو و تتطور و تبذل الجهود لرفع مستوى شعوبها تتدخل الاعتبارات العسكرية و تتدعم و تتقوى فيزيد ذلك من عوامل البلبلة و عدم الاطمئنان.

و ليس من العملى الواقعى ان نقول بامكان ازالة متاعب العالم والتغلب على الصراع القائم فيه و الاهواء التى تتحكم فيه ببعض سحرية ـ او الدعوات الصالحة. و لكن الطريق العملى الواقعى هو اقتراح عمل من شانه ان يخفف حدة التواتر، و يفضى فى النهاية الى القضاء على احتمالات

قيام الصراع . و عندنا ان هذا الطريق يتمثل معالجة جديدة تقوم على العقل و المنطق و تعقبها سياسة اقتصادية وسياسة جديدتين تتمشيان و تنسجمان معها . وان مبادى التعايش السلمى الخمسة التى طال الحديث عنها تفى بهذه الغاية إلا انها لن تكون فعالة الا اذا لازمها تحويل صادق من التفكير و الشعور و الا تكون مقصورة على الاقوال الطنانة . ان السلام لا يعتبر مجرد الامتناع و الاحجام عن ممارسة الحرب بالقوة المادية و لكنه مجرد محاولة لتهيئة الجو الملائم الصالح للسلام فى جميع ارجاء العالم .

XI

و نحن فى الهند حاولنا أن ننهج على هذه السياسة فى الشؤون الدولية مع أنى لا استطيع أن أدعى أننا كنا دائماً موفقين فى هذه السياسة . و غير خاف أن السياسة الخارجية لبلد من البلدان تتوقف فى النهاية على ظروفها و تطوراتها الداخلية و على هذا فان تقدمنا الداخلى يعتبر ضروريا إذا قدر لنا أن نلعب دوراً هاما فى الشؤون العالمية ، وهو يصبح اكثر ضرورة بالنسبة إلى فلاحنا .

و فى و سعى أن أقول ، بعد أن قطعنا رحلة مشروع السنوات الخمس الاول والسنتين من مرحلة المشروع الثانى إننا أحرزنا تقدما ملحوظا فى كثير من النواحى بعضه ظاهر و بعضه لم يتبلور بعد . على أن مدى تقدمنا و سرعته فى بعض الميادين لم يكن على النحو الذى نريده له . و لكن يجب أن لاننسى أن هذا التقدم كان من المتانة و الوفرة بمكان و إن تقدمنا فى الميادين الصناعية و الزراعية جلى واضح . و لايخفى على أحد أن مستقبلنا يتوقف فى النهاية على هذا التقدم و مرهون به .

و لما كان التعليم هو الدعامة الأساسية التى يقوم عليها هذا التقدم فاننا نبذل حاليا عناية بالغة لنشر التعليم الأساسى و التعليم الفنى من جامعاتنا . إن مدارسنا تعج الآن بملائين من الطالبات و الطلبة الذين يتابعون دراساتهم ، كما أن مئات الآلاف منهم يتلقون تدريبا فى الجامعات و المؤسسات الفنية . إلا أن هذه الأرقام لاتمثل إلا نفرا من سكان الهند . و مازال علينا أن ننجز الكثير فى هذا الميدان . و لكن لاسبيل لأحد أن ينكر أن هذا الرقم ضخم فى حد ذاته . و عند ما يتخرج هولاء من معاهدهم . فانهم سيتوجهون إلى ميادين أعمالهم مزودين بوجهة نظر جديدة نحو الحياة . يستنتج من كل هذا أن نظمنا الاجتماعية تتغير تدريجيا ، و أن هذا التغير لامفر منه .

و لعل أعظم هذه الانقلابات و أشدها عنفا يتجلى لنا فيما طرأ على ميادين التعليم النسائى من توسع . و الواقع ان الفتيات و الشابات الهنديات هن الذين يحدثن هذه التأثيرات ، وهن اللواتى يتسنى لهن تدريجيا تغيير معالم الحياة بين الشعب الهندى باسره و قد يكون أن كبريات المدن و البلدان الصغيرة شعرت بوطأة هذه الانقلابات و تأثيرها أكثر من المناطق الريفية . و لكن مما لا جدل فيه أن هذه الانقلابات شملت القرى ولا ينقضى زمن طويل حتى سنشاهد التعليم الأساسى يعم جميع من كانوا فى سن الدراسة .

وقد وجهت انتقادات كثيرة لنظمنا التعليمية وقد يكون أن ساهم ، جميعنا تقريبا فى توجيه الانتقادات إلى تلك الناحية أو الأخرى من نظام التعليم . و رغما من كل هذا فان التعليم أخذ بالانتشار السريع و يغير معالم حياتنا .

وثمة مشكلة أخرى هى مشكلة السكان. فلقد زاد سكان العالم زيادة كبيرة. و إذا استمرت الزيادة على هذا المعدل فقد يبلغ مجموع سكان العالم با نتهاء هذا القرن عددا يتراوح بين ٣٥٠٠ او ٥٠٠٠ مليون نسمة و من المقدر أن يزيد عدد سكان الهند خلال المدة نفسها إلى رقم يتراوح بين ٦٠٠ مليون و ٦٨٠ مليون نسمة. و لعل الرقم الأول هو الحد الأدنى الذى نتوقعه شريطة أن نقوم بتحديد النسل الى حدما.

وهناك ناحيتان لقضية تزايد عدد السكان. أما الناحية التى تهمنا بصورة أعم فهى التى تعترض سبيل تقدمنا الاقتصادى، و تحد من المحاولات الرامية لرفع مستوى العيشة، وإن كان تقدمنا فى النواحى الأخرى ماضيا فى سبيله. أما الناحية الأخرى لهذا الموضوع فهى الزيادة العظيمة التى طرأت على سكان العالم و بدأت تنفذ موارد العالم و مواده الصناعية بسرعة هائلة. و إذا سارت الامور فى العالم من هذه الناحية على نحوماهى عليه حاليا فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد تستنفد جميع الموارد الضرورية الموجودة فى العالم قبل نهاية القرن الحالى. ومع أنى أستبعد وقوع هذا الأمر، لايسعنى إلا أن أقول إنه، حتى ولوكان معدل الاستهلاك فى البلدان الأخرى أشد بطأ، إن المواد المتوفرة ان تبقى لمدة تتعدى مئات سنين.

فالنتائج المترتبة على ذلك فهى أولاوجوب تحديد نمو عدد السكان فى الهند، و ثانيا إيجاد موارد جديدة للقوى و المواد. وقد تتسنى لنا بفضل التقدم الذى أحرز فى ميادين الذرة أن تؤمن موارد جديدة للقوى، وقد صبحت مشكلة تحديد نمو عدد السكان فى الهند موضع قلق بالغ وهى لا تعتبرهامة فحسب، بل و ضرورة ملحة.

XII

اما النقطتان الرئيسيتان اللتان يجب أن نضعهما نصب أعيننا فهما أولا :ـ النمو الهائل فى قوى الانتاج عند بعض الامم و ماينجم عادة عن تقدم العام و العلوم الفنية من ثروة و قوة ، أما النقطة الأخرى فتنحصر فى الفوارق العظيمة القائمة بين هذه الأمم الفتية ذات البأس و الأمم المتخلفة عمرانيا . و يلاحظ أن هذه الفوارق آخذة فى الزيادة ، بل إنها فى الواقع ازدادت إلى حد كبير ، رغما عن الجهود المبذولة لرفع مستوى الأمم المتخلفة عمرانيا . فاذا ماسمح للعوامل الاقتصادية العادية وغيرها أن تتفاعل بصورة كاملة فستزداد الأمم الغنية ثروة على ثروة و قوة على قوة ، بينما تبقى الدول الأخرى تعمل جاهدة لسد و توفير حاجياتها الأساسية فمن كان عنده يعطى ويزاد . و مايقال فى الأمم يصح قوله فى بلد معين ، فان المناطق المتقدمة أميل إلى التقدم من المناطق الأخرى .

و ينجم عن هذا احتمالات بوقوع اشتباكات و حروب بين الأمم ، و ثورات اجتماعية فى البلدان المتخلفة عمرانيا . و فى حين أن الثروة والجاه هما مصدر تشاحن و اصطدام ، فان الفقر و البؤس بدورهما يؤديان إلى نفس النتائج . و تشترك جميعها فى إشعاع روح الخوف و عدم الطمأنينة ، إن تركيز الاهتمام فى الثروة و السلطان لايساعدان على إشعاع الطمانينة . و يمنعان قيام تفاهم بين القوى المتحكمة فى العالم . و من الضرورى الحد من هذه الفوارق ، و تقليلها سواء كانت قائمة بين الأمم أو بين صفوف أمة واحدة من الأمم .

و من ناحية أخرى فليس من المستطاع حل مشاكل العصر الذرى بنفس الوسائل التقليدية التى كانت متبعة فى الماضى . و إن استخدام هذه الوسائل القديمة لمعالجة المشاكل السياسية و الاقتصادية لن يجدى نفعا و لن يؤدى إلى نتائج مرضية و فى الشؤون الدولية تتجلى لنا حماقة الحرب الباردة و مايلازمها عادة من عوامل الخوف و العداء ، وهى التى من شانها ، كما هو واضح ، أن تضاعف من أخطار البشرية ، كما أنها لاتساعد بشكل من الأشكال على تسوية المشاكل . إننا نشاهد ماتقوم به الدول من تجارب ذرية رغما عن تحذيرات كبائر العلماء و تاكيدهم من أن كل تجربة فى هذه التجارب تنطوى على نتائج خطيرة بالنسبة إلى الجيل الحاضر أو الأجيال المقبلة . و علام الاستمرار فى هذه السياسيات البالية التى يعدم فيها المنطق و التفكير السليم ، و التى لاتقوم على أية اعتبارات معنوية . و المأمول أن يبادر فى الحال إلى وضع حد لهذه التجارب و الشروع مباشرة لنزع السلاح بصورة تدريجية إن عوامل الخوف تعترض سبيل الانفراد فى دولة من الدول و فى خطوة فى هذا القبيل ، و لكن الحكمة تحتم أن تكون التدابير مشتركة لما فى ذلك من مصلحة للجميع -

و ينطبق نفس القول على النظريات الاقتصادية و طرق معالجتها ، كما أنه ليس هناك إدراك للأخطار الكمينة فى عالم كعالمنا الذى يسود الفقر الجماعى أغلبيته باستثناء المحظوظين منهم . فاذا كان من الضرورى الملح للبلدان المتخلفة عمرانيا ، أن تعمل لرفع مستوى شعوبها فمن الضرورى أيضا للدول التى تفوقها ثراء وعلما ، تمشيا مع مصلحتها ، أن تعمل

للتعجيل و الاسراع فى هذه المهمة. إن المشاكل الحالية تنتمى و تتعلق بعالم جديد و لايمكن حلها بالطرق و الأساليب التى عرفت فى العصور القديمة ـ

و انهالمن الرزية و المؤسف حقا أن ترصد هذه المبالغ الجسيمة لانفاقها على عمليات التسلح إجحافاً للتقدم الاجتماعى فى العالم. و ماهو أدعى إلى الحزن و الأسف أن يستمر هذا الجو المفعم بالخوف و الحماقة، فى حين أن باب التفاهم مفتوح على مصراعيه ان التفاهم لايمكن أن يتحقق بالوسائل العسكرية التى لاهم لها إلا مضاعفة الخوف و التوتر. ولست محاولا أن ألقى تبعية هذا على أية دولة معينة من الدول. ذلك أن بلدان العالم أجمع تتساوى فى كونها فرائس للخوف الذى لاتستطيع ان تحرزمنه. و جل ما نستطيعه هو بذل أقصى الجهود لتبريد هذا الجو الذى يطغى على علاقاتنا مع البلدان الأخرى ـ

لقد تركز اهتمام الراسمالية فى مراحلها الأولى، و إلى حد ما فى الوقت الحاضر، تركز فى الدرجة الأولى فى مسئلة الانتاج. وكان هذا التركيز ضروريا فى حينه، و لكن بدأ يتضح لنا أن الانتاج وحده لايوفر حلا لمشاكلنا، كما أنه لايضمن لنا السعادة و الرخاء، إن الشهوة لجمع المال و تكديس الثروات و العمل على مضاعفتها، من شانها أن تؤدى إلى إفساد النفوس و إثارة الحقد و الصراع. فاذا كان الهدف الذى نتوخاه هو توازن اجتماعى فى مجتمع من المجتمعات أو فى العالم اجمع، فان الانتاج بحد ذاته لن يحقق هذا الهدف. و واقع الحال أن الانتاج من شأنه أن يضاعف من عدم التوازن. و على هذه الأضواء تبرز لنا أهمية

التوزيع العادل و استخدام السلع المنتخبة على وجه لائق صحيح . و فى النهاية فان ما يفتقر إليه العالم هو مراعاة الحكمة و التعقل فى أمور الحياة ، و استغلال الحياة لمنفعة الفرد و المجموعة . إن سياسة الاقتصاد لايمكن بعد الآن اعتبارها بجرد تفسير للقوانين الطبيعة منفصل كل الانفصال عن الاعتبارات الانسانية و المبادئ الخلقية المعنوية .

XIII

لقد كررت الاشارة إلى هذه المشاكل الكبرى لانها تلازمنا و لانملك القرار منها ، و لانها تؤثر على حياتنا المنزلية . إننا ارتباطنا بالأفكار الموروثة بلغ حدا أصبح معه من المتعذر علينا أن نعالج مشاكلنا على أضوائها الحاضرة :ـ و لامشادة فى أن الفقر عار ، و السبيل الوحيد هو التخلص منه . أما التغنى بالحرية و نحن نئن تحت الفقر فأمر يتنافى و معانى الحرية نفسها . و لعل الأدهى من ذلك أن الفقر يميل إلى تخليد نفسه . على أن مضاعفة الجاه و الثروة و السلطان بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع لها مساوئها التى غدت فى أيامنا هذه جلية واضحة . إن تكديس الثروات المادية قد يحدث فراغا فى حياة الانسان الداخلية .

أما معالجة الاشتراكية لهذا الموضوع فتقوم على أسس اقتصادية . رغما عن أنها تحاول اخذ عوامل أخرى بعين الاعتبار ، أما الخطر فيمكن فى احتمال إغفال الاشتراكية و تجاهلها لبعض الحقائق الهامة للحياة ، رغما عن أنها تتوخى عادة الوفر و التوزيع العادل . و هذا ما يستدعى تركيز الاهتمام بالفرد .

ان المشاكل التى تجابهنا فى الهند تتصل بأسسها بالاعمار الاقتصادى و تأمين مستوى أعلى للمعيشة. ولقد تعمدنا أن نعلن أن الهدف الذى نتوخاه هو اقامة مجتمع اشتراكى مع العلم بأننا لم نحدده على وجه الدقة. وقد يستحسن أن نتحاشى وضع تعريفات دقيقة لهذه الأمور، لان هذه التعبيرات و التعريفات قد تتحول إلى عقائد و هتافات، كما أنه من شأنها أن تعترض سبيل التفكير السليم الصحيح الواضح فى عالم، كهذا، سريع التحول و التبدل. على أن الغموض المبالغ فيه بدوره يعترض سبيل التصرف بصورة فعالة. فلامندوحة لنا، و الحالة على نحوما صورنا، أن نرسم لأنفسنا أهدافا واضحة و ان تكون فكرة عن الطريقة التى تمكننا من بلوغ هذه الأهداف.

و سبق أن اقترحت بأنه يترتب على كل بلد من البلدان ان ينمو و يتطور دون أن تفرض عليه إرادة من الخارج. و مع أن تقديم المعونة و إسداء النصح للآخرين هو موضع ترحيب إلا أن فرض الأمور عليهم يعترض سبيل النمو السليم، و يؤدى إلى الصراع. فلامناص من أن يترك كل بلد من بلدان العالم و شانه لتكييف و وضع سياسته الخاصة، شريطة ألا توذى هذه السياسة ما أمكن أى بلد آخر. و لزام علينا أن نسلم و نعترف بأن الحق ليس حكرا على أحد، و ان ماقد يناسبنا و يصلح لنا قد لايكون ملائما للآخرين الذين يعيشون فى ظل ظروف و أحوال تختلف عن ظروفنا. كما أنه لامناص لنا من أن نعترف بوجوب العيش فى هذا العالم الملئ بما نكرهه نمقته. و إن الأثر الذى تخلفه يتاتى عن طريق سلوكنا و سياستنا و تعاوننا الودى مع الآخرين. و اعتقادى الجازم،

أنه رغما عن الخلافات الكبيرة حاليا ما بين الذاهب و المبادئ المتشاحنة المتعادية ، فان اوجه التشابه بينها آخذة بالازدياد و انها اخذت تتقارب تحت ضغط الظروف . و لو انعدمت عوامل الخوف تفادت الأمم الالتجاء الى التهديد فرض ارادتها على احد لتعجلت عمليات التقارب . و يعنى هذا على وجه التعميم قبول الحالة الراهنة سواء فى الميادين السياسية و الاقتصادية بين الأمم . أما المشاكل التى تستدعى الحل و التسوية فيجب معالجتها بالوسائل السلمية .

و من ناحية أخرى ، هناك نوع من الصراع يقوم و يدب فى صفوف أمة ما من الأمم . على أن التغلب عليه يختلف باختلاف الأمم . فالأمة التى تنعم بنظامها الدمقراطى كممارسة البالغين لحقوق الانتخاب مثلا لها التغلب عليها بالوسائل الدستورية المعتادة . و مع أن الصراع الدينى أصبح معدوما فى هذه الأيام ، و لكن الصراع العنصرى أصبح مقصوراً على مناطق محدودة من العالم ، مع العلم بأن مشكلة التمييز العنصرى مازالت قائمة . أما أنواع الصراع المألوفة فى الهند و التى تدعو إلى كثير من الأسف فتتجلى فى الحركات الاقليمية و اللغوية . على أن المشاكل التى تجابهها تقوم فى أسسها على تصادم المصالح الطبقية . و الذى يجب ألا يعزب عن البال أن اصحاب المصالح الراسخة لايمكن زحزحتهم و تجريدهم من مصالحهم بسهولة ـ على أننا شاهدنا كيف حلت الهند قضية هذه المصالح ، و تغلبت عليها عندما تخلصت من مصالح قدماء الأمراء و كبار الملاكين . الذين يعملون لخدمتهم ، كل ذلك حققته بصورة سلمية ، رغما عما استوجبته هذه العملية من هدم نظام راسخ يعمل لتأمين مصلحة فئة قليلة من المحظوظين ،

و فى حين أنه يترتب علينا أن نعترف و نسلم بوجود صراع طبقى ، فليس هناك مايمنعنا من معالجته بواسطة هذه الوسائل السلمية . و لن يكتب لهذه الوسائل أن تكون ناجعة مفيدة إلا إذا كان لنا أهداف مرسومة يفهمها الشعب و يعيها .

XIV

و اعتقادى الشخصى أن المجتمع القائم على الكسب و الربح ، وهما عماد الرأسمالية ، قد أصبح غير ملائم للعصر الحديث . و قد يكون أنه أثبت صلاحيته و ملائمته فى فترة سابقة . إن الراسمالية لها فوائدها الجمة ، و لكن العالم وقد تخطى و تجاوز هذه المرحلة . فهو من التعقيد و الزحمة بحيث أصبحنا متراكمين بعضنا على بعض . و يتحتم علينا أن نستنبط نظاماً أسمى يتمشى و الاتجاهات و الظروف العصرية الحديثة ، و لايقوم على المنافسة بقدر ما يقوم على مدى أوسع من التعاون . و يودى بنا فى النهاية إلى دولة عالمية . ولن يتسنى لنا أن نبلغ هذا الهدف إلا فى جو يتمتع فيه كل مجموعة من المجموعات القومية بحريتها لتنمو و تتطور كيفماتحب و تشاء ، دونما تدخل فى شؤون الآخرين .

و فى حين أن المجتمع القائم على أغراض الربح و الكسب يبدو باليا قديما فى عصرنا الحديث الآخذ بالنمو و التطور ، لايعنى هذا الاستغناء عن حوافز التشجيع و الترغيب ، فان هذه العوامل ضرورية دائماً ابداً و إن لم تقتصر على الأرباح و علينا أن نشجع روح المغامرة و الاختراع و المخاطرة حتى يتسنى لنا إعطاء معنى و رونق لحياتنا . و سيبقى هناك مجال فسيح أمام المشاريع الفردية ، على أن تقوم هذه بوظائفها على وجه جديد ،

و لايقتصر على أغراض الربح و الكسب فحسب. و نحن فى الهند قد دخلنا عهد الثورة - الثورة الصناعية - متاخرين. فقد عبرنا هذه المرحلة حينما كانت أجزاء، أخرى من العالم قد بلغت عصر الذرة و عصر الطائرات التى تسير بقوة الاندفاع فلامفر لنا من أن نمضى فى هذين الانقلابين الثوريين فى آن واحد رغما عما ينطوى عليه، هذا من الجهود و المشاق و مايلقى على كواهلنا من أعباء. لقد اعتنقنا الاشتراكية كهدف لنا لالمجرد أنها تلوح لنا مفيدة صائبة. و لكن لأنه ليس لدينا وسيلة أخرى لحل مشاكلنا الاقتصادية. و يزعم بعضهم أن التقدم السريع لن يتحقق بالوسائل الدمقراطية السلمية، و أنه لاغنى من اتباع النظام الدكتاتورى و الالتجاء الى وسائل القسر و الاكراه. إننى لا أقر بهذا الرأى. و الواقع أن أية محاولة تقوم فى الهند اليوم لنبذ الوسائل الدمقراطية ستودى إلى الانشقاق و التفكك و تقضى على أى احتمالات أو آمال باحراز تقدم عاجل. و إذا ننظر فى الموضوع نظرة بعيدة المدى، فانى أعتقد بكرامة الفرد و بضرورة تمتعه بأعظم قسط ممكن من الحرية، مع العلم بأن الحرية فى مجتمع معقد لابد من الحد منها حتى لاتضر بالآخرين.

إن المهام الجبارة التى اضطلعنا بها تتطلب تعاونا كاملا من مجموعة الشعب الهندى. و مثل هذا التعاون لن يتحقق إلا إذا رسمنا لها أهدافا نقرها و نعيها و تبشر بالنتائج الطيبة. إن الانقلاب الذى ننشده يفرض أعباء على مجموعة الشعب، و من بينهم أولئك الذين لايقوون على تحملها. ولن يتقبلوها عن طيبة خاطر، ولن يبدوا تعاونا كاملا إلا اذا أدركوا و اقتنعوا بأنهم بمثابة الشركاء فى بناء المجتمع الذى سيعود عليهم بالمنفعة

و الفائدة . إن ما يسمونه بالمشاريع الفردية لن تستهوى مجموعة الشعب الهندى . و ذلك أن هذه المشاريع كثيرا ما تؤدى إلى استخدام مواردنا فى أغراض ليست بذات أهمية أولى . و هى تنطوى على و تعنى باستقلال أغراض الربح التى و إن كانت موضع عناية الفرد و اهتمامه ، إلا أنها لاتهم المجتمع بكليته .

و لعل أهم الدوافع التى تحرك العالم اليوم هى العدالة الاجتماعية و المساواة . فان النظام الاقطاعى القديم قام على مبدأ تملك فئة قليلة للأراضى ، و ترك البقية الباقية تعيش على شفا الجوع . و مثل هذا النظام لايقره أحد فى الوقت الحاضر . و شأنه فى ذلك شان الأنظمة الأخرى السائدة التى فقدت الاهتمام بها و أصبحت لاتتمشى و عقلية الناس أو التقدم العلمى .

XV

أما طبيعة المهمة التى تجابهنا فتتطلب معالجة علمية يراعى فيها التنظيم الدقيق حتى يتسنى لنا استخدام مواردنا و الانتفاع منها على أكمل وجه ممكن ، و توجيه جهود الأمة نحو تحقيق الأهداف . و من المدهش حقا أن نرى فى عالمنا هذا القائم على العلم أناسا مازالوا يعتقدون بالوسائل المشوشة التى تقوم عليها المشاريع الفردية التى تتحكم فيها اعتبارات الربح الشخصى .

إننا نجتاز الآن منتصف فترة مشروع السنوات الخمس الثانى وما هو مشروع السنوات الخمس الثالث الا أن يطل علينا من وراء الأفق . فلقد بلغنا تلك المرحلة التى يترتب فيها على مشروعات السنوات الخمس أن ترسم بصورة معينة الأهداف التى يجب البلوغ اليها لتحقيق هذا الغرض .

و أملنا على نحو ماجاء على لسان الرئيس فى خطابه أمام البرلمان عندما قال « نرجوا ألاتنتهى مدة مشروع السنوات الخمس الثالث إلا و نكون قد فرغنا من وضع الأسس المتينة لاحراز تقدم مقبل فى صناعاتنا الرئيسية و إنتاجنا الزراعى و مشاريع الأعمال الريفى ، بحيث تحقق اقتصادا يقوم على الاعتماد على النفس و يغذى نفسه بنفسه » إننا لانتوقع حل مشاكلنا فى نهاية مشروع السنوات الخمس الثالث ، و إنماستتبعه مشاريع مماثلة متعددة . على أننا نرمى إلى القضاء على حواجز الفقر بحيث لانسمح لتخلفنا الاعمارى أن يخلد نفسه . فاذا ما حالفنا التوفيق ، و أعتقد أنه سيحالفنا ، أمكننا التقدم بخطى أسرع و نغدو أقل اعتمادا على الآخرين .

وسيأخذ ذلك منا جهودا إلا أنه لامفرمنه إن عزمنا على التقدم السريع نحو أهدافنا . لقد اتخذت فى الأشهر الأخيرة قرارات بصدد الأراضى مما أثارت بعض الانتقادات . و إننا نشاهد الصراع الطبقى لامفر من قيامه كلماطرأ انقلاب اجتماعى ذو بال . بيد أنى على ثقة بأننا سنغلب على هذا الصراع بصورة سلمية و على أساس التعاون تغلبنا و انتصارنا فيماسبق على صراع مماثل .

و إنى على قناعة تامة من أنه لاسبيل لخلاص مناطقنا الريفية و إنقاذها إلا بالأساليب و الوسائل التعاونية . إن الشركات التعاونية المتعددة الاغراض ضرورة للريف الهندى ، و لابد لها أن تنمى حركة التعاون الزراعى . لكننى لا أعتقد بأن الزراعة المشركة أو الجماعية تلائم الهند فى ظروفها الحاضرة . و أنا لايطيب لى أن أرى مزارعينا يتحولون إلى مجرد أجزاء صغيرة من آلة ميكانية . أما الحقيقة التى يجدر بنا أن

نضعها نصب أعيننا ، فهى أن عدد السكان فى الهند يفوق بكثير مساحة الأراضى المتوفرة و إن قيام جدل و نقاش حول هذه المواضيع إنما يدل على أننا احرزنا تقدما ما ، و إننا فى طريق الخلاص من الجمود و العفونة الاقتصادية التى ابتلينا بهما على العصور .

إن النظريات بحد ذاتها مهما كانت سليمة لن تمكننا من إثارة الحماس فى المجموعة الزراعية . و لعل النجاح تتأتى حتميا عن طريق إقناعهم بضرورة التعاون مع تنمية ميزة الاعتماد على النفس بينهم . و هنا تبرز لنا أهمية تزويد المجالس القروية و الجمعيات القروية التعاونية بصلاحيات واسعة . أما القول بأن هذه المنظمات قدتسئ استعمال هذه الصلاحيات رغما عما قد ينطوى عليه من وجاهة لايستند إلى أساس . و مهما كان الأمر فلامندوحة لنا من المجازفة ، لان الشعب لن يتعلم إلا بواسطة المران و التجربة . و بمعنى آخر بالتجارب و بالأخطاء .

و قد شرعنا بالحركة الرامية إلى تحسين أحوال الريف و النهوض به منذ ست سنوات و نصف سنة ، و قد شملت هذه الحركة حتى الآن ماينوف ٣٠٠٠٠٠ قرية . و عندى أن هذا يعتبر تقدماً هائلا ، كما انى على اعتقاد بأن هذه الحركة ستحدث ، كما أحدثت ، لدرجة ما انقلابا ثوريا فى المناطق الريفية . و إنى لعلى علم تام بنقائصها و لكن النجاح الذى صادفته أظهر و أبين . إلا أن نتائجها تتوقف على مدى اشتراك الشعب و مساهمته فيها . و لاننكر ما للموظفين و المدربين فى هذا الميدان من أهمية . أللهم إلا أن المزارع العادى نفسه هو الذى يجب أن يلعب الدور الرئيسى فى هذا المضمار . و أرى أنه بفضل هذه المشاريع فان روحا جديدة ، أخذت تشع مناطقنا الريفية .

و لايخفى أن الانقلاب و التغيرات المصطلحة هى من الأمور الضرورية بين الفينة و الفينة سواء فيما يتصل بالزراعة أو الصناعة و الجهاز الادارى . و ذلك نظرا للتغير الذى يطرأ على وظائفها ، كما أن قيما جديدة تحل محل القيم التى كانت تتحكم بالمجتمع القديم القائم على الكسب و الربح . على أن التحول بصورة كاملة يتطلب وقتا من الزمن . فان المشكلة التى تجابهنا هى إحداث انقلاب فى تفكير و نشاط الملائيين من البشر ، و تحقيق ذلك بالطرق الدمقراطية القائمة على موافقة الشعب . على ان الانقلاب ليس ان يكون بطيئاً و الواقع أن الظروف لاتسمح لها بالتباطؤ او التلكؤ فى هذا الموضوع .

إن الهند فى الوقت الحاضر تعكس لنا صورة هى تجمع بين الأمل و الأسى ، و التقدم الحائل و الجمود فى آن واحد و روح جديدة و معاول الهدم الممثلة فى ماضيها و الامتيازات . و التى لاننكر منها أنها صورة عن وحدة شاملة آخذة بالنمو ، و عن اتجاهات متعددة من الانشقاق و التفكك . وزد على ذلك تلك الحيوية العجيبة و التقلبات التى تنتاب تفكير الأفراد و نشاطهم . و لايستبعد أننا و نحن فى تعاقبنا على خشبة هذا المسرح بمناظره المتغيرة و صوره المستمرة ، لاندرك أهمية حقيقة ما هو حادث . و كثيرا ما يحدث أن جمهرة المتفرجين الذى يشاهدون المسرح عن بعد ، هم فى موقف صحيح من تقدير الموقف على وجهه الصحيح .

إنه لمدهش حقا ، أن نشاهد هذا البلد أو تلك الأمة ذات الجذور المتأصلة فى الماضى البعيد ، و التى طالما أبدت فى الماضى مقاومة

شديدة لأى انقلاب أو تغير ، تسير الآن قدما إلى الأمام و بخطى ثابتة . و الواقع أننا ، معشر الهنود ، نقوم الآن بتدوين التاريخ و إن كنا لانشعر بذلك .

و ليس فى وسعى أن أتنبأ بماعسى أن تتمخض عنه هذه الجهود ، و تلك الجلبة التى يثيرها الجيل الحاضر كما أنى لا أستطيع أن أتنبأ بما ستكون عليه الهند فى المستقبل . وجل ما أستطيعه هو أن أتمنى و امل خيرا . و طبيعى بأنى تواق لمشاهدة الهند وهى تحرز تقدما فى الميادين المادية ، بحيث يتسنى لهـا تحقيق مشاريع السنوات الخمس ، و رفع مستوى المعيشة بين سكانها بأعدادهم الهائلة . كما أنى تواق إلى أن أرى وضع حد للمشاحنات الضيقة التى تثار اليوم باسم الدين و الطبقة او دفاعا عن اللغة أو تحقيقاً اللاقليمية أو فى سبيل إقامة مجتمع جديد ، لايعرف نظام الطبقات و حيث كل فرد من أفراد المجتمع يتمتع بالفرص الكاملة للنمو و التطور حسب أهوائه و وفقا لمؤهلاته وكفأته . و إنى أرجو بوجه خاص أن نتخلص من لعنة الطبقية ، لأنه لامجال للدمقراطية و الاشتراكية أن تقوما فى ظل مثل هذا النظام .

لقد تأثرت الهند بتعاليم و رسالات أربع ديانات كبيرة و انبثقت منها اثنتان فى التربة الهندية . و هما الهندوكية و البوذية و ديانتان أخريان جاءتا إلى الهند من الخارج ، وهما المسيحية و الاسلام . إن العلم فى الوقت الحاضر يقف من الدين موقف المتحدى . ولو قدر للدين أن ينبذ نظريات الطقوس و يعنى بجوهر الحياة معانيها السامية ، لمـا قام اصطدام بينه و بين العلم أو بين الديانات نفسها . و قد يكون من حظ الهند أن تساعد على تحقيق هذا التناسق بين الدين و العلم . فان فعلت فانها

تعمل فى ذلك تمشيا مع تقاليدها القديمة التى تضمنتها مراسيم «أشوكا» و لنتذكر رسالة «أشوكا» القائلة .

إن مضاعفة تقرير القوة الروحية تأخذ أشكالا و صورا مختلفة .
و لكن السر يكمن فى صيانة اللسان عن الزلل بحيث يغدو فى الامكان تمجيد ديانة ما و على حساب الديانات الأخرى . أو الاستخفاف لهذه بدون مناسبة او صرفة .

«و يجدر بنا كلما سنحت الفرصة أن نبدى احتراما لأصحاب الديانات الأخرى بصورة لائقة . إن الشخص الذى يتصرف على هذا النحو ، إنما يمجد و يحترم و يكرم أتباع دينه و يساعد أتباع الديانات الأخرى . أما من يتصرف على العكس فانما يوذى ديانته و يضر بالديانات الأخرى» ـ

«ان الذى يقدس ديانته و يحقر الديانات الأخرى بحكم تفانيه و ولائه لديانته و حرصه على تمجيدها و رفعتها على الديانات الاخرى ، إنما يسيء بدون ريب إلى ديانته . »

و كانت الديانة فى عهد أشوكا مجموعة من معتقدات و فروض مختلفة . أما اليوم فلاترانا نختلف أو نتشاحن حول المشاكل الدينية ، بل إن خلافاتنا تدورحول الشؤون الاقتصادية . على أنه يجدر بنا العمل بنصائح «أشوكا» فى تعاملنا مع الناس الذى يختلفون من الناحيتين السياسية و الاقتصادية المذهبية إن الحرب الباردة لم تجد لها مكانا أو وجودا فى عهد «أشوكا» فعلام بقائها فى الوقت الحاضر ـ

ان الهند فى المستقبل ستكون على نفس النحو و الصورة التى رسمناها لها بجهودنا و عرقنا ، وليس لدى ثمة شك أن الهند ستقدم صناعيا وغير ذلك . و أنها ستتقدم فنيا و علميا . و ستتمكن من رفع

مستوى الشعب كما ستوفق إلى نشر التعليم و تحسين الوسائل الصحية، إن الفن و الثقافة سيزيدان حياة الشعب ثروة أما وقد بدأنا رحلتنا الشاقة هذه بعزم ثابت و قلوب طاهرة عامرة بالايمان، فلابد لنا أن تبلغ نهاية الشوط، مهما بعدت المسافة و مهما طال الأمد.

ولست معنيا بتقدم الهند المادى فحسب، و لكن أحرص كل الحرص بمدى مايتحلى به الشعب الهندى من حميد الصفات و عميق الغور. فهل كتب لهذا الشعب، ماترى، بعد أن تتوفرله القوة و الامكانيات بفضل عمليات التصنيع، أن يفقد ذاتيته فى سبيل الثورة الفردية ولين العيش، و إذا اتجه هذا الاتجاه، فيا لعظم المصيبة! لأن فى ذلك جحود لجميع المثل التى وقفت الهند تنافح عنها فى الماضى، و فى الحاضر أيضا بدلالة ظهور «غاندى» على المسرح. و قد يكون السلطان أو الجاه ضروريان، و لكن الحكمة و الرصانة و الأتزان هى اللبـاب و الجوهر. و ما أسعدنا لو توفر لنـا الجاه و الحكمة معاً.

لاهم لنا كاننا الآن إلا التحدث عن المطالبة بالحقوق و الامتيازات، و كاننا نسينا أن الديانة القديمة عفيت بالدرجة الاولى بالواجبات و المسؤوليـات. إن الحقوق لاتقوم إلا بعد التزام الواجبات و ممارستها.

فهلا حاولنا للجميع بين التقدم العلمى و الفنى و التقدم الروحى و الفكرى. ليس فى وسعنا أن نتجاهل العلم لأنه يمثل فى هذا العصر دعامة لحقائق الحياة. كما أننا لانستطيع إغفال المبادئ الأساسية التى نافحت عنها الهند عبر القرون. فلنتابع سيرنا نحو التقدم الصناعى بكل ما أوتينا من قوة و عزم، و اضعين نصب أعيننا الحقيقة القائلة، بان الثروات المادية، التى لاتلازمها روح التسامح و الرأفة و الحكمة، سرعان ما تتبخر. و لنتحلى بالحكمة القائلة «طوبى للعـالمين من أجل السلام»

حياتى

— ٤ —

للفقيد الراحل مولانا أبى الكلام آزاد

بعثة كربس إلى الهند

و عند ما اشتدت أزمة الحرب، برقت فى نفوس الهند آمال أن الحكومة البريطانية لا بد أن تغير الآن من موقفها الذى تقفه من مشكلة الهند، ولم تخب هذه الآمال بتاتا، فكانت بعثة كربس إحدى النتائج لهذا التغير المترقب. و قبل أن أتحدث عن هذه البعثة و أناقش فى أهدافها، أرى من الواجب أن أذكر أن السير استيفورد كربس كان قد زار الهند مرة قبل وروده اليها مبعوثا، فقد قدم الهند بعد نشوب الحرب مباشرة، و مكث فيها مكث لبضعة أيام فى قرية واردها، و هذا أثناء اجتماع اللجنة العاملة للمؤتمر، و جرت خلال مكوثه بينى و بينه عدة مباحثات. و من الطبيعى أن كانت مسئلة الهند من أهم ماحاورنا فيها و باحثناها. و صرح كربس خلال هذه الزيارة بأن موقف غاندى و نظريته إلى الحرب لا يكادان يفسحان مجالا لعقد أمل فى تصالح مامع الحكومة البريطانية، و هذا بينما كانت نظرتى و آرائى المعروفة لدى الجميع مما تمهد السبيل للمباحثة و تقرب الأمل، و بناء عليه سألنى كربس عما إذا أستطيع إقناعه أن الشعب الهندى سيرحب بآرائى و سيقدرها أكثر من آراء غاندى، إن وافقت الحكومة البريطانية على قبول مطالبة البلاد للحرية فاكدت له أن الشعب و أغلبية المؤتمر سيوافقنى على هذا الموضوع بالذات، و ذلك رغما

على حبنا العميق و احترامنا البالغ لغاندى. و رغما عن غاية إصغاءنا إلى كل مايتفوه به و يرشدنا إليه، إصغاء امتثال ، و لذا يمكننى أن أوكد أن البلاد كلها تساند فى الحرب مساندة تامة قلبية إذا نالت الاستقلال . و سألنى السير كريس كذلك عما إذا كانت الهند ستقبل الخدمة العسكرية و المساهمة فى الحرب فقلت له ردا على ذلك . نحن سنرحب به و سنرى أن تكون الهند قدوفت بما وعدت .

و بعث السير استيفورد كريس إلى بمذكرة ضمنها خلاصة المباحثات التى جرت بيننا و مقترحاته الرامية إلى تصالح بين الحكومة البريطانية و الشعب الهندى. فكانت الحكومة البريطانية ، و فقا لماصرح به السير كريس ستبادر إلى إعلان عاجل بأن الهند ستكون حرة عند توقف الأعمال العدائية . و أن الاعلان سيخير الهند فى بقاء ها مع دول الكومن ويلث أو اعتزالها عنها . و أما خلال الحرب فيشكل المجلس التنفيذى من جديد و يعتبر الأعضاء فى منزلة وزراء . و يكون الحاكم العام رئيس الدولة الدستورى فتحول السلطة ، إلا ان التحول الحقيقى سيكون بعد انتهاء الحرب . و التمس السير كريس إلى بأن أبدى رأيى فى هذا المقترح . فأجبت بأنى لا أستطيع أن أقربشئ ما زال نظريا غير واقعيا ، و لا سيما فى مثل هذه المسئلة الهامة ، أللهم إلا أنى أوكد بأننا سنجد طريقا لائقا لتسوية الاختلافات بمجرد أن يطمئن الشعب الهندى إلى موقف الحكومة البريطانية ، و إلى أنها تبغى الصفقة الحقيقية .

و غادر السير استيفورد كريس الهند إلى روسيا فى زيارة غير رسمية ولم يمض كثير من الوقت حتى عين سفيرا للحكومة البريطانية فى روسيا ،

و المعتقد أحيانا بأن الفضل فى التقريب بين روسيا و الحلفاء يرجع إليه إلى حد كبير . و أخيرا عندما هاجمت ألمانيا روسيا أقربأن الفضل الكبير فى الصدام بين استالين و هتلر يعود إلى السير استفورد ، فكان من البديهى أن نال فى بريطانيا سمعة طيبة و زاد نفوذا و أهمية . و لست بمتأكد بأنه أحدث تأثيرا فعالا فى السياسة الروسية ، بيد أن ما حصل عليه من ذيوع صيته أمر لا ينكر ، حتى كانت الآمال فى البريطانيا تبرق عند رجوعه من روسيا بأنه سيحل محل المستر تشرشل و يصبح رئيس الحكومة . و سبق الاشارة إلى اصرار الرئيس روزويلت على الحكومة البريطانية فى تسوية المشكلة الهندية ، و بعد وقعة ميناء اللولو ازداد الرائى العام الامريكى قوة و تمسكا بهذا المبدأ ، و تقوت المطالبة بأن تطوع الهند بالتعاون فى الحرب مما لامناص منها ، فرأى المستر تشرشل بأنه لابد من خطوة فعالة ، فاختار السير استفورد كريس متحدثا عن السياسة الجديدة .

و كان كريس أثررجوعه من روسيا فى ذروة صيته ، و نال لدى الراى العام ، شخصية هامة شغلت أخطر وظيفة ، و أدت أكبر مهمة فى روسيا بنجاح تام ، فوقع عليه الخيار طبعا للتدخل فى مسئلة الهند و معالجتها ، و أضف إلى ذلك ، أنه كان منذ سنين مهتما بمشكلة الهند ، و عندى ما يؤكدنى أنه عرض على تشرتشل المذكرة التى أعدها فى واردها خلال مكوثه فى الهند ، و أرى أن المقترحات لم تتلق من تشرتشل قبولاحسنا إلا أن كريس عرضها كأنها مقبولة ، و نظرا إلى كل ذلك رحب ببعثه إلى الهند و فوق ذلك أنه لمس من محادثاته التى جرت معى ، بأن المؤتمر الوطنى ربما يقبل المقترحات ،

و أعلنت الاذاعة البريطانية بتكوين بعثة كريس للهند ، فكان فى الهند للخبر رد مختلط ، فبينما كان الخراص يخرصون و يعبرون بعثه بتعبيرات شتى ، لم يدرك أحد بالضبط ماذا كانت مقترحات الحكومة البريطانية . و أذيع هذا الخبر من لندن فى نشرة الساعة الثامنة مساء ١١ مارس ١٩٤٢ . و لم تمض ساعة حتى دعيت إلى التعليق و التعقيب فقلت :

ليس من الممكن إلاجابة على هذه الأسئلة دون أن افحص المقترحات و الشرايط التى يحملها السير استيفورد كريس إلينا ، وأدرك كنهها ، و مهما كان الأمر ، سأرحب به كصديق قديم ، و سأحاول جهدى لدراسة عملية توجهاته و رغما عن الضغط الكبير و الاصرار الملح من الصحفيين رفضت التنوه بحكم ما .

وكنت فى واردها ، عندما أخبرنى الحاكم تلغرافيا بأن المجلس الحربى قرر أرسال السيراستيفورد كريس فى مهمة إلى الهند ، فلابد لى الحضور إلى دلهى و المباحثة فى المقترحات التى يحملها السير كريس ، لتسوية المسئلة الهندية . ولبيت الدعوة و أبرقت إلى الحاكم بدورى .

و كان السيركريس قبل قدومه إلى الهند ، قدكتب إلى الحاكم العام بأنه يرغب فى مقابلة زعماء الأضراب الهندية الهامة كلها . ولعل الحكومة الهندية نفسها رتبت قائمة لهذه الأضراب و قررت ـ بجانب زعماء المؤتمر ـ دعوة زعماء الرابطة الاسلامية ، و وجهت الدعوة كذلك إلى ممثلى الأمراء ، و « هندومهاسبها » (المؤتمر الهندوكى) و الخان بهادر الله بخش ، و كان الأخير إذ ذاك رئيس وزراء « مقاطعة سنده » و بما أنه رأس الاجتماع المنعقد فى دلهى للمسلمين الوطنيين ، نال منذ الأشهر الحالية أهمية سياسية . ومما

يذكر أنى لم أشترك فى هذا الاجتماع لكنى ساعدت فى عقده من وراء الستار كل مساعدة. فجاء الاجتماع حافلا. و حضر إلى دلهى ١٤٠٠ مندوبا من مختلف أقطار البلاد. وكان مؤثرا فعالا، حتى أن الصحافة البريطانية و الصحافة الهندية البريطانية رغم حدهما من أهمية المسلمين الوطنيين لم يسعهما أن يتجاهلا هذا الاجتماع، و اضطرتا إلى الاعتراف بأن المسلم الوطنى الهندى لهو عنصر هام فى السياسة الهندية مالايمكن التغاضى عنه.

و زرت السير استيفورد كريبس بعد وصوله إلى دلهى قبل أن يمضى كثير من الوقت، وكان اللقاء الأول فى الساعة الثالثة مساء ٢٩ مارس ١٩٤٢، وكان السير كريبس قد أعد بيانا يتضمن مقترحاته (سنذكر هذا البيان فى نهاية الكتاب) و سلم إلى هذا البيان قائلا، بأنه مستعد لمباحثة هذه المقترحات و لشرحها و تفصيلها شرحا و تفصيلاوافيين إن احتيج إلى ذلك. و نظرت إلى البيان فاذا هو يقترح بتشكيل مجلس تنفيذى جديد للحاكم العام، و مؤداه أن الأعضاء الحاليين سيستقيلون، ثم يطلب إلى المؤتمر الوطنى و إلى الجمعيات الممثلة الأخرى أن ترسل مندوبيها ليشكلوا المجلس التنفيذى الجديد. و سيبقى هذا المجلس فى العمل مادامت الحرب ناشبة، و ستوثق الحكومة البريطانية أنها ستوجه عنايتها إلى المسئلة الهندية بمجرد أن تتوقف الأعمال العدوانية.

و المنتج عن هذا المقترح لم يكن إلا أن يحل، محل أغلبية الأعضاء البريطانيين فى المجلس التنفيذى الحالى، بجلس تنفيذى جديد مكون من الهنود لاغير. و سيبقى الأعضاء البريطانيون كسكرتيريين لاكأعضاء المجلس. و أن نظام الحكومة لن يتغير على كل حال.

و سألت السير استيفورد كربس : ماذا تكون وظيفة الحاكم
لعام و منصبه فى هذا المجلس ، فأجاب بان الحاكم يشغل وظيفة رئيس
لدولة الدستورى كما هو حال الملك فى انكلترا . وقطعا لدابر كل ريبة :
سألته فمعناه أن الحاكم بوصفه رئيسا يصبح تابعا لتوصيات المجلس . فقال
كربس « وهو كذلك » و لكنى عاودت أسئله : أن المسئلة الأساسية تتلخص
فى « من يمارس السلطة ، هل هو المجلس المقترح أو الحاكم » و أعاد المستر
كربس بأن السلطة ستكون فى أيدى المجلس كما هى فى أيدى البرلمان
لانكليزى . ثم سألته عما يكون مركز « انديا آفس » . فقال كربس إن مثل
هذه الأمور تدخل فى عداد التفصيلات التى لم ينظرفيها بعد ، بيد أنه
يود التاكيد بأن كل وجهة يعرضها المؤتمر الوطنى له تجاوب احترام
لائق . ثم أضاف السير استيفورد كربس بأن انديا آفس ستبقى هى هى ،
ـ أنه سيكون هناك سكرتير الدولة يعادل فى منصبه سكرتير المستعمرة ،
بالنسبة الى المستعمرات الأخرى .

ثم أوضحت له بالتفصيل كيف بادرت الهند بعد نشوب الحرب
إلى إظهار استعدادها للمساهمة فى الحرب مرارا ، بشرط أن تعترف بحريتها .
و إنها كانت هى البريطانيا التى فاتتها الافادة من هذا العرض ، فكانت هى
مسؤولة إذا كانت الهند لاتقوم بدورهام فى الحرب ، و اعتذر السير استيفورد
كربس مرة بعد مرة على ما وقع و أظهر وثوقه بأن المأساة لن تتكرر ،
إذا لقى العرض البريطانى الذى جاء بها قبولا حسنا . و انتهت هكذا
مقابلتنا الأولى إلى تفاؤل متبادل .

و دعيت لجنة الموتمر العاملة إلى الاجتماع فى ٢٩ من مارس سنة ١٩٤٢ و دامت فى اجتماعها إلى ١١ من إبريل، و كان هذا أطول اجتماع عقدته اللجنة إلى ذاك الحين. و تناول الأعضاء المسئلة فى نواحيها المختلفة و درسوها، كما كان من المتوقع، دراسات مختلفة و من وجهات متعددة.

و خالف غاندى منذ البدء قبول المقترحات، و عرفت بأن خلافه يرجع إلى نفوره من الحرب أكثر من نقده للمقترحات. و إنه لحق أن حكمه على المقترحات و اياها كانت مصبوغة بنفوره الراسخ غير المتبدل عن كل مايسوق الهند إلى الحرب. و كل مقترح يسوق الهند إلى المساهمة فى الحرب مهما كثر نفعا و ربحا للهند لم يستجلب رضى غاندى و موافقته. و بجانب ذلك لم يرقه الجزء الأخير من العرض البريطانى، الذى قال بأن المؤتمر و الرابطة الاسلامية ستتاح لها بعد نهاية الحرب فرصة لتسوية قضية الطائفية.

و عندما اجتمع غاندى مع كربس خلال بعثته ذكره الأخير بالمذكرة المشار إليها فى الصفحات الماضية. و قال إن المذكرة أعدت بعد مشاورة زعماء المؤتمر و من بينهم غاندى نفسه، و فحوى المذكرة هو تهنيد المجلس التنفيذى ما دامت الحرب مستمرة، و الاعتراف بحرية الهند عندما تضع الحرب أوزارها. و إن المقترحات التى و رد بها هو الآن لاتختلف عن المذكرة اختلافا جوهريا.

فقال غاندى إنه لايذكر عن المذكرة شيئا و كل ما بقى فى ذاكرته عن لقاءه كربس فى زيارته الأولى هى بعض المباحثات فى أكل الخضار فقال كربس إنه لسئ الحظ من هذه الناحية، فان غاندى يذكر حديثه

مع كربس فى الأكل. ولا يذكر المقترحات التى أعدها بكد وجهد، أثر استشارة غاندى نفسه. و خلال المباحثات الجارية بين غاندى و كربس كانت بينهما عدة ممازحات، بيد أنه كانت هناك فى بعض الأحيان مناقشات حادة لكن كلها فى روح ودية. و رأى غاندى أن المقترحات كانت أبترجافة لاتترك المفاوضات مجالا. و حذر كربس ممازحا بأن ابو الكلام يقدم إلى كربس حبلا طويلا، فعليه أن يبقى على حذر، فأجاب كربس انه على إلمام تام بان الحبل الذى يرخيه أبو الكلام يكفى لشنق الأول.

وكان جواهرلال نهرو قلقا للتطورات الطارئة فى أوربا و آسيا. وهمه الوحيد حينذاك يدور حول مصير الديموقراطيات. فلقد كان بالطبع عاطفا عليها و مواسيا لها و يبغى مساعدتها جهد طاقته. و من أجل هذا كان يميل إلى النظر فى المقترحات نظرة عطوف ساعد. و الشعور الهندى ضد بريطانيا بلغ إذ ذاك من الشدة إن لم يتمكن جواهرلال من إيضاح وجهته إيضاحا موكدا. و أنا كنت اقرأ بوضوح مايتخلج فى قلبه من المشاعر غير المنطوقة بها، و أبديت لها عطفى.

و أما أعضاء اللجنة العاملة الآخرون فمعظمهم لم ينتهوا إلى قرار حاسم بشأن الحرب، وكانوا يتطلعون إلى غاندى أن يرشدهم فى الأمر. أللهم إلا «شرى راج جوبال آشارى» فلم يكن فى عداد المتذبذبين المترقبين، وكان على موافقة تامة على قبول المقترحات. بيدأن وجهته كانت ممالايوزن له وزنا و من سوء الحظ أن أوساط المؤتمر نظروا إليه نظرتهم إلى رجل عادى لاميزة له.

و ناقشت اللجنة العاملة المقترحات ليومين، لكن لم تنته المناقشة إلى نتيجة مثمرة. و رأيت إذ ذاك من اللازم أن أعود إلى السير استيفورد كريس و ألتمس منه ايضاحات مفصلة لبعض النقاط، و المسئلة الأساسية كانت مسئلة سلطة المجلس. و قد اقترح السير كريس أن المجلس سيبقى لكنه سيشكل من الهنود، ستنتخبهم الأحزاب السياسية الهندية. و قد أيقننى السير كريس شفهيا بأن الحاكم العام لايكون من هذا المجلس إلا كرئيس الدولة الدستورى و رغبت اللجنة العاملة فى إدراج هذا الوعد بوضوح فى بنود الاتفاقية. و نظرا إلى كل ذلك زرت كريس فى ١١ إبريل سنة ١٩٤٢ مرة أخرى.

و ثبت الاجتماع مع السير كريس فاصلا حاسما، استمرت فيه المباحثات لنحو ثلاث ساعات. و جدت خلالها أن الموقف قد أصيب بتغيير جوهرى. بعد مقابلتى الأخيرة مع ضيفى. فألفيت الآن إجاباته مصبوغة بصبغة تختلف تماما عما وجدت فى لقاءى الأول. و لما سألته عن مركز المجلس و منزلته من السلطة و الخيار أجاب أنه يأمل أن المجلس يعمل حتى فى أيام الحرب ـ مثل Cabinet و عاودت أسائله عما إذا كان يعنى أن المجلس سيقضى فى القضايا بالأغلبية و يكون قضاءه نهائيا مبرما. و لم يجب كريس على هذا السؤال إجابة واضحة و إنما أجاب إجابة غامضة، و مع أنه لم يتفوه بكلمات صريحة بأن الكلمة الأخيرة ستكون للحاكم، إلا أنه قال ما مآله أن المجلس لن يملك حرية تامة كاملة للحكم. و حاول إيضاح الموقف بأن الوظيفة التى يشغلها الحاكم الآن غير ممكن التغير اللهم إلا ان يحدث التغير فى القانون. و أكد كريس مرارا ـ مع ذلك ـ أن الحاكم

مهما تكون منزلته فى نظر القانون ـ لن يكون فى دائرة العمل غير رئيس دستورى .

و ذكرت السير كربس أنه كان فى المقابلة الأولى أكثر مما هو عليه الآن من ناحية البت و القطع فى الأمور . و ناقشنى على ذلك محاولا لاقناعى بأن موقفه الأساسى و وظيفته لم يطرأ عليهما تغيير . و أن ماقصد إليه حينذاك لايختلف بتاتا عن مايعمد إليه الآن . فذكرته ما قال ردا على سؤالى عن سلطة المجلس التنفيذى : إن المجلس سيعمل كبرلمان لا أكثر بينما يزعم اليوم أن الموقف القانونى سيبقى هو هو غير متغير ، و قلت له إنه يحاول الآن لاقناعى من جديد بأن مأموله أن المجلس سيعادل البرلمان فى السلطة ، بينما التأثر الذى رجعت به من عنده أثر المقابلة الأولى لم يكن ماهو الآن . و ذكرته كذلك حوارنا حول « انديا آفس » و سكرتير الدولة ، عندما قال لى إن سكرتير الدولة للهند سيعمل مثل سكرتير المستعمرات ، و يقول الآن إن كل تغيير فى منزلة « انديا آفس » او سكرتير الدولة يحتاج إلى عمل قانونى . و ردا على تذكرتى أظهر كربس وجهته التى مؤداها أن « انديا آفس » سيتولى مهمة العمل على أساس جديد ، لكنه لاتزال هناك عدة مشاكل فى تشريع يغير منزلة سكرتير الدولة إلى سكرتير المستعمرات .

ثم تناولت مسئلة الاعتراف بحرية الهند بعد انتهاء الأعمال العدوانية . فقال كربس إن مشكلة الهند سينظر فيها بعد الحرب من ناحية جديدة ، و أن الهند ستجد فرصة لتقرير مصيرها . و أضاف إلى ذلك ، إنه ينصح الهند نصح صديق لها أن تتفادى إحداث الصعاب

بالأسئلة و الاستيضاحات الجديدة ، و إنما عليها أن ترحب و تقبل المقترحات هى هى و تتقدم فى سبيلها ، و إنه لايجد أى ريبة فى أن الهند لتنال الحرية بعد الحرب ، بشرط أن تتعاون مع بريطانيا تعاون وفاء خلال الحرب .

و ذهب الناس فى الهند و خارج الهند مذاهب شتى فى تاويل و و تعليل الأسباب التى حدت «كربس» على تغيير موقفه فى المقابلة الثانية . و لعل أقربها إلى القبول هوأنه توقع فى بدء الأمر أن يحالفه النجاح فى إغراء المؤتمر لقبول المقترحات على وضعها الحالى . دون أيما تغيير جوهرى أساسى . و ذلك اعتمادا منه على أساليبه الخلابة و مقدرته على الاغراء و الاسترضاء . و من أجل هذا لم يتورع فى البداية من إعطاء ضمانات داعية للاقتناع ، لكى يخلق من التأثرات الأولية ما تساعده على نيل مرامه . و لكن عند ما وضعت هذه المقترحات فى ميزان الفحص التفصيلى و طلب منه الايضاحات و التفسيرات أدرك بأن الموقف يستدعى الحزم و الحيطة ، و عليه أن يقلع عن إثارة الآمال التى لايتمكن من تحقيقها . و لدينا تاويل آخر لهذا التغيير ، وهو أن الأوساط الحكومية الداخلية أثرت فيه خلال هذه الفترة ، إذ كان الحاكم العام و أذنابه على اتصال دائم معه فاصطبغ فكره إلى حدما بوجهاتهم . و أما التاويل الثالث فيقول بأن الرسائل تبودلت خلال هذه لفترة بين دلهى و لندن ، و بعث المجلس الحربى البريطانى إليه بتعليمات جديدة جعلته يدرك أنه سيفقد من مكانته و يستهدف للاقلال من شأنه إن مضى فى هذا السبيل أبعد من ذلك .

و يصعب علينا أن نبت فى ما هو التاويل الحقيقى لهذا التغير ، أللهم إلا أن نتعلل بأن هذه الدوافع و تلك العوامل كلها اجتمعت لترغمه على

تبديل موقفه. و بماأنه كان محاميا تعود على عرض الأمور فى لون أزهى و أجذب من ألوانها الحقيقية. وكذلك كان ميالا إلى استعراض الأشياء من وجهته الخاصة، و إلى تقديم الموقف على نحويساعده إلى حد ممكن على طلبته، فيتأثربه المعارض و ينخدع به و لكن بالرغم من ميزاته تلك لم يجد من التراجع بدا عندما أحرجناه. و كما علمت فيما بعد، سلك نفس المسلك فى موسكو، فتعدى التعليمات اللازمة أحيانا. و يجوز لنا تفسير هذه المفاجأة بطريقة طريفة أخرى وهى أن كريس كان انجليزى المحتد، يولى عنايته إلى العمل و المألوف أكثر منه إلى الوثائق المسجلة، فمن الغالب أنه اقتنع بأن المقترحات إثر قبولها ستتطور بحكم التقاليد إلى ما ادعاه فى المقابلة الأولى، و من ثمة اضطر إلى التقهقر من موقفه الأول حين لم يستطع إعطاء تاكيد رسمى بهذا الشان عند طلبنا.

و هذه الصورة الجديدة للواقع لم أجد بدا من عرضها على اللجنة العاملة، حين اجتمعت فى الثانى من ابريل لتنظر فى نتائج مقابلتى الثانية مع كريس و أوضحت الموقف ملخصا فى الآتية.

١ اتضح الآن كوضح النهار أن مجلس الحرب البريطانى ليس فى استعداد لنقل السلطة إلى الهنود خلال الحرب. و تشعر الحكومة البريطانية بأن نقل السلطة فى مثل هذه المرحلة مخاطرة و مجازفة مما لا ترضى عن اقتحامها بعد.

٢ أحدثت الظروف الناتجة عن الحرب، و لاسيما الضغط الأميريكى تغييرا يسيرا فى الموقف البريطانى، فترى الحكومة البريطانية، حتى فى إبان حكومة تشرتشل، لزاما عليها أن للهند فرصة التعاون فى الحرب

على أسس تطوعية . و هذا هو الدافع الذى يدفعهم لتكوين مجلس تنفيذى هندى فى صميمه ، و لنقل الصلاحيات الزائدة إلى هذا المجلس ، لكن المجلس يبقى فى نظر القانون مجلسا لا برلمانا .

٣ من الممكن أن يتخذ الحاكم العام اتجاها حرا حول ممارسة العمل ، فيوافق بالعموم على قرارات المجلس ، و لكنه سيبقى متبوعا و المجلس تابعا من ناحية المكانة .

٤ و يستنتج من كل هذا جواب للمسئلة الأساسية التى أثارتها اللجنة العاملة ، أى الحاكم العام هو الذى تكون له الكلمة النهائية فى القضايا و الأحكام النافذة .

٥ و فيما يختص بالمستقبل فهناك احتمال ـ على تعبير كرپس نفسه ـ لان تنظر الحكومة البريطانية فى المشكلة الهندية من زاوية جديدة ، لكنه ليس من المستطاع التأكد من أن الهند ستصبح حرة فور توقف الاعمال العدوانية .

٦ و هنا احتمال قوى ـ دون شك أوريب ـ لتشكيل حكومة جديدة بدلا عن حكو مة تشرتشل المحافظة الحالية ، و أنه من الممكن أن تنظر تلك الجديدة فى مسئلة الهند مدفوعة بروح التفاهم و العطف أكثر منها الآن ، و لكنه يبدو أن المقترحات لن تكون مقيدة بشرط من هذا القبيل .

٧ فالنتيجة المترتبة أن المؤتمر لوقبل مايعرضه كرپس فسيكون قبوله بدون أى ضمان قوى بشأن مستقبل الهند بعد نهاية الحرب .

وناقشنا النقاط السالفة الذكر فى ضوء الاذاعات البريطانية بمناسبة بعثة كربس إلى الهند، فقد أعلن عندئذ بوضوح تام أن الهند ستنال الآن فرصة لتقرير مصيرها ولم يغاير هذا مالاحظناه عند المقابلة الأولى مع كربس. على أن المفاوضات كلما استمرت أزاحت الستار عن الحقيقة و تلاشت تدريجيا ما أحاطت بنا فى البدء من أنوار التفاؤل و الثقة.

و هنا أسباب أخرى أيضا لهذا التغير الطارئ على البيئة و الحالة. و أشرت سابقا أن كربس حين قدومه إلى الهند رغب فى الاجتماع إلى ممثلى الاحزاب السياسية الهندية، و طلب إلى الحاكم العام أن يدعوهم لهذا الغرض. و من بين الممثلين كان الفقيد المستر الله بخش، جاء إلى دلهى تلبية لدعوة الحاكم العام، و ظهر بعد وصول كربس إلى الهند أنه غير من موقفه، و لعله متاثرا بمحيط القصر الحكومى. و انتظر الله بخش إلى مقابلته مع كربس، لكنها أجلت يوما بعد يوم دون تحديد أى موعد لها، مماخلق موقفا حرجا، حتى أنى تحدثت إلى كربس بهذا الشأن و طلبت منه أن يسرع فى مقابلة الله بخش، و بالرغم من وعد كربس لذلك لم يحدد موعد ما، و اشمئز الله بخش من هذا الانتظار الممل و رفض البقاء فى دلهى، و بلغنى هذا النبأ فحادثت كربس مرة أخرى و قلت له، إن مثل هذا العمل لا يعتبر إهانة للزعيم الله بخش فحسب، و إنما هو إهانة للطائفة القوية للمسلمين الذين يمثلهم. فان كانت الحكومة مرتابة فى هذا الموضوع فلماذا بعث إلى الزعيم، بل أحسن طريقة عندئذ كانت أن لم يدع بالكلية، و أما إذا وجهت الدعوة إليه فلابد من الاحسان فى معاملته. وكانت نتيجة تدخلى أن اجتمع الله بخش فى اليوم التالى مع كربس لساعة، لكن المحادثة لم تزد على المفاوضات العامة

و ساءتنى هذه الحادثة، و شعرت بأن معالجة القضايا العويصة على مثل هذا النحو ليس مما يثنى عليه و كما يهدينى فكرى، لم يسلك كربس فى هذا الأمر سلوك سياسى.

و بجانب الحادثة السالفة الذكر حدث حادث آخر لم يعجبنى، بل جعلنى مستاءا، و ذلك أن الصحافة الهندية اندفعت فور نشر نص المقترحات إلى التعقيب و التعليق، وأكثر الجرائد انتقادا كانت التى تمثل وجهة المؤتمر بالعموم، و فى حين أن اللجنة لا تزال فى الاجتماع بعث كربس إلى رسالة يرجو فيها منى أن أنظر فى المقترحات بوجهة أوسع مع أن الصحافة الهندوكية لا ترحب بها، وساءتنى هذه الاشارة إلى الصحافة الهندوكية بصفة خاصة، و بدالى أن كربس ربما يخصها بالتاكيد لأنى مسلم، فانه إن لم تعجبه التعقيبات الصحفية لكان من السهل أن يشير إلى الصحافة الهندية أو على أكثر تقدير - إلى قسم منها. فكتبت إليه فى الجواب بأنى اندهشت لاشارته إلى الصحافة الهندوكية بصفة خاصة. إذ لا أرى مبررا ما لمثل هذا التقسيم بين فروع الصحافة الهندية المختلفة، و قلت فى رسالتى إن لجنة المؤتمر العاملة ستنظر فى المقترحات من وجهة واحدة لاغير، ألا وهى الوجهة الهندية. و أنها ستزن لكل الآراء وزنا على أنواعها و فروعها قبل أن توافق على قرار نهائى.

و امتد اجتماع اللجنة العاملة من ٢٩ مارس إلى ١١ ابريل، و خلال هذا الاجتماع الطويل كرست نشاطى كله للجنة، كما كنت بعد اليوم الثانى من شهر ابريل اقابل كربس كل مساء تقريبا و اصطحبنى جواهر لال نهرو فى معظم هذه الاجتماعات، و مما يذكر أننى عند ما علمت زيارة كربس

المقترحة ، بعثت إلى جميع أعضاء اللجنة أن لا يزوروه فرادى ، تفاديا من أن تفضى هذه المقابلات الفردية - كما هوالغالب - إلى التشويش وسوء التفاهم ، و قلت بأن عضوا من الأعضاء إن رغب فى زيارة كربس لقضية خاصة أولأجل الروابط السابقة فعلى ذلك العضو أن يخبرنى به سلفا .

و تشكى كربس بأنه استطاع فى رحلته السابقة الاجتماع إلى كثير من أعضاء اللجنة العاملة ، بينما وضعت العراقيل فى هذه المرة دون هذه الزيارات . و أعضاء اللجنة جد مهتمين بأمر الرئيس حتى لا يعرب أحدهم عن رأيه إن وجدت . فرصة للاجتماع إلى كربس فى حفلات عامة . و هذا مخافة إنكار رئيس المؤتمر ، فقلت لكربس بأن منظمة مسؤولة تقوم بالمفاوضات مع الحكومة ، فعليها أن تتقدم بواسطة ممثليها المعتمدين ، وقد عهدت هذه المسؤولية إلى رئيس المؤتمر ، فلا يجدر بأعضاء اللجنة الآخرين أن يفاوضوا فرادى . ثم سألت كربس عما إذا يريد الاجتماع إلى عضو من أعضاء اللجنة العاملة لسبب ما ، فان رغب فسأتخذ الترتيبات اللازمة لهذه المقابلة .

و أخبرنى كربس عندئذ أنه يريد زيارة المستربهولا بهائى ديسائى فانه فى رحلته السابقة إلى الهند أقام معه ، و أشار كربس إلى بدلته التى كان يرتديها من الثياب المنسوجة بالأيدى ، و قال مبتسما ، حتى هذه الملابس التى ترانى فيها الآن من عطايا المستر بهولا بهائى ديسائى .

و بناء على ذلك الطلب ، طلبت من ديسائى أن يقابل كربس . و دامت المناقشة حول الموضوع فى اللجنة العاملة ، و خالف غاندى قبول المقترحات . فى حين أيده جواهر لال نهرو ، و أنا لم أستطع الاتفاق مع كل منها ، وكانت مخالفة غاندى لأنه كان يعادى الحرب ، و أيد جواهر لال نهرو

لانه كان مشغوفا بالدمقراطيات و بالاضافة إلى ميوله تلك نال منه النداء الذى وجهه المارشل شيانج كائى شيك إلى الشعب الهندى. فكان من المويدين لقبول المقترحات، و الموكدين له، أالهم إلى أن يمس ذلك القبول المؤتمر فى صميمه.

و أما أنا فكان المحك الوحيد لدى لنقد المقترحات أنه إن كان العرض البريطانى يجلب الحرية الهند فسنحبذها بدون تحفظ عقلى، و إلا فعلينا أن نرفضها بتاتا. فكانت عندى الحرية الهندية هى الأساس الأول.

و بذلت جهودى طيلة فترة المفاوضات فى سبيل صوغ العرض فى صيغة نستسيغها و يمكننا قبولها. و تطلعت إلى أن يصبح المألوف المعترف به أن المجلس يقف موقف برلمان موقت، و يشرف عليه الحاكم العام كرئيس دستورى. فان اطمئنا إلى هذا فنى مقدورنا أن نقبل العرض و لانصر على نقل السلطة الحقيقية مادامت الحرب مندلعة النيران.

و كما ذكرت، استمرت المفاوضات مدة أسبوعين متتاليين، تجتمع اللجنة خلالهما نهارا، و أزور أنا كريس مساءا و أقدم فى الصباح التالى إلى اللجنة تقريرا عن نتائج زيارتى. و حين كانت اللجنة فى اجتماعها فاوض كريس مع الحاكم العام، و كما بلغنى فيما بعد، استشار المستر تشرتشل أيضا فى ثلاث مناسبات و ليس من المستبعد أنه استشار أعضاء المجلس الحربى الآخرين كذلك. و ظل كريس يلح على أن نقدر شؤون الحرب و مسؤوليتها و نضعها فى الاعتبار الأول مادامت قائمة. لأنها بلغت حدا زادت من مسؤولية الهند فاصبح من الضرورى أن يكون باعتبار موقعها الجغرافى للمجلس التنفيذى كلمة فى هذه القضية، و يضطر حتى المجلس البريطانى الحربى إلى الثقة بالمجلس التنفيذى الهندى، و حاج أن الموقف آل

إلى حالة لا تسمح للاصرار على توسيع صلاحيات المجلس أو الايضاح بأن الكلمة النهائية ستكون المجلس. و ستضع الظروف فى ضغطها المسؤولية المتزايدة على الزعماء الهنود الذين يكونون المجلس التنفيذى. و كان اللورد ويفل حينئذ القائد العام للقوات الهندية، و شاوره كربس و حادثه عدة مرات. ثم اقترح على بمقابلته معتقدا بأنى سأعرف الوضع الحربى الراهن من اللورد ويفل معرفة تفصيلية فربما أتأثربه، فلما كتب إلى كربس يطلب منى هذه المقابلة حبذت طلبه و نظم كربس الشؤون اللازمة.

و كان معى جواهرلال نهرو، و رافقنا كربس إلى و يفل وعرفنا عليه شخصيا، على أنه استاذن إثر التحيات العادية، و تحادثنا نحن مع ويفل لاكثر من ساعة، غير أن المباحثة لم تسفر عن شى ذى بال يحقق إجابة على مسئلتنا الأساسية. و حادثنا ويفل فى هذه الفرصة كسياسى أكثر منه كجندى، و أصر على أن نعلق على الاعتبارات الاستراتيجية و العمليات الحربية أثناء الحرب، أهمية أكثر من القضايا الأخرى كلها. و لم أجد سبيلا إلى إنكار هذه الوجهة لكنى أوضحت له بأن ما يهمنا هو تحديد من يمارس السلطة فى إدارة الهند، و لم يتمكن ويفل من إيضاح ما لهذه المسئلة.

و كانت نتيجة اصرارنا اقتراحا آخر مغزاه تفويض معالجة المشاكل المتعلقة بالحرب إلى عضو من أعضاء المجلس التنفيذى و حاول كربس مراوغتنا بأن مثل هذه العملية ستؤمن اشتراك الهند فى المسؤولية عن سير الحرب، و مع ذلك لم يقدر على إيضاح جلى عن العلاقة بين العضو الهندى و القائد العام بينما لم تكن وراء مقابلتى معه غاية إلا البحث فى هذه المسئلة و سألته ماذا يكون دور العضو الهندى فى المجلس، أهو دور وزير مسؤول.

فلم يجبنى جوابا مباشرا، وما استنتجه من المحادثة لم يزد على أن العضو الهندى ستحول إليه المسؤولية ولا السلطة، و سيعهد إليه إدارة المقاهى و المواصلات و ما على شاكلتها دون أن تكون له كلمة مسموعة بشان القوات المحاربة .

و الموقف كله يتخلص فى أن العرض الذى وفدبه كرپس يعنى أن الاستقلال سيعترف به للهند بعد انتهاء الحرب، وأما أثناء الحرب فالتحول الوحيد لن يعدو أن يصبح المجلس التنفيذى فى صميمه هنديا، و متكونا من زعماء الأحزاب السياسية، و فيما يختص بالمشكلة الطائفية فذهب كرپس إلى تخيير الأقاليم بعد نهاية الحرب فى تقرير مصائرها أى الانضمام إلى الحكومة او الاستقلال عنها .

و لم أعارض كرپس فى مبدأه الأساسى من اعتراف الاستقلال الهندى بعد انتهاء الحرب، بيد أننى ألفيت أن الانقلاب لن تكون له أهمية و ميزة ما دامت السلطة الموقتة و المسؤولية لا تحول إلى المجلس التنفيذى، فى إبان الحرب نفسها، وقد أكد كرپس هذه النقطة فى أول اجتماعى إليه، وقال إن المجلس يمارس الأعمال كبرلمان، و لكن كلما استمرت المباحثات تجلى أن هذا التاكيد لم يكن غير مبالغة شعرية، فان العرض فى جوهره كان مختلفا بالكلية .

و أكبر من كل ماذكرنا كان خيار الأقاليم للبقاء خارج الاتحاد المركزى - هذا مضافا إلى الحل الذى اقترحه كرپس المشكلة الطائفية، أزعج غاندى بالغ الازعاج حتى كاد أن يتميز استنكارا و تضجرا، فلما جلست إليه بعد المقابلة الأولى أدركت بسرعة أن المقترحات فى رأيه مالا يمكن قبولها بتاتا يرى أنها ستضاعف من مشاكلنا، و ستجعل المشكلة الطائفية مستحيلة التسوية .

(يتبع)

ص - عامر الانصارى

مصر فى القرن التاسع عشر

— ٢ —

للدكتور عابد رضا بيدار

إن القرن التاسع عشر الذى سافر فيه الأستاذ عبدالرحمن إلى بلاد مصرله أهمية و خطورة عظيمة لعدة عوامل : فالاستعمار البريطانى الذى وطئت أقدامه أرض مصر لأول مرة فى سنة ١٨٨٢ تم احتلاله عليها فى فى سنة ١٨٩٨ . و الحركة الوطنية التى قامت فى سودان تحت زعامة محمد على المهدى ، فشلت فى نفس هذه السنة بعد أن ظلت عقبة كبيرة فى سبيل احتلال بريطانيا مدة طويلة فخلى الجو لبريطانيا و احتلت عليها و أعلنت رسميا أن السودان مستعمرة مشتركة بين مصر و بريطانيا بنص الاتفاقية التى عقدت بينها سابقا . و فى نفس ذلك الحين دوى فى مصر بوق الثورة و التهبت شرارة الحركة الوطنية من جديد . و استبسل أشبال الثورة عند ماراوا موقف خديو عباس حلمى من الانجليز منطويا على العداء و اهتزت النخوة الوطنية فى صدورهم و غليت عواطفهم و اضطرمت مشاعرهم فصاروا قنابل وشيكة الانفجار ، وانتفضوا جميعا تخامرهم فكرة واحدة وهى طرد الدخلاء عن الأرض الطاهرة . و كان لحرية الصحافة و وفرة الجرائد و المجلات أثر كبير فى ذلك كله ، إذ هى التى أيقظت الشعب من سباته العميق و عملت على إنهاض الهمم الخائرة و أزكت وعيهم القومى و حمست عواطفهم و أحدثت فى نفوسهم نشوة الحرية من أغلال الاستعمار المستبد . و كان على رأس هذه الحركة السيد مصطفى كامل يساعده أكثر أصحاب الجرائد و المجلات فى مواصلة أعماله .

وكان هناك حزب آخر بقيادة سماحة الأستاذ السيد على يوسف صاحب جريدة « المؤيد » الغراء يرفع لواء الحرية أيضا و لكنه لم يكن يوافق على إقامة المظاهرات و الاضرابات و الأعمال الهدامة بل كان يحب اتباع السياسة الحكيمة و الحصول على الحرية بطريقة الأمن و السلام بغير أن يرتكب العصيان المدنى و نقض القوانين . وكان من حسن الحظ أن خديو عباس حلمى كان وطنيا يحمل فى صدره عواطف الوطنية الصادقة، لايحب الانجليز و لم يكن فى الحقيقة دمية يحركها المستعمرون من وراء الستار كيف ماشاؤا ـ

لم تعلن بريطانيا سيطرتها على مصر قانونيا حتى نشبت حرب ١٩١٤ وكانت سيادة الحكومة العثمانية على مصر تعترف بها الدول الأخرى وكان الوالى المعين من قبل السلطان العثمانى وقتذاك خديو عباس حلمى يدفع الخراج المحدد إلى الباب العالى، و لم يدخل أى تغيير أو تعديل فى القوانين و اللوائح النظامية . إلا أن بريطانيا تدخلت فى جميع الشؤون الداخلية و استعملت سلطتها و نفوذها على حين غفلة من الزمن . و هكذا بدأت تبسط نفوذها فى هذه المنطقة العربية . فعينت فى كل مصلحة من مصالح الحكومة عملاءها بمثابة المستشارين كما عينت الجنرال لارد كرومر مساعدا و مستشارا لخديو عباس حلمى أما فى الحقيقة فكان لارد كرومر رئيسا و مشرفا عليه فكانت إشاراته بمنزلة الأوامر السلطانية لا مناص لخديو من امتثالها . و على الرغم من ذلك كانت بريطانيا لا تجاهر باحتلالها على مصر خشية انتشار التوتر و قيام الأزمة الدولية فكانت ترى أن الجو مكفهر لا يصلح لاعلانه .

إنه لمن العسير أن نطلع على أحوال شعب مصر فى صورتها الواقعية، فلقد أهمل المورخون مزايا الشعب فى ثنايا مؤلفاتهم و نظروا إلى التاريخ كمغامرة لبعض الأشخاص. إن رحالتنا الهندى شعر بهذه الضرورة و أراد القيام بهذه المهمة العظيمة فألف كتابا عقب عودته إلى الهند حاول فيه تمثيل الشعب على حقيقته. فاليكم نبذة يسيرة أخرى من مشاهداته،

فى ٢٩ أبريل سنة ١٨٩٨ م ركبت الباخرة، و بعد ستة أيام وصلت إلى جزيرة عدن، التى تقع على بعد ١٦٦٤ ميل من بمبائى. و غادرت عدن إلى سوئيس، و المسافة بينهما ١٣١٠ ميل فوصلت إليها فى تاسع مايو سنة ١٨٩٨م بعد أن استغرق هذا السفر أربعة أيام. و أجور الباخرة من بمبائى إلى سوئيس كمايلى

أجرة	الدرجة	الأولى	٣٦٠	روبية	هندية
»	»	الثانية	٢٦٠	»	»
»	»	الثالثة	٥٠	»	»

مدينة سوئيس ميناء شرقى لمصر واسمها القديم القلزم و به يسمى بحر القلزم، و يبلغ عدد سكانها حوالى ١٢٠٠٠ نسمة.

ركبت القطار من سوئيس - و هويسير مرتين بين مدينتين فى النهار صباحا و مساء - حتى وصلت إلى القاهرة فى نحو سبع ساعات فى ١٠ مايو سنة ١٨٩٨ و مكثت هناك سنة كاملة.

و قد خوفنى بعض أصدقائى الذين سبق أن سافروا إلى مصر، حينما كنت أتأهب للسفر، من حرها اللافح القاتل، و لكننى بعد أن وصلت إلى مصر و أقمت بالقاهرة مدة طويلة، أدركت أن الحقيقة لم تكن ما صوروه لى و أنهم أخطأوا فى رائهم.

لا تشتد الحرارة فى القطر المصرى مع أنه يقع فى المنطقة الحارة، لأن بحرى القلزم و الشام يحدانه شرقا و غربا و يمرفيه نهر النيل الذى يتوقف عليه رى مصر و تتفرع منه جملة جداول تتشعب فى الأراضى فترويها و تكسبها الخصب و الجمال، و مع أن الانهار لاتجود الأراضى المصرية حتى فى شهور يونيه ويوليه و أغطس. فظل وطيس الشمس حاميا طول النهار، و لكن الجويتغير ليلا تغيرا عظيما و ذلك بسبب الرياح البليلة الغربية الشمالية التى تهب فى الليل، فيبرد الجو فلذلك ترى أكثر سكانها ينامون داخل بيوتهم فى أكثر فصل الصيف. و ألطف مايكون الجو أيام الصيف فى المدن الواقعة فى شمالى القاهرة. و يسفر هذا الجو اللطيف عن الحسن الجذاب فى الطبيعة، و المدن الواقعة فى جنوب، ففيها يزيد الحر.

و فى الشتاء يقصد السائحون إلى مصر من كل صوب لمشاهدة آثارها و التمتع بشمسها وجوها الصافى المنعش، ويرحل الأغنياء إلى الأقصر و الاسوان ليقضوا فيهما أيام الشتاء، ولا سيما من البلاد الباردة.

و يبلغ عدد سكانها على حسب الاحصاء الاخير الذى جرى فى سنة ١٨٩٨ نحو ٩٧٣٤٠٠٠ نسمة، المسلمون منه ٨٩٧٩٠٠٠ نسمة و المسيحيون ٧٣٠٠٠٠ نسمة و اليهود ٢٥٠٠٠ نسمة. و يشمل هذا العدد نحو ١٣٠٠٠٠ و مائة ألف من الأجانب بناء على ماورد فى تقرير لارد كرومر السابق و فصل عدد هؤلاء الأجانب بماياتى.

اليونانيون ٣٨١٧٥ نسمة، و الايطاليون ٢٤٤٦٧ نسمة، و الانجليز ١٩٥٥٧ نسمة، و الفرنساويون ١٤١٥٥ نسمة، و الاستراليون ٧١٢٣ نسمة و الروس ٣١٩٣ نسمة، و الالمانيون ١٢٧٧ نسمة. و يتراوح

عدد الأجانب الذين أتوا من البلاد المختلفة الأخرى ما بين ٤٥٠٠ و بين ٤٦٠٠ نسمة. القاهرة: هى من أكبر المدن المصرية و تمتاز منها بكونها عاصمة البلاد، تقع على شاطئ نهر النيل الشرقى فى جنوب السويس، و المسافة بينهما ٧٥ ميلا. وهى تقع على بعد ١١٢ ميل عن الاسكندرية فى الشرق الجنوبى منها. و يبلغ عدد سكانها حسب إحصاء العام الماضي حوالى ٥٧٠٠٠٠ نسمة بما فيها من قاطنى ضواحيها و يتضمن هذا العدد من نحو ٣٥ ألفا من الأجانب الذين أتوا من البلاد الأجنبية المختلفة.

القاهرة مدينة كبيرة تزخر بالسكان، بيوتها عالية و شوارعها واسعة تضاء فى الليل بفوانيس الغاز. و يخترق خط الترام أكثر شوارعها ويستعمل فيها نظام الأنابيب للحصول على الماء.

وأزبكية من أجمل أماكن القاهرة وأكثرها حركة و عمرانا، كما اشتهرت بكثرة مقاهيها. و فيها حديقة جميلة فيحاء، وفى وسطها غدير واسع، ماءه نظيف و شفاف يشبه الفضة فى لمعانها، و حول الحديقة دكاكين فخمة للتجار و بنوك و دواوين الحكومة و فنادق كبيرة باذخة ينزل فيها السائحون الاوربيون و الامريكيون. وتضاء الشوارع بالغاز، كما تجرى المياه بواسطة المواسير و تمر الترموايے فى الشوارع الواسعة، بيد أن الأزقة الضيقة والبيوت الحقيرة تدل على أن المدينة لاتزال فى حاجة إلى الاصلاحات و فى داخل المدينة سوق شرقية ذائعة الصيت اسمها خان خليلى، معظمها مسقفة فلذلك لاتدخلها الشمس، يبيع فيها تجار بلاد الهند وإيران و الشام واستنبول مصنوعات بلادهم.

و غالبية مساجدها عريقة فى القدم وهى رغم قدامتها متينة جميلة يرجع تاريخها إلى عهود بعيدة. و يقرب عددها نحو ٥٠٠ مسجد ولأئمتها و مؤذنيها [illegible]

و توجد فى القاهرة ضرائح لأهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم و لكبار علماء الاسلام، أهمها و أقدسها ضريح سيد الشهداء الامام حسين رضى الله عنه الذى أتى برأسه خليفة مصر الفاطمى الاول، بعد ما ارتقى عرش الحكومة و استولى على الشام. و ضريح الامام الشافعى (رحمه الله) أيضا الذى يكثر أتباعه فى الفقه الاسلامى فى مصر. و أما غيرهما الذين يجدرون بذكر اسمائهم من أهل هذه الضرائح فهم: فاتح مصر عمر و بن العاص، و سيدة نفيسة بنت زيد بن على بن الامام حسين رضى الله عنهم أجمعين.

و من ضواحى القاهرة البولاق، و تقع على شاطئ النيل الشرقى. وقد كانت جزيرة قبل زمان لجف الماء و استوت الأرض فصار شاطئا للنيل - و على الشاطئ الشرقى للنيل تقع مصر القديمة وهى التى كانت تسمى قبل فتح الخلفاء الفاطميين بفسطاط. و القبة أيضا من ضواحيها توجدفيها قصور شامخة باذخة للخدويين و ابنية فخمة لأمرائهم وهو قريب من سور المدينة. و أما العباسية فتصل بسور المدينة و تمتد إلى نحوميلين.

صورة العملة:

العملة التى يستعملها أهل مصر على الغالب مصرية تتخذ من ثلاثة معادن مختلفة، و أقلها مليم وهو يساوى بيسة (قديمة) فى الهند. و ياتى بعده قرش وهو يعادل اثنين و نصف آنة، و فوقها ريال وهو يوازى ثلاث ربيات و آنتين وهو أكبر من ربية حجما. و اكثرها قيمة جنيه، يعادل خمس عشرة ربية. و فى جهة من هذه العملات نقشت السنة الهجرية و فى جهة أخرى طغراء امبرطور الروم.

معرفة الزمن :

المصريون يعدون الساعات فى المساء من غروب الشمس إلى طلوعها و من طلوعها إلى غروبها . و على هذا إذا قال أحدهم : « زرنى فى الساعة الثانية صباحا » . فمعناه زرنى فى الساعة الثامنة بحسابنا الذى نستعمله فى الهند .

إذا سافرت إلى مصر و ليس عندك زاد ولا ما تحصل به على مكان للاقامة استطعت أن تقيم فى تكية خاصة ببلادك من تكايا المدينة . و لكل منها قوانين خاصة فانك مثلا إذا نزلت فى تكية رحب القائمون بامورها بوفادتك ، و تقدموا إليك بطعام و قهوة بعد أن دلوك على مكان إقامتك مجانا و يضيفونك بكل ترحاب و حرارة ، و يستمر الأمر كذلك حتى إذا مضى يوم كفوا عن الطعام و كفوا باعطائك فلوسا يوميا للقهوة أما المكان الذى تقيم بها فهو بلا أجر و لك أن تبقى هناك إلى متى تشاء .

و قد شاهدت على سبيل المصادفة التكية الخاصة بالوافدين من بلاد الهند . كان عدد النزلاء فيها وقت زيارتى إياها ١٢ نزيلا و كان من بينهم بنغاليان لم يبرحاها منذ عشرين سنة .

و أما مصاريف هذه التكايا فتكفلها إدارة الأوقاف . و يطلق على من يتولى أمورها شيخ التكية و يشترط له أن يكون من البلاد التى تختص بها التكية .

و الحيوانات المستانسة بمصر منها الابل و الخيل و الحمير و البغال و البقر و الجاموس و الأغنام و غيرها من الحيوانات ال...

و يقتنى الناس الحمير و هى من دواب الحمل و الركوب يكثر استعمالها فيها فتراها فى كل مفرق الطرق من الصباح إلى الساعة العاشرة ليلا (بحسابنا)، و يعتنى بها كثير من الناس ويربيها التجار و الاشراف، و يركبونها كما أن النساء يركبنها بغير كلفة. ولما سألت بعض أصدقائى الذى آنستهم فى أثناء إقامتى بها عن سبب تفضيلهم الحمير على الخيل فقد أجابوا بقولهم. « إن ميزانية نفقات الخيل ضخمة جداً بينما الحمير لا تكلفنا إلا نفقات ضئيلة ».

و الشئ الذى دفعنى إلى الضحك بادئ ذى بدء هو منظر الراكب على الحمار و صاحبه الذى يجرى ورائه. فان رجلا إذا اكترى حمارا ضربه صاحبه بسوطه الغليظ وأخذ الحمار يسرع و صاحبه يعدو ورائه بمقدار سرعة مشية حماره.

التطور فى اللغة :

اللغة التى يتكلم بها أهل مصر قاطبة هى اللغة العربية و لكن تصرفوا فى كلماتها كثيرا، حيث لانستطيع آن نفهم كلامهم فى سهولة و لوكنا نجيد العربية الفصحى، لأنهم يقولون مثلا « اسمك ايه » بدلا من « ما اسمك » و يقولون: « فين تروح ». مكان « إلى أين تروح » (و هذه اللغة تسمى دارجة)

أخلاق المصريين :

يصح تقسيم المصريين إلى ثلاث طبقات من حيث الأخلاق :
الطبقة الاولى ـ و هى أصحاب المهن و الحرف المختلفة - أخلاقها سافلة منحطة إلى درجة كبيرة و هى نفعية لا ترى إلى مصلحة غيره و الكذب

ذائع فيها. و الطبقة الثانية - و هى المتوسطة - أخلاقها لا بأس بها بالنسبة لأخلاق الطبقة الاولى - أما الطبقة الثالثة التى تتألف من الأغنياء و الأثرياء فأخلاقهم نبيلة رفيعة. هم يساعدون الفقراء و المساكين و يتبرعون بأموال ضخمة فى الأعمال الخيرية كما أنهم يتقدمون بمعونات مالية إلى المؤلفين القديرين و يشجعونهم بطرق مختلفة فاذا رأوا كتباقيمة نافعة من المطبوعات الجديدة اشتروها و وزعوها على الذين لايستطيعون شراءها.

المصريون يقضون أوقات فراغهم فى المقاهى وهى أفضل مكان عندهم لزيارة الأصدقاء و التحدث إليهم، فلذلك ترى المقاهى فى مصر زاخرة بالناس دائما. و من أتى إلى المقهى أولا فقدتعين أن يسدد هو الحساب عن سائر أصدقائه. و كان الأشراف يكرهون الذهاب إلى المقاهى منذ سنوات قريبة. و لكنهم بدأوا أيضا يذهبون إليها الآن و أصبح الجلوس فيها شيئا عاديا.

إن مآكل المصريين و مشاربهم تختلف عن مآكلنا و مشاربنا اختلافا كبيرا فهم مثلا يطبخون الرز مع اللحم بطريقة خاصة، فلاينضجون الرز جيدا و ياكلونه بمنتهى الرغبة حينما لانستطيع أن ناكله. و الطعام الوحيد الذى وجدته لذيذا من بين أطعمتهم الكثيرة هو اللحم المشوى و هو ألذ الأطعمة لدى.

المصريات وحبهن للوطن:

قدجبلت المصريات على حب الوطن فغريزة حب الوطن متغلغلة فى نفوسهن و لذلك لايحببن الزواج فى البلاد الأجنبية وهن يحتجبن على الغالب إلا أنهن يخرجن كثيرا إلى الأسواق لشراء الحاجات.

الرسميات و التقاليد فى الخطبة بمصر تختلف عما فى الهند فأم الخاطب هى التى تتولى أمور الخطبة فتذهب إلى بيت المخطوبة مع زميلاتها و جاراتها و تفاوض أم البنت فى أمر الخطبة فان قبلتها خرجن يناشدن أغانى الخطبة (زعروط) و إن لم توافقها أو قالت إنها تجيب بعد أن تستشير من زوجها خرجن صامتات ساكتات . و يعرض الأمر على الرجال بعد اتفاق النساء لمجرد تنفيذه و تعيين المهر و يجب أداء نصف المهر إلى أب العروسة عاجلا .

و إذا جاء الموعد المضروب خرج العريس إلى بيت العروسة مساء فى صورة موكب فيه أصدقاءه و أقرباءه ، و فى آخره شباب بأيديهم قناديل من الورق مضاءة بالشموع فتنير الطريق للسائرين فى الموكب . ثم يتناولون العشاء فى بيت العروسة و يرجعون إلى بيوتهم بعد الانتهاء من الطعام وفى اليوم التالى ترسل العروسة إلى بيت زوجها فى عربة خاصة و معها جهاز الزفاف .

كثرة الطلاق :

كثير من المصريين يطلقون نسائهم فالطلاق عندهم شئ لايعبأبه ، ولايرونه مكروها فى شئ . فلذلك قلماترى رجالا قضوا سائر حياتهم مع زوجة واحدة بغير أن يقع الطلاق .

التعليم :

لا تدرس العلوم القديمة و الحديثة فى مدرسة أوجامعة واحدة فى مصر بل لكل منهما مدرسة خاصة به . و المتخرجون فى المدارس الجديدة يفضلون على الذين تثقفوا بالعلوم القديمة فى الوظائف الحكومية كما فى

بلادنا تماما ـ و على الرغم منه ترى أن المدارس التى تدرس فيها العلوم القديمة زاخرة بالتلاميذ، بينما المدارس الأخرى تكاد تخلوعنهم لأن أغلبية المصريين و لاسيما الاغنياء و الأشراف لايحبون إلحاق أولادهم بالمدارس الجديدة. و الذين يلحقون أولادهم بالمدارس الحديثة ليس غرضهم إلا الحصول على الوظائف الحكومية الرفيعة. و التلاميذ الذين اشتركوا فى امتحان المدارس الابتدائية عام ١٨٩٨ يبلغ عددهم نحو ١٣٨١ تلميذ نجح منهم ٤٢٧ تلميذ ورسب منهم ٩٥٤ تلميذ ـ

الأزهر :

جامعة أزهر أكبر جامعات العلوم الدينية فى العالم. كان عدد التلاميذ فيها عام كنت فى القاهرة عشرة آلاف تلميذ. و يبلغ عدد المدرسين فيها ٣٠٠ معلم. و رئيس المدرسين (شيخ الازهر) فى هذه الايام هو صاحب الفضيلة الاستاذ الشيخ حصونه و مرتبه الشهرى ١٨٠٠ ربية.

و هناك محل معد لاقامة التلاميذ الداخليين ـ و فيه غرفتان خاصتان بالطلبة الهنود يسكن فى إحداها شيخ الرواق فى هذه الأيام و فى الأخرى يسكن التلاميذ الهنود و عددهم ثلاثة.

إن المصريين تقدموا فى حقل الثقافة و التعليم تقدما عظيما كما أنهم وصلوا إلى أعلى درجات من الرقى و النهضة فى مختلف نواحى الحياة الأخرى ـ و قد وصلت الصحافة عندهم إلى ذروة الكمال فان أكثر جرائدهم و مجلاتهم ذائعة الانتشار واسعة النفوذ لما أن الجمهور يقبلون عليها إقبالا كبيرا.

المصريون كلهم يطالعون الجرائد ببالغ اهتمام صباحا و مساء سواء أكانوا من طبقة الأثرياء أو من طبقة الفقراء فقد أصبحت الصحف لديهم ضرورة من ضرورات الحياة التى لاتتجزأمنها . فما من دكان من دكاكينهم إلاوفيه جريدة .

كل أسرة ثرية تشتمل على خمسة أفراد تشترى خمس صحف. و الغرض الذى تنشده الأسرة منه هو التعاون مع أصحاب الجرائد .

الجرائد التى تصدر من القاهرة لحسب عددها ٥٠ جريدة و سأذكر منها فيما يلى التى قرأتها و اجتمعت بمديريها بالايجاز :

المؤيد :

جريدة يومية عربية تصدر تحت إشراف الأستاذ الشيخ على يوسف وهى أحسن الجرائد العربية كلها ـ تبحث مختلف النواحى الاقتصادية التى تعلق بالمصريين و تبحث حول المشاكل التى تنجم كل يوم . و يكتب مقالاتها الرئيسية الأستاذ على يوسف و يقوم بتعريب المقالات الفرنسية و الانكليزية الأستاذ سعود آفندى و الأستاذ حافظ آفندى و هو نقطة اتصال و همزة وصل بين المصريين و المسلمين الهنود إذهو يكتب مقالات عن الحفلات الدينية يقيمها علماء الهند و مسلموها فى الهند من وقت لآخر .

إن سماحة الاستاذ السيد على يوسف الذى يتولى اشراف الجريدة و رياسة تحريرها كان يحوز على مؤهلات إجراء الجريدة منذ سنه الباكرة و لكنه اتفق أن سافر إلى بلاد سوريا و استنبول و فرنسا و انجلترا فزادت تجاربه التى حصل عليها اثناء السفرذهنه تنورا و تفكيرا حول المسائل الشعبية، و هو لايعرف لغة من اللغات الأوربية و لوكان مجدا لاحدى

هذه اللغات لكان شخصا وحيدا فى العالم الشرق قد فاق رؤساء تحرير لصحف الاوربية .

إنه صاحب أسلوب فريد و مقالاته خيرمظهر لعواطفه الوطنية ، و لايخشى فى قول الحق و لوكان مرا . وهو يعرب عما فى ضميره و لوكان ضد الحكومة و ينقد الأمراء و السلطان المعظم العثمانى مخاطرا نفسه و لذلك اضطر السلطان العثمانى إلى منع دخول جريدته فى بلاد تركيا ، و لكنه ألغى أوامره الصادرة عن منع دخولها فيما بعد لمارأى من حسن نواياه ، و أعطاه وساما على حسن خدمته للوطن . و تطبع الجريدة ثمانية آلاف نسخة يوميا . و إشتراكها السنوى ٣٠ ربية .

اللواء :

جريدة يومية عربية أجراها السيد مصطفى بك فى يناير سنة ١٩٠٠ وهو الذى يتولى رياسة تحريرها . و يتقن اللغة الفرنسية فقد ألقى فى و ائنا و برلن و باريس كلمات رنانة لحماية حقوق المصريين . و اشتراكها السنوى ٣٠ ربية .

المقطم :

جريدة عربية يومية أجراها الأستاذ يعقوب آفندى و الأستاذ الدكتور صروف . وهما من دمشق و أصلهما من النصارى . و لغتهما البلادية العربية و تعلما اللغة الانجليزية و الفرنسية فى كلية بيروت و تبرعا فى فن الصحافة . و هذه الجريدة لم تنل استحسان الجمهور و تقديرهم لأن سياستها غير مرضية عند المصريين . و اشتراكها السنوى ٢٢ ربية و نصف ربية . و من المجلات الأدبية المعروفة الاخرى : المنار الهلال ، المقتطف .

و توجد فى مصر جماعة من الاشرار لها جريدة خاصة و رئيس تحريرها أحمد فواد وهو شاب صغير السن قدوقع فى فخهم لسوء حظه و لعدم نضج عقله و ولوه رياسة تحرير جريدتهم ليقدموه إلى المحاكمة عند الحاجة . و أهداف هذه الجريدة الدعاية الكاذبة الجوفاء عن الحكومة و إثارة الفتن و العمل على إقامة الاضطرابات ـ

الخدمة العسكرية :

الخدمة العسكرية ، واجب على كل وطنى قادر عليها اذا بلغت سنه العشرين ميلادية التى هى سن التجنيد ، و على كل أن يقضى أربع سنين فى الجيش البرى أو البحرى ثم يصح حرا يجوز تجنيده باى حال من الاحوال و لايجوز أن يدعى أحد للقرعة العسكرية بعد بلوغه السابعة و العشرين ـ

و يعفى منها موظفو الحكومة كما يعفى أولاد الضباط و العمد و المشائخ بشروط مخصوصة ورجال الدين كالعلماء و الفقهاء و القسس و الطلبة المنقطعون لطلب العلوم الدينية و طلبة المدارس العالية و الذين يدفعون البدل العسكرى ، و قدره ثلاثمائة ربية . كذلك يعفى من التجنيد من به عاهة تمنعه من الخدمة العسكرية .

و كثير من الشباب يحاولون الخلاص من الخدمة العسكرية ، و لكن القانون قد شدد العقاب على من يعمد إلى مثل هذه الطريقة التى تدل على منتهى الجبن ، فان من يتلف أحد أعضائه بنفسه أو أخفى نفسه يجند فى الحال و يلزم الخدمة العسكرية اكثر من أربع سنوات و يضاف إليه غرامة مالية .

خديو عباس حلمى :

يتولى زمام الحكم فى مصر الأيام الحاضرة خديو عباس حلمى ابن توفيق باشا من أسرة محمدعلى وهورجل متدين يواظب على الصلوة و الصوم ـ يحب الشعب حبا جما فيقوم بجولات فى بلاد مصرليقف على أحوال الشعب عن كثب ـ و مرتبه السنوى ١٢٥٠٠٠ ربية ـ ينفق أكثر أمواله على الفقراء و المساكين يغيث الملهوف و المضطر و حياته ساذجة يعيش عيشة بسيطة .

* * * * *

تعريب عميدالزمان الكيرانوى (بتغيير يسير)
الطالب بكلية دار العلوم بديوبند

★

تقثيد الفائت من شعر حميد بن ثور الهلالى

للأستاذ أبو محفوظ الكريم المعصومى

مازال شعر حميد بن ثور الهلالى ـ رضى‌الله‌عنه ـ مهجوراً مشتتا شمله فمنسلا نظامه ، لايتضمنه ديوان ، منذ قرون متطاولة . إلى أن قيض الله لذلك علامة بلادنا الأستا ذعبدالعزيز الميمنى ، فالتقط ماتفرق منه فى كل صوب و تبدد ، وجمع ما قدر عليه من شوارد قصيده و فرائد مقطوعاته ، فاتى به مضبوطا مقيدا بين الدفتين .

جمع شعر حميد بن ثور ، جهابذة الصدر الاول ، أمثال الأصمعى و ابن السكيت فوضع كل منهم ديوان شعره على حدة ، ثم تلاشت تلك النسخ العتيقة من ديوانه و ذهبت كلها ـ فيما يبدو ـ أدراج الرياح ، فصارت أثرا بعد عين .

كان معظم ما يوجد من عيون شعره أبياتا مبثوثة أوقطعا مشردة فى مظان شتى ، فاستخلص منها الأستاذ ماصح عزوه إلى حميد ، و تتبع لذلك أمهات المراجع المطبوعة و النوادر المخطوطة ، فنخل و غربل حسب ما ساعدته الظروف . حتى أنشأ ديوان شعره خلقا آخر و سواه عينا بعد أثر .

ظهرت طبعة دارالكتب المصرية ، منه ، فى سنة ١٩٥١م . وقد بذلت الدار بعنايتها الخاصة فى تحقيق النسخة الميمنية و ضبطها مرة اخرى و عهدت إلى الاستاذ عبدالقادر باستكمال التحقيق و التعليق ، فرد إلى الصواب ما ورد فيها محرفا ، و علق عليها شروحا ضافية و حواشي

مسهبة . ثم ذيلها الأستاذ السيد عبدالسلام محمدهرون باستدراكات و تصحيحات عديدة كلها توجد فى آخر تلك الطبعة المحققة .

إنما اطلعت على هذا الديوان بعد ترقب طويل ، فقد وقعت إلى نسخة منه فى نهاية سنة ١٩٥٩ م فعكفت عليها متطلعا إلى شوارد القوافى و متمتعا من الحواشى التابعة لها ، ولا بدان أقدم الى العلامة الميمنى و زميليه المحققين ثم إلى الدار من واجب الشكر و مزيد الحمد أحسن ما يستطيعه مغرم بالادب الغض و لايزال العالم العربى يشيد بصنيعهم السابغ .

كنت وقفت على بعض المصادر المخطوطة التى استمد منها الأستاذ الميمنى و من بينها مخطوطة وحيدة من كتاب التعليقات و النوادر للهجرى بالدار ، انتشل منها الأستاذ قطعا فذة لحميد ؛ وقفت على نسخة مصورة منها ، فاستدللت بها على تصحيفات تطرقت إلى النقل ؛ و عندنا فى خزانة المجمع الآسياوى بكلكتا ، جزء آخر من نفس هذا المخطوط لم يعثر عليه الأستاذ ، وردت فيه نبذ من شعر حميد لم تحط بها نسخة الدار ، فرأيت إثباتها فيمايلى إذ كان حقها أن تنظم مع أخواتها فى سلك ، و مماوقفت عليه نسخة من كتاب الاسعاف للخضر الموصلى ، فى خزانة بانكى فور ، التقط الأستاذ من تلك النسخة بعينها أبياتا و قطعا مع ذلك فاته بعضها ؛

أما المراجع المطبوعة فعثرت فى بعضها على أبيات صحت لحميد و ثبتت أغفلها الأستاذ ثم لم ينتبه لها أحد من زميليه الفاضلين فى هذا المضمار .

فرأيت أن أجمع هنا ما فاتهم مماورد فى تلك المصادر المتقدمة و أن أضم اليه ما صح لحميد فى بعض الكتب المطبوعة حديثا . و كذلك نبهت على سقطات يسيرة فى نص الديوان و فى تعليقاته ، فلتراجع الصفحات التالية من ديوان حميد :

ص ٤ ـ قوله : وقال الهجرى، و أنشدنى العمرى لحميد الجمال الهلالى ، يمدح عمر بن ليث :

أثنوا بنى على الذى أهدى لكم جزرا ولم يرجعكم بديون

الخمسة الأبيات ، و أراه متأخرا عن حميدنا اه و يرى العاجز خلاف ما ذهب إليه الأستاذ الميمنى ، على أن له عذراً واسعاً فى ما ظن من المغايرة بين الحميدين ، لانه لم يطلع من كتاب الهجرى على غير النسخة المحفوظة منه فى دارالكتب ؛

و قبل الخوض فى هذا الخلاف أتلو عليكم ما أنشد له الهجرى فى الجزء المحفوظ من كتابه فى خزانة المجمع الآسياوى ، فهاكم النتف برمتها كما وردت فى هذا المخطوط :

(١) و أنشدنى ، لحميدبن ثور الأثبجى :

وقائلة ان قد تبدلت بعدنا و غالتك عنا يا حميد الغوائل

فأرسلت أن والله ما بعت وصلكم بوصل ولا راقت لعينى البدائل

تجم علالات الدموع بذكركم كما جم بالمتح الثماد الضواهل

و لكن عدتنى عنك أشياء سمحت علينا الهوى و استشرفتنا القبائل

(مخطوط كتاب التعليقات و النوادر الورقة ال ٩٧ ظ)

وردت فى ديوانه (ص ١١٧) ثلاثة أبيات على رويها ، نسبها بعضهم إلى حميد الأرقط ، أما هذه القطعة فلاشك أنها لحميدبن ثور ؛

(٢) للهلالى حميد الجمال، وهو أحد بنى الأثبج بن نهيك ، قال : أنشدنى هذى عتمى أيضا :

عفا السفح من سلمى فعمى[1] فغرب فبرق جناح كلما لحن تطرب
خرائد بيض كالدمى قطف الخطا سليمى و هند و الرباب و زينب
و سعدى التى قد أقصدتك ببينها فقلبك من وجد بها يتحوب
عقيلة أتراب و عون، كأنها برمان فى راد الغزالة ربرب
ألاهل لدهر قد تسلف مطلب وهل لصدوع من نوى الحى مشعب
جرى بانصداع البين ظبى فراعنى و مر غراب خفق البين ينعب
و فى الحق منجاة و فى اليأس راحة و فى الأرض عن دار المذلة مذهب
جفانى الغوانى إن رأين مفارقى علاهن صبغ واضح اللون أشهب

(المخطوط: الورقة اا ١٠١ ظ) و فى ديوانه (ص ٤٩):

من أى صروف الدهر أصبحت تعجب

الخمسة الأبيات، اظنها من تلك القطعة؛

(٣) و أنشدنى لحميد الجمال بن ثور الهلالى، قال: أنشدنى ابن ضرغام السلمى من بنى جعفر بن كلاب.

قومى بنوعامر، قوم اشير بهم فالأصل مجتمع و الفرع منشور
و الجد أغلب أعيى الحاسدون له حولا و ليس لخلق الله تغيير
و نحن ناس بارض لاحصون بها إلا الأسنة و الجرد المغاوير
و نكل الناس عنا فى منازلهم ضرب الرقاب التى فيها العصافير
ود الملوك بأشراف بجدعة و إن أعينهم ممسوحة عور
أن اباهم أبونا غير مؤتشب إذا نسبنا و أن الجد منصور

(المخطوط: الورقة اا ١٥٤ ب)؛ الثالث منها فى ديوانه (ص ٨٣) على هذا الوجه:

---
١ - كذا فى الاصل

اذ لا حجاز لنا إلا مقومة زرق الأسنة و الجرد المحاضير

و الرابع منها وردفيه باختلاف يسير هكذا :

قد نكل الناس عنا فى مواطننا ضرب الرؤس التى فيها العصافير

و كلها ثمانية أبيات جمعها الأستاذ . أضف إليها الأربعة الباقية عن الهجرى .

يتبين مما صدر به الهجرى تلك النتف التى سقتها إليكم ، أنه لا يغاير بين حميد بن ثور و حميد الجمال ، و كلاهما منسوب عنده تارة بالأثبجى و تارة بالهلالى ؛ و هذه النسبة إلى بنى الأثبج لم أطلع عليها عند غيره ممن ترجموا لحميد أو أنشدوا له ، والهجرى بنفسه يدلى فى ذلك بفضل المقال قائلا ما نصه :

« حدثنى شيخ من بنى هلال ، و سألته عن نسب حميد بن ثور ، وكان حدثنى بعض من يعرف نسبهم ، أنه أثبجى من بل أثبج ؛ فقال : لا ، هو حميد بن ثور بن عبدالله بن عامر بن أبى ربيعة بن نهيك بن هلال بن عامر ؛ قال ، و الأثبج بن عامر ؛ فجد حميد ، عبدالله و الأثبج ، ابنا عامر هذا المذكور أولا ؛ و أحسب الذى حدثنى ، لما رأى دعوتهم واحدة ، بنو عبدالله ، و بنو الأثبج بن عبدالله[1] ، نسبه إلى ذلك . و كذاروى ابو محمد التوزى عن ابى عمر و بن العلاء ، و نسبه كما كتبنا قبل ، ولم يذكر الأثبج فى نسبه » (نسخة دارالكتب ـ الفتوغرافية : ص ٥)

هذه العبارة لم يكترث لها الأستاذ الميمنى ، كما أنه مرغير حافل بما ورد على هامش نسخة الدار ، فى ختام شعر حميد ، أعنى هذا النص ـ « آخر

١ ـ كذا و لعل الصواب و بنو الأثبج بن عامر

فوائد شعر حميد الجمال » ـ (نسخة الدار ـ الفتوغرافية : ص ١٧٦) فان هذه الفقرة أيضا تنبئ أن حميد الجمال ليس غير حميد بن ثور، كما يتوضح جليا عن النصوص المتقدمة. فلا غرو إن قلت ان الحميدين واحد غير اثنين وأن لامغايرة بينهما أصلا، حتى يقال أن هذا متأخر عن ذاك، ومن هناصحت لحميد الأبيات الخمسة التى أهملها الأستاذ فأسوقها إليكم عن الهجرى

قال: وأنشدنى العمرى لحميد الجمال الهلالى، يمدح عمربن ليث، أحد بنى جحش بن كعب، بن عميرة بن خفاف، و الاضافة إلى عميرة هذا عمرى:

أثنوا بنى على الذى أهدى لكم جزرا ولم يرجعكم بديون
أثنوا بنى على الذى أعطاكم يوم القرى برمة العرجون
حمراء مشرفة السنام كأنها جمل يقاد بهودج مظعون
ما كان يعطى مثلها فى مثلها إلاكريم الخيم أو مجنون
جادت بها يوم القرى يمينه كلتا يدى عمر الغداة يمين

(نسخة الدار ـ الفتوغرافية : ص ٢٤ ـ ٤٢٥)

و جاء فى موضع من نوادر المخطوطات التى نشرها الأستاذ عبدالسلام محمد هرون : حميد الجمالات بن ثور (ص٣١٤) كما تراه فى فهرس الأعلام للمجلد الثانى منها (ص٤٥١) ولم أحظ بالعثور على هذا الجزء منها فلا أعرف جلية الامر و لكن اظن أن حميد الجمالات هذا لايختلف عن حميد الجمال.

و اختلفوا ـ منذ قديم ـ فى نسب حميد، و الذى ساقه الاستاذ الميمنى فى ترجمته، يوافق ما أورده الهجرى عن أبى عمروبن العلاء. وجاء فى الاصابة انه: حميد بن ثور بن حزن بن عمرو بن عامر الخ و كذا فى

نسخة كتاب الاسعاف عن أحمد بن أبي خيثمة (الاسعاف ـ مخطوط بانكي فور : ج ٢ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٩) و خلط ابن حزم بينه و بين حميد الارقط ، فذكر في عداد بني هلال ـ « حميد بن ثور الأرقط الشاعر » ـ ولعله من زيادات بعض النساخ (انظر جمهرة أنساب العرب : ص ٢٦٢) ولم أجد في الجمهرة له ولا في غيرها من المراجع القريبة ذكراً لبني الأثبج بن عامر بن أبي ربيعة ،

و الآن نبدأ بالتنبيه على هنوات طفيفة وقعت في ما انتشله الأستاذ الميمني و نقله من كتاب الهجري ـ نسخة الدار ـ فنقول :

ص ٩٠ ـ قوله : صوابه أظل بأطلال المليحة ـ البيت ؛ : « أضر باطلال المليحة » كما ورد في النسخة الأصلية (ص١٧٤)

ص ٩١ ـ قوله : يأمن القوم فادره ـ الصواب : « يامن الدهر » ـ كما في الأصل (ص ١٧٤)

ص ٩٢ ـ قوله : من يعاشره ـ البيت الراجح : « من تعاشره » كما في الأصل (١٧٥)

ص ٩٢ ـ قوله : الشر اشرو المخمة : المحبة ... اه كذا وردت المخمة بالخاء المعجمة في النقل مع أن في الأصل المحمة باهمال الحاء وهي الأشبه بالصواب و ما للمخمة و للمحبة ؟ و فسر مصحح الدارهذا البيت :

و زايل عند الموت ماكان يحتوي كأن لم يكن تلقى عليه شراشره

فزعم أن الشراشر هنا غير المحبة حتى قال ما لفظه : و الشراشر لعلها هنا الأثقال ، فهو يقول يفارق الفتى عند الموت ما يحتويه ، فيصبح كأن لم تكن أثقاله تلقى عليه ، ولعل الرواية : ماكان يجتوي بالجيم

أى ما كان يكره اه (انظر الحاشية رقم ١١) و الصواب مانص عليه الهجرى، إن الشراشر هنا المحبة لاغير ، و العجب أنه مع ذلك يجتهد فى حمل الشراشر على غير معنى المحبة ثم يتخطى إلى أغرب من هذا فيقول - ولعل الرواية : ما كان يحتوى بالجيم أى ما كان يكره اه وأراه نكب سواء الطريق فى الموضعين فان البيت واضح غير معقد و معناه على الظاهر أن الفتى يفارق عندالموت ما حازه بكده ، فيصير إذاجاء أجله كان لم يستهلك حرصاً عليه و متصديا لجمعه ، فالضمير الأول راجع إلى ما الموصولة و الثانى عائد إلى الفتى ، و جاء إلقاء الشراشر بالبناء للمفعول فى كلامهم كما وردهنا ، فقال الكميت :

و تلقى عليه عند كل عظيمة شراشر من حيى نزار و ألبب

و قال ذوالرمة :

و كائن ترى من رشده فى كريهة و من غيه تلقى عليه شراشره

(انظر صحاح الجوهرى ج ١ ص ٣٣٩ و الأساس للزمخشرى)

ص ٩٢ ـ قوله : أقول و قد حال الأجارع ـ البيت . نقله الاستاذ عن نوادر الهجرى (ص ٨٧) و تطلبته فلم أجده فيها .

ص ١١٨ ـ قوله : مخارف نخل ـ البيت . و الذى فى الأصل ـ « مخاريف نخل » ـ (ص ١٧٥) و المحافظة على ماورد فى الأصل أولى بامانة النقل .

ص ١١٨ ـ قوله : ما لست خافيا ـ البيت . صوابه : « ما ليس خافيا » كما فى الأصل (ص ١٧٦) فلا نحتاج إلى قول المصحح ـ « لعل الرواية ماكنت خافيا ـ (انظر الحاشية رقم ٣)

ص ١١٩ ـ قوله : و ابتسار الرأى ، غير التروية فيه إلا أقول : ورد فى الأصل ـ « و ابتشاك الرأى » ـ باعجام الشين و الكاف غير مجلسة ، تحكى اللام ؛ فاخطأ الاستاذ إذ أهمل المعجمة فى النقل ثم تفاقم الأمر حيث اعتبر الكاف لاما ، و جاء مصحح الدار فاختار أنه ـ « ابتسار » ـ بالراء ، و كان كل ذلك رجما بالغيب . أما قول المصحح فى تعليقته : يقال رأى مبتسر اى لم ينضج بعد اه . فلم أجد فى المعاجم ما يشهد له ، كما لا يساعده ما ورد فى الأصل المخطوط . و لكن البشك و الابتشاك : سوء العمل و الخلط فى كل شئ كما فسره أصحاب المعاجم و من هنا يكون « ابتشاك الرأى » ـ بالشين المعجمة ثم الكاف ـ أقرب إلى الصواب ، مع موافقته للنسخة الأصلية .

و هذه هى الأبيات الفائتة التى وجدتها عند غير الهجرى ، أسوقها فيما يلى بالاحالة على صفحات الديوان تيسيراً لمن أراد المراجعة :

ص ٧ ـ قوله : ألاهيما مما لقيت ـ البيت . نقله الأستاذ بالهامش (رقم ١) عن الشنقيطى و ذكر أنه رآه ايضا فى نسخة كتاب التصحيف الى أن قال : فلا أدرى هل هو أول هذه القصيدة ؟ أقول علق الزبيدى على هذا البيت قائلا ما نصه ـ وجدت فى هامش الصحاح ما نصه ، لم أجده فى شعره ـ (تاج العروس ج ٢ ص ٢٤٩) و زد إليه أن الشيخ ابن برى نسبه إلى حميد الأرقط (انظر اللسان ج ٢٠ ص ٢٥٣) و هذه الميمية قرأتها بطولها فى نسخة كتاب الاسعاف للخضر الموصلى فى مائة بيت و عشرة و كنت اقتضبت الخمسة الأول من طليعتها قبل أعوام . أزيد منها الثلاثة المتتالية بعد البيت الثانى :

شهدت و أسمعت الفراق و أشخصت   بنا الدار بعد الألف حولا مجرما

ولو نطق الربعان قبلى لبينا   لصاحب هند و امرئ القيس منسما

هما سئلا فوق السؤال و أفضلا على كل باك عولة و تكرما

(كتاب الاسعاف . نسخة بانكى فور (ص ٣٢٣ ج ٢ برقم ٢٠١ - و أخرى برقم ١٩٨)

ص ١٢ - أورد الأستاذ البيت الـ ٢٣ على هذا الوجه :

رعى القسور الجونى من حول اشمس و من بطن سقمان الدعاع المديما

(انظر الهامش رقم ٢٣) و لكنه أغفل - و تبعه فى ذلك مصحح الدار - أن البيت يروى على غير ذاك الوجه هكذا :

و من بطن سقمان الدعادع سديما

قال ابن منظور : و هذه الكلمة وجدتها فى غير نسخة من التهذيب : الدعادع ، على هذه الصورة بدالين (اللسان ج ٩ ص ٤٣٩ و انظر التاج - ٣٢٨/٥) و سديم ، فحل ؛

ص ٢٠ - قوله : تكاليف الا ان تعيل و تعسما - البيت الـ ٦١ : و قال معلقا عليه تعسم ، تيبس اه قلت الأوفق أن يقال : تعسم ، تجتهد فى الأمر و تعمل نفسها فيه . على أن الرواية فى اللسان - « أن تعيل و تسأما » -

ص ٢٨ - قوله : نزيعان من جرم بن ربان - البيت الـ ١٠٥ ؛ أقول قرأته للطرماح فى ديوانه طبعة الأستاذ كرنكو (ص ١٦١ رقم ٤٤ نشرة تذكار غب)

ص ٣١ - قوله : لقد ذاق منا عامر - البيت فى الزيادات . وجدته عند ياقوت ثالث ثلاثة للأخطل (معجمه ج ٤ ص ٧٨١) و فى بعض نسخ الصحاح لحميد بن ثور (انظر ج ٢ ص ١٤٩) و نسبها الزبيدى إلى

عمرو بن عبدالجن التنوخى جاهلى قديم (التاج - ٥/٥٠٠ و انظر اللسان ج ١٢ ص ٦) و صححها له العينى (الشواهد الكبرى ج ١ ص ٥٠٠)

وزد إلى قسم الزيادات (ص ٣١ - ٣٢) ما ياتى عن معانى القتبى :

فقلت لأصحابى تراجع للصبا فؤادى و عاد اليوم عودة أعصما

قال : الوعل ينفر فى اول مايرى ، فيشتد نفره ثم يعود فيسكن اه (معانى القتبى ص ٧٣١ ج ٢)

ص ٤٧ - انظر المقصورة تحت (د) وزد إليها الثلاثة الآتية :

فلا أسأل اليوم عن ظاعن ولا ما يقول غراب النوى

يقول : تركت اليوم طلب الباطل و الجهل و تركت التطير ؛

كأنى أبارى قطا صاحبى إذا هو صوت ثم ابتدا

هوى تخال به جنة يقطع فيه قطاك الحشا

قطا صاحبى ، يعنى مزاحم بن الحارث العقيلى ، يقول كأنى أباريه فى النعت للقطا ... و هوى : يقول أوردها هوى ، وهو الطيران الشديد ... و الحشا : الربو من شدة الطيران و العدو (انظر معانى القتبى ج ١ ص ٣٠٧/٦)

ص ٤٩ - راجع البائية تحت (ه) ، كلها خمسة أبيات انتقها الأستاذ عن كتاب الاسعاف و الأزمنة للمرزوقى ، زد إليها البيت التالى عن المرزوقى أيضا :

تعللت ريعان الشباب الذى مضى بخمسة أهلين الزمان المذبذب

قال : الزمان بدل من الشباب ، و جعله مذبذبا استقصارا لوقته ، و قال ايضا :

فاما ترينى اليوم أمسكت بعدما ترديته برد الشباب المحبر

(الأزمنة و الأمكنة ـ ج ٢ ص ٣٠٨) و لعل هذا البيت : فاما ترينى الخ أيضا لحميد ؛ ص ٥٠ ـ قوله : ألشت عليه البيت ال ٥ ؛ علق عليه المصحح ناقلا عن اللسان : هذا البيت استشهد الجوهرى بعجزه و تممه ابن برى و نسبه إلى النمر بن تولب اه (رقم ٥) قلت تقدمه بذلك ابن دريد قبل قرون و علق عليه الدكتور كرنكو فى هامش الجمهرة فقال : و أظنه من شعر حميد بن ثور من قصيدة طويلة اه (انظر الجمهرة لابن دريد ـ ج ٢ ص ٦٣)

ص ٥٤ ـ قوله : و صفن لها مزنا ـ البيت ال ٢٤ ؛ أقول يتلوه البيت :

توطن توطين الرهان و قلصت   بهن سرنداة الغدو سروب

السرنداة : الجريئة ... (معانى القتبى ــ ج ١ ص ٣٠٨)

ص ٥٧ ـ قوله : فلما غدت ـ البيت ال ٣٥. يتلوه البيتان فى رواية القتبى :

رأت مستخيرا فاشرأبت لشخصه   بمحنية يبدو لها ويغيب

المستخير : القانص ، و ذلك أنه ياخذ ولدها فاذا خار ، أصغت و دنت منه فرماها ، و يقال أنه يخور لها مثل خوار و لدها لينظر أهى مغزل أم لا ، فان كانت مغزلا دنت منه ، فيرميها ؛ يبدو لها : أى يظهر تارة و يستتر تارة يختلها ؛

جرت يوم جئنا عوهج لاشحاصة   نوار ولا ريا الغزال لحيب

الشحاصة : التى ليس لهالبن ، و شحص المال : مالالبن له ؛ و لحيب : يقول ليست بكثيرة اللبن فيذهب لحم متنها ؛ و يروى لجيب (بالجيم) وهى القليلة اللبن (معانى القتبى ـ ج ٢ ص ٧٠٣)

ص ٥٨ — قوله : إلى مثل درج العاج ـ البيت ال٣٩ . تقدمه فى رواية القتبى مايلى :

تجود بمدريين قد غاض منهما   شديد سواد المقلتين نجيب

مدريين : خلفين دقيقين ، جعلهما محددين ؛ غاض : نقص منها ؛ شديد سواد المقلتين : يعنى غزالها ؛ نجيب : عتيق ؛ يريد ، أن ولدها كلما رضعها ، نقص من لبنها (معانى القتبى ـ ج ٢ ص ٧٠٢) ؛ و النبذة : « تجود بمدريين » أوردها ابن فارس فى مقائيسه (انظر ج ٢ ص ٢٧٢ و الحاشية رقم ٦)

وزد إلى هذه البائية ما أنشدله الطبرى فى تفسيره (ج ١ ص ٣٦ طبعة الميرية) :

إذا كانت الخمسون امك لم يكن   لدائك إلا أن تموت طبيب

وعزاه الجاحظ الى التيمى (كذا) و روايته ـ السبعون سنك لم يكن ـ (البيان و التبيين ج ٣ ص ١٧٤ طبعة السندوبى) و هو الحجاج بن يوسف التيمى عن ابن قتيبة (حاشية السندوبى) ؛

ص ٦٣ ـ انظر الجيمية تحت (ى) وزد إليها الآتى :

من كل قرواء تخوص جريها   اذا عدون القهمزى غير شنج

أى غير بطئ ؛ أنشده ابن الاعرابى لرجل من بنى عقيل (اللسان) وقال الصاغانى : هو لحميد بن ثور لاغير اه (تاج العروس ـ ج ٣ ص ٧٢)

ص ٦٤ ـ قوله :

حتى إذا ما حاجب الشمس دمج   تذكر البيض بكمول فلج

أخاف أن هذا البيت من أرجوزة أخرى غير تلك الجيميةالتى اولها :

علق من سلمى علوقا كاللجج

وحقه أن يضاف إلى الأشطار الثلاثة التى فاتت الأستاذ الميمنى، انشدها ابن برى لحميد بن ثور فهاكموها :

لقد تسربت إذا الهم ولج واجتمع الهم هموما و اعتلج
جنادف المرفق مبنى الثبج

(اللسان - ج ١٩ ص ١٠٠، والأولان فى التاج - ص ١٧٦ ج ١٠)

و قوله : بكمول فلج اه فسره المصحح على ما قاله البكرى وحده، و أغفل أن أصحاب المعاجم لم يعرفوه و الذى عندهم هو - « بكملول فلج » - بتنوين الكملول و فلج من لج فى السير أو بالاضافة إلى فلج بمعنى النهر الصغير، والكملول مفازة، و يقال نبت و هو بالفارسية برغست و قد بسط الكلام فيه الجوهرى (الصحاح - ج ٢ ص و اللسان - ج ١٤ ص ١١٩ و التاج - ص ١٠٤ ج ٨) وهؤلاء ضبطوه باللامين.

ص ٦٦ - قوله : إزاء معاش - البيت ال ٣ ؛ قلت رواه الخليل - « ازاء معيش » - و ذكر أن المعيش بطرح الهاء يقوم فى الشعر مقام المعيشة اه (التاج - ص ٢٥١ج ٣، و مقائيس اللغة - ج ١ ص ٩٩، ايضاح ٤ ص ١٩٤)

ص ٦٧ - قوله : عضمرة فيها بقاء - البيت ال ٧ ؛ خرجه الأستاذ عن اللسان (عصنمر) و كتب المصحح عقيبه - وقد تطلبنا البيت فى ل (عصنمر) فلم نجده اه

أقول ورد صدره فقط فى اللسان و لكن فى غير هذه المادة. إنما اهمل الاستاذ الزاى المعجمة وهما فأوهم مصحح الدار. و الصواب : عضمزة فيها بقاء وشدة اه بالزاى المعجمة (اللسان ج ٧ ص ٢٤٧) و تممه الزبيدى فى التاج - (ج ٤ ص ٥٩)

ص ٦٧ ـ قوله : أرست عليه بالأكف السواعد (ب ٩) ؛ قال المصحح معلقا عليه : أرست أثبتت . . . و فى الأصل : ارشت بالشين المعجمة ، تصحيف اه . أقول ورد البيت فى العين (ص ١١٢ طبعة بغداد) مفسرا بمانصه ـ « السواعد ، مجارى اللبن فى الضرع » ـ و نحوه فى الجمهرة (ج ٢ ص ٢٦٢ و انظر التاج ـ ص ٤٩٦ ج ٥) فهذا التفسير لايساعد ما قاله المصحح ، ولعل الصواب ارشت بالشين المعجمة دون المهملة ؛

ص ٦٨ ـ قوله : فذاقته من تحت اللفاف ـ البيت ال ١٤ ؛ يتلوه فى معانى القتبى (ج اص ٦٠٠) هذا البيت :

فأرست له منها حيودا كأنها ملاطيس أرساها لتثبت واتد

يريد ، أثبتت حيود يدها و رجليها فى الأرض ، و ذلك أنها تشدد لئلا تميل ، و حيودها مرفقاها و ركبتاها و يداها ؛ و الملطس : معول يدق بها الصخر اه

ص ٧٧ ـ قوله : ترى العليض عليها موكدا ـ يتلوه شطر أنشده الزمخشرى فى الأساس (وفد) و المجد فى البصائر ، وهو :

كأن برجا فوقها مشيدا (التاج ـ ص ٥٣٨ ج ٢)

ص ٨٥ ـ قوله : كالطود أفرده العماء ـ البيت ال ٨ ؛ أقول روى ايضا ـ كالعرض نص عليه الصاغانى (التاج ـ ص ٤١٦ ج ٣)

وزد إلى المجموعة (ك) ما أنشدله المرزوقى :

قد لاحه عقب النهار و سيره بالفرقدين[١] كما يلاح المسعر
(الأزمنة ـ ج ٢ ص ٢٢٣)

(١) كذا ـ و لعل الصواب ـ بالفدفدين ـ

و أظن منها ما أنشده القتبى فى الشعراء شاهدا للاقواء على مذهب بعضهم فى تفسيره :

انى كبرت و أن كل كبير مما يضن به يمل و يفتر
(الشعراء ـ ص ٣٠ ـ طبعة ليدن)

ص ٨٧ ـ زد إلى المجموعة (الك) هذا البيت عن معانى القتبى :

تلافى مهمات الحمالة كلما أريحت بأيدى الجارمين الجرائر

أريحت الجرائر ، أى ردت عليكم جرائر الجارمين فأدوا إلى أهلها ، و العرب تقول : أرح عليه حقه اى أده إليه اه (ص ١٠٢٩ ج ٢)

ص ٩٦ ـ زد إلى المجموعة (زك) ما يأتى عن القتبى : ايضا :

قطعتها بيدى عوهج تعيى المطى باصرارها

و قال لم يرد باليدين دون الرجلين (معانيه ـ ٤٨٩ ج ١)

ص ٩٩ ـ قوله : بتنقص الأعراض و الوهس ـ البيت ١٠ ؛ بدون الشطر الأول ، وهو كما ورد فى التاج :

إن امرأين من العشيرة أولعا

بتنقص الأعراض و الوهس (ص ٢٧٠ ج ٤)

وزد إلى المجموعة (حك) الأبيات الفذة :

و بعينها رشأ تراقبه متكفت الأحشاء كالسلس

أى لطيف الأحشاء خميصها ، و السلس : السهل اللين المنقاد (التاج ـ ١٦٧ ج ٤)

كنعائم الصحراء فى داوية يمحصنها كتواهق النمس

يروى : النمس بالكسر ، يقال إنه ارأد هذه الدواب[1] ، و رواه أبو سعيد
نمس بالضم و فسرها بالقطا فيما ذكر ابن فارس و الصاغاني (التاج - ٢٦٤ ج ٤)
النبذة - كتواهق النمس - عند ابن فارس فى مقائيسه (ج ٥ ص ٤٨١)

ن وحش وجرة أو ظباء خلائل ضمرت على الأوراق و الخلس

أنشده البكرى فى رسم خلائل بضم أوله و بالياء المهموزة على وزن
مائل ، بلد اه (معجم ما استعجم - ص ٥٠٧ طبعة السقا)

ص ١٠٠ - زد إلى البيتين (طك) ما أنشد له التبريزى :

قر بعينى أن أرى من مكانه سهيلا كعين الأخزر المتشاوس

(شرح الحماسة - ص ٥٨ - طبعة فريتغ ، ايضا ص ١٢٧ ج ١ طبعة
محى الدين عبدالحميد)

ص ١٠١ - انظر المجموعة تحت (ل) كلها خمسة أبيات فقط ، زد إليها
عشرة كاملة : قال يصف قوسا :

نبعة ما انتهى حتى تخيرها خيطان نبع ولاقى دونها عكصا

العكص : محركة ، العسر وسوء الخلق فهوعكص ، شكس الخلق سيئه
هو مجاز قاله الفرا ، (التاج ص ٤٠٩ - ج ٤)

ان فى عجسها عجلى ورنتها على ثماد بحسى ماؤها قلصا

قلص الماء : ارتفع فى البئر و كثر . . . . (التاج - ص ٤٢٦ ج ٤)

و قال يصف أتانا :

قد أسرت لقاحا وهى تمنحه من الدوابر لاتولينه رخصا

(التاج - ٣٩٧ ج ٤)

يجها قاربا يهوى على قذف شم السنابك لا كزا و لاقفصا

---

(١) النمس : دويبة عريضة كانها قطعة قديد ، تكون بارض مصر ، تقتل الثعبان (انظر اللسان ج
ص ١٢٩ الى ص ١٣٠)

فرس قفص ، ككتف ، متقبض لا يخرج ما عنده كله من العدو ، وقدقفص قفصا (التاج - ص ٤٢٦ ج ٤)

و قال يصف بقرة :

وهى تأيا بسرعوفين قد تخذت من الكعانب فى نصليهما عقصا

عقصة القرن ، بالضم ، عقدته ، و تأيا ، تعهد ، و السرعوفان : القرنان ، و الكعانب العقد (التاج - ص ٤٠٨ ج ٤)

كأنها لمع برق فى ذرى قزع يخفى علينا و يبدو تارة عرصا

قال الفراء : العرص ، محركة ، و كذا الأرن : النشاط (التاج - ص ٤٠٦ ج ٤)

وقال :

يرمى بكلاكله إعجاز حافلة قد تخذ النهس فى أكفالها برصا

البرص ، الذى قد ابيض من الدابة من أثر العض على التشبيه (التاج - ص ٣٢٣ ج ٤)

ليطعن السائق المفرى و تاليه إذا تقرب منه طعنة قعصا

القعص ، الموت الوحى و يحرك (التاج -ص ٤٢٤ ج ٤)

و قال :

قومى إليها فانى قد طمعت لكم إن استقى إليها ريمة شحصا

الشحص و يحرك (عن الأصمعى و استشهد بقول حميد بن ثور هذا) التاج - (ص ٤٠٠ ج ٤)

شاة أواردها ، ليث يقاتلها رام رماها بوبل النبل أو شخصا

شخص السهم : ارتفع عن الهدف ، وكنى بالشاة عن المرأة (التاج - ص ٤٠١ ج ٤)

ص ١٠٤ - قوله : إذا احتل حضنى بلدة - البيت ال ١٠ ، قلت احتل باهمال الحاء خطأ ، صوابه : اختل بالخاء المعجمة ، قال القتبى : هذا مثل أى كما يختل الرمح حضنى الانسان اى ينفذهما (المعانى الكبير - ج ١ ص ١٩٦)

ص ١٠٥ - قوله : تلوم و لوكان ابنها فرحت به - البيت ال ١٣ ، أقول رواية القتبى - قنعت به - و هذا البيت علق عليه المصحح فاغرب حيث قال : يقول ، لوكان الذى ناله الذئب ابنها فرحت به لشدة بخلها و حرصها على البهم اه (انظر الحاشية) و الصواب الظاهر أنه يريد ، لوكان الذئب ابنها فرحت به لمايسرق من أغنام الناس و يأتيها به اه و انظر معانى القتبى - (ج ١ ص ١٩٥)

ص ١١١ - الثلاثة تحت (هل) ، زد إليها بيتا فذا عن القتبى :

بمنزلة لايصدق الصوب عندها من النبل إلا الجيد المتلقف

الذى يتلقف من جودته ؛ و ضرب النبل مثلا للكلام ، اى لايجوز فيها إلا كلام رجل نحرير و الصوب ، القصد (المعانى الكبير - ج ٢ ص ٨١٧)

ص ١١٦ - قوله : و أماليلها فذميل - البيت ال ٢ ؛ قال ابن دريد ، و يروى ، و أما ليلها فهى تنعب (الجمهرة - ج ١ ص ١٩٥) فيكون على هذه الرواية من البائية التى جمع الأستاذ شذورها عن كتاب الأزمنة و نسخة الاسعاف (د . ص ٤٩)

ص ١١٧ - قوله : أتانا ولم يعد له سحبان و ائل - الثلاثة الأبيات . قال عنها الأستاذ عبدالسلام محمد هرون ، فى تذئيله ، نقلا عن اللسان -

الصواب ، نسبة هذه الابيات إلى حميد الأرقط الخ (انظر ص ١٧٣ رقم ١٣) أقول ، نسبها إلى الأرقط ابن عبدربه (العقد الفريد - ج ٧ ص ٢٠٩ ، ايضاج ٨ ص ١٥) وكذلك المرزبانى ، ولكن الصاغانى يقول : ليست القطعة فى ديوانه اه (التاج - ص ٢٣١ ج ٧)

ص ١٣٣ - قوله : أناسيف العشيرة - البيت الفذ عن الأساس ، قلت نسبه ياقوت فى حاشية الصحاح إلى حميد بن بحدل ، فى ماحكى عنه صاحب الخزانة ، وروى « حميدا » فى البيت مصغرا ومكبرا ، وأنشد الجوهرى ، بدله « جميعا » (انظر خزانة الأدب ج ٢ ص ٣٩٠)

ص ١٧٣ - قوله : يعض منها الظلف الدئيا - البيت رقم ١٤ ، أورده الأستاذ عبدالسلام محمد هرون فى القسم المستدرك ، تبعا لما ورد فى اللسان (خرص) ولعله عن الجوهرى (الصحاح ج ١ ص ٥٠٥) ، والصواب أنه لحميد الأرقط ، كما حققة الشيخ ابن برى فيما حكى عنه صاحب اللسان فى مادة (خرص) بعينها ، ثم أنشد للأرقط فى مادة (دأى) - اللسان (ج ٨ ص ٢٨٧ ، ايضا ج ٨ ص ٢٧٢) وله فى الجمهرة لابن دريد (ج ٢ ص ٢٠٧ ايضا ج ٣ ص ١٢٢)

وكثيرا ما نسبوا إلى حميدنا ماليس له أو أنشدوا لحميد بلاتعيين ، فيظنه القارئ أنه الهلالى الشهير ، وانما يجب الاحتراس من القطع فى مثل ذلك منْ مواضع الريبة ، وأن لانجزم امرأ إلا بعد التصفح والتحرى ، ولاسيما إذا عرفنا أن سمى صاحبنا غير واحد ، كحميد بن الأعور العقيلى وحميد بن حوراء الزبيدى ، وحميد بن طاعة الشكرى ، وابن أبى شحاذ الضبى ، وحميد الأبجى وحميد اليشكرى الذى ناقض الطرماح بن حكيم وبعضهم عاش معه

فى عصر ، و قدنبه الأستاذ الميمنى على هذا الخلط فى المقدمة (ص ٥) و أمثلة كثيرة تقدم بعضها فى هذا المقال ، و نسوق اليكم - فيمايلى - نبذاً منها لعلها لاتخلو عن طائل تحتها ، فأقول :

أنشدله صاحب العقد :

نؤكل بالادنى و ان جل ما يمضى

(العقد الفريد - ج ٦ ص ١٢٣) و الصواب أنه عجز بيت لأبى خراش الهذلى فى رثاء أخيه عروة (الشعراء للقتبى — ص ٢٥٥)

و له عند ابن فارس :

و قربن للترحال كل مدفع

(مقائيسه - ج ٢ ص ٢٨٩) و لعله صدر بيت لذى الرمة (راجع تاج العروس - ٣٢٩ ج ٥ و انظر ما قاله الأستاذ عبدالسلام محمد هرون فى حاشية مقائيس اللغة)

و قال ابن فارس : و ناقة شمير ، مشمرة سريعة فى شعر حميد اه (مقائيسه ج ٣ ص ٢١٢ و لعل الصواب : شمرية ، إذ ورد فى كلمته اللامية :

إذا راكب تهوى به شمرية - البيت (د . ص ١٢٤) و انظر اللسان (ج ٦ ص ٩٨)

و أنشدله الجوهرى :

كأن طسا بين قنزعاته

قال ابن برى ، البيت لحميد الأرقط و ليس لحميد بن ثور كما زعم اه (اللسان - ج ٧ ص ٤٢٩) و كذا أنشد له :

فا يل و استرخى به الخطب بعد ما أساف ولولا سعينا لم يؤبل

(الصحاح - ج ٢ ص ١٤٩) و الصواب انه للمجبر طفيل بن عوف الغنوى (انظر ديوانه - ص ٤٠ طبعة كرنكو، و اللسان - ج ١٢ ص ٢)

و لحميد غير منسوب فى تفسير الطبرى (ج ١٢ ص ٩٨):

وقد أتى لو تعتب العواذل بعد الأشد أربع كوامل

و أخاف ان يكون للأرقط؛

و انشد الزمخشرى و البلوى لحميد غير منسوب (الأساس - قلل - و الالفبا ج ٢ ص ٤٠٧)

فظللنا بنعمة و اتكأنا و شربنا الحلال من قلله

و الصواب أنه لجميل (انظر اللسان ج ١٤ ص ٨٣ و الاساس - و كأ -) و نسب إليه بعضهم

ما فتئت مراق أهل المصرين سقط عمان و لصوص الخفين

قال ابن برى و الصاغانى، إنه لحميد الأرقط (اللسان - ج ١٠ ص ٣٧٣ - ايضاح ١٢ ص - ٢١٨ و التاج - ج ٦ ص ٥٨)

و فيما سردته كفاية و هنا يتم ما اتفق لى تقثيده من شوارد الأبيات لحميد بن ثور الهلالى رضى الله عنه، و يستتب ما رأيت إثباته من الفوائد و التنبيهات. فقط.

زيادات

ذيلت بها مقالى السابق:

(١) القطعة المتقدمة فى مدح عمر بن ليث الجحشى، وجدت منها

لبيت الرابع بلفظ ـ « يعطى مثلها فى مثله » ـ للعنبرى ، فى كتاب سر الفصاحة لخفاجى (ص ١٥٤ طبعة الخانجى بتحقيق على فوده ، مصر سنة ١٩٣٢ م)

(٢) قال المصحح فى تحقيق لعلع ـ اوهوماء بالبادية معروف ، قال ياقوت فى معجم البلدان : « وردته » ـ (ص ٣١ رقم ٤) قلت هكذا ورد مختصرا فيظن القارئ ان الذى ورد هذا الماء هو ياقوت صاحب البلدان . و ليس الأمر كذلك . بل الصواب انه حكى ذلك عن نصر ؛ (راجع معجم البلدان ج ٤ ص ٣٥٩)

(٣) قوله : وماهى إلا فى ازار و علقة ـ البيت . نقله الأستاذ عبدالسلام (رقم ١٥ ص ١٧٣) من كتاب سيبويه (١ : ١٢٠) قلت تقدمه فى بعض نسخ الكامل للمبرد ، البيت التالى كما حققه الأستاذ وليام ريط :

تطول القصار و الطوال يطلنها فمن يرها لاينسها ماتكلما

(انظر الكامل ـ ج ١ ص ١١٥ طبعة ليبزج منه ١٨٦٤ م)

(٤) أنشد الجوهرى لصاحبنا :

كأنه عقف تولى يهرب من أكلب يعففن أكلب

وهو لحميد الأرقط فيما قاله ابن فارس ثم ابن برى (اللسان ج ١١ ص ١٦٠) و قال الصاغانى ليس الرجز لأحد الحميدين (التاج ـ ص ٢٠٣ ج ٦)

(٥) و أنشد أيضا لحميد :

فوردت قبل انبلاج الفجر و ابن ذكاء كامن فى الكفر

قال الصاغانى : هكذا أنشده الجوهرى و ليس الرجز لحميد و إنماهو لبشيربن نكث (التاج ص ٥٢٦ ج ٣)

اللغة و الحروف الهجائية و الخط

للبروفيسور همايون كبير

يتراءى انه قد التبس على اذهان العامة حقيقة اللغة و حروفها الهجائية و خطها و علاقة بعضها بالبعض الآخر. فقد يزعم الزاعمون ان لا يمكن كتابة لغة الا بخطها المختص، بينما يذهب البعض ابعد من ذلك فيزعمون ان الخط - بالاضافة الى الحروف الهجائية - من الأجزاء اللازمة للغة مما لا تستطيع الانفكاك،

و غير خاف ان كل ما له صلة باللغة إنما يحمل فى طياته تاثيرا عاطفيا. كذلك نخضع لبعض التاثيرات العاطفية - قليلة كانت او كثيرة - حينما يدور الحديث عن الخط او حروف الهجاء، بيد ان شيئا من البحث و التنقيح ليكشف عما يوجد بين اللغة و حروفها الهجائية من عظيم الاختلاف و يتجلى لنا ان كلامنهما بعيد عن الآخر كل البعد و الارتباط الملموس فى ما بينهما ليس الا وهميا. ولا غرو، فانا نشاهد عددا غير قليل من لغات العالم مالا تملك له خطا او حروفا هجائية، و الهند نفسها فيها عديد القبائل التى لها السنتها الخاصة، الا أنه لا يوجد لها خط او حروف خاصة، مع انها نالت من التقدم و الرقى حظا يتسنى لها به التعبير حتى عن العواطف الشعرية الرقيقة و المشاعر الأنيقة،

ومما يسلم به ان كل لغة درجت فى مدارج الرقى و التقدم اصبحت عامة ذات الخط و حروف الهجاء، لأن رقيها دليل الحضارة التى توفرمن العلوم و الفنون اللازمة، و تكاثر العواطف المستكنة ما تنوء اعباءها ذاكرة البشر. لكن لا يخفى على المتفحص فى التاريخ ان البشرية لم تزل تعتمد

على ذاكرتها عدة قرون ـ ولا على الحروف المنقوشة ـ لتنقل تراثها الثقافى الى اجيالها القادمة ـ اما الكتابة او استعمال النقوش فاصبحت اكبر وسيلة لاظهار الاحاسيس العاطفية و اوسع كنز للعلوم بعد مئآت من السنين بعد ان اكتشف الورق و الطباعة .

و لنتعمق الآن فى حقيقة اللغة ؛ فاذا هى من اعز ما ملكته النفس البشرية من حيث سريانها فى عروق الانسان مجرى الدم حتى ان كل تعد حيالها يعتبر تعديا حيال الشخصية الانسانية . و هناك شرذمة من الفلاسفة الذين حاولوا تفسير اللغة باصطلاحات فلسفية دقيقة ، فمن قائل انها ليست الا مجموعة اختلقها الفكر البشرى و امكن تعديلها حسب المبادئ الموضوعة من قبل ، و قد بذلت فى سبيل ابداع اللغات المصطنعة الا انها باءت بالفشل كما شهد به تاريخ الانسانية و اما العلماء الذين يردون نشأة اللغات و ازدهارها الى العواطف فهم اقرب الى الصواب . فاول مهد تتربى فيه اللغة هى الدروس التى يتلقاها الرضيع من امه ، و لعمرى ، ان الرابطة بينهما ليست ناتجة عن التفكير او التأمل . فاذا يترنح الرضيع فانى لنا ان نعتبر صلة الرضيع بامه اذ هو يترنح فى حجر امها فيمتص منها ما يمتص ناشئا عن التروى او التبصر ، بل انماهو توحد روحى عاطفى يملأ الصلة القائمة بينهما كرامة وزكاة ، و لا يفتأ . وكذلك اذ تزجره الام او تعاتبه على عمل منه لا يفتأ هذا الشعور موجودا كما لا يخلو منه صراخ الولد من الجوع او بكاءه لمكروه الم به و ليس ذلك بناشئ عن التفكير بل مرده نفس الشعور العاطفى و الاصرار على ازالة مايؤلمه ليس الا . و ذلك هو الطريق التى يتعلم بها الطفل لسانه . و من ثم اصبحت كلمة لغة الأم (Mother Tongue) مترادفة لاقرب ذريعة يستخدمها المرء للبوح بما فى خاطره ،

و يمتاز لسان الانسان بانه يقدر على التعبير عن المشاعر و الاحاسيس اكثر ما تستطيعه اصوات البهائم وهى تضفى عليها من فنون البيان و صناعاته مالا يقدر عليها العجماوات ـ

وهنا يبدأ الفكر الانسانى يلعب دوره فى سبيل تقدم اللغة و نموها. و اساسه ان الفكر يبغى ان يعمم كل ماعثر عليه اونال من الخبرة و التجربة بين اخوته ، الا لمن يخرج عن نطاق التعميم هذا على التقارب و الاختلاط و الاختلاف و التفريق ايضا ـ لعمرى ان ذلك من الآلاء التى خصص الله به الانسان دون سائر خلقه من انه يقدر على تحليل الموقف و تفكيكه فاقتباسه منه النتائج الممتعة ثم تطبيقها فى ظروف اخرى ملائمة حيثما دعت الحاجة الى ذلك. ولا شك ان معظم الفضل فى ذلك لعائد الى لسانه. فان التقدم فى اللغة يدل على مدى التقدم الذى احرزه المجتمع اوافراده ـ

و نخرج من كل هذا ان اساس اللغة ينبعث عن التاثيرات العاطفية و تقدمها ورقيها يرد الى التفسح فى الفكر و تغلب البشر العلمى على العالم، اللهم الا انها قد تتسامى فتجاوز حدود العواطف و الفكر كليهما ، حيث انها تنشىء بينهما رباطا يربطهما فترتد وسيطا و محيطا معا. وهى اذن ـ لاشك ـ اوسع نطاقا و افسح مجالا ، فان الكل فى مجموعه اوسع و اكبر من اجزائه.

فاذن يعد هذا المجموع مجموعة روحية و تكون اللغة تعد من المواهب المرزوقة للروح ومن الوسائل التى يستخدمها المرأ للتعبير عن روحيته و نشرها بين بنى نوعه.

و ان قبلنا هذا التفسير لحقيقة اللغة فهى بلا مراء من الصق الاشياء بالمرا واعسرها انفكاكا عنه ...

ما لديه من الامتعة معنوية كانت او مادية لكنه سيظل هو هو . ان افلس ثرى او اثرى مفلس فلا يتغير من نفسه شي . و كذالك مهما غير المرأمن اوضاعه او ازيائه او طرق عيشه لن يبق هو الا هو . و قد يستسيغ المرأ تبديل آراءه و نظرياته واحيانا يلجأ الى تبديل وطنه و اعتناقه جنسية جديدة، و قد يحدث انه يتجرأعلى استبدال دينه بديانة اخرى كما نشاهد بين آن و آخر بين الافراد و الجماعات لكنه يظل بنفسه من كان من قبل ويهون عليه هذه التغييرات الجسيمة، لكنه من المتعذر ان يهجر المرأ لغته او تهجره هى مابق بتشخصه، ولن يتيسر ان يستبدل ما يكنه قلبه من المام و شغف بلسانه بمثله بلغة اخرى تعلمها مهما استكمل اتقانه و مهارته فيها.

و ان القينا نظرة خاطفة على تاريخ اوروبا، تتجلى لنا الحقيقة ان لم تزل الحدود الجغرافية خلال الدهور عرضة التغير و التطور . و ظلمت الآفات و العاهات تتناوب على الاوضاع السياسية و حتى الاديان و العقائد لم تتق الفتن التى اصابت اهلها ، لكن الامتياز الناشئ عن اختلاف الالسن و الحدود القائمة على الأسس اللغوية ما فتئت باقية كما هى، و لم يتسرب اليها من التغير و التدهور ماتمكن الخطوب و الاحداث من ان تلتقيها قط . و المجهودات التى بذلت فى قمع اللغات و افنائها لم تكلل بالنجاح قط، مهما بلغت اشدها. و لوكان ميسورا لضغط من الضغوط الاقتصادية اولتدهور سياسى ان تفنى لغة لكانت اللغة الهولندية انمحت، و لم يكن يرى لها اثر منذ قرون عديدة وكفى باللغة العبرانية شاهدا على ذلك.

و خلاصة القول ان لم يزل و سوف لايزال ممتنعا ان يقطع دابر اللغة بحيث لايخلف لها اثرما ـ فلسان المرأ حقيق بان يعتبر ممايتعذر انفكاكه عنه . و ليس هذا من شأن حروف الهجاء فلربما يربو عن الملايين عدد الذين

م لغاتهم وهم يتحدثون بهابطلاقة و قلما يخطر ببالهم ان هناك شئ آخر
لازم للغاتهم مايدعى بحروف الهجاء. وكذلك كثر من الشعراء المجيدين
بلغاء الذين لم يحيطوا علما بان باكوراتهم الانيقة و ثرواتهم الثمينة قد
تاج فى شيوعها و انتشارها الى ما يعرف بحروف الهجاء.

و اما الحروف الهجائية فهى ـ كما ارى ـ كسر الاصوات المسموعة فى
لسان الى الاجزاء ثم اعادتها الى النظام القائم على ترتيب مخصوص
فق اصول موضوعة ـ و هذه الاصول تختلف فى مابينها فيفوق بعضها
بعض الآخر. و سبب ذلك ان يكون بعضها احسن نظاما عليها و ادق
تيبا فنيا. و الحروف، كما ذكرت، اجزاء مجردة قلما يعثر او يعكف عليها
امة الناس ـ

الحروف ليست من اللغة

و لايستبعد القول ان الحروف، و ان كانت لها اوثق صلة باللغة،
يست من اجزائها الحقيقية يمكن كتابة لغة بحروف لغة اخرى. كما ان
تختلف الحروف اليونانية و العربية و السنسكرتية بعضها عن بعض لكن من
لجائز الميسور كتابة اى بأى منها. و عرف عن بعض الساسة الهنود
نه ذات مرة القى كلمته باللغة الالمانية رغم ان لم يكن له بها المام ما.
ـ ذلك بأن نسخ الكلمة بالحروف الججراتية ثم تلاها كما كانت منسوخة
ـ اعجب به الحضور اشد الاعجاب. و تمتاز اللغة السنسكرتية بأن حروفها
حسن ترتيبا و ادق تنسيقا، و اداؤها اوفق بنبرات الصوت نعم هناك
لغات اخرى لاتخلو حروفها عن ميزاتها و ان كانت موسسة على المبادى
غيرما اسست عليه الحروف السنسكرتية. و ايضا ما يدهش دوى العلم ان
لسنسكرتية تجمع بين شتى الاصوات الصادرة من المخارج المتقاربة

و قيل انها تفوق اخواتها حيث تخرج الاصوات بحروفها اصح و اكثر من غيرها ـ و عسى ان تصح هذه الدعوى ، اللهم اذا بولغ فيها فخطاه بين غنى عن البيان ـ فقد اعجز الاحصاء عدد الاصوات التى تفده بها الافواه البشرية و لاتقدر لغة سواء اكانت السنسكرتية اوغيرها ـ ان تحيطها او تحصرها بالحروف . و من المثال صوت a فى كلمة man ، فقد عجزت السنسكرتية ان يفيد منها حرف بهذه الصوت و كذلك ـ كما يعرفه ذوو العلم ـ ان لايوجد فيها حرف ليستوفى أداء الصوت الذى يظهر من حروف a المستعملة فى الاواخر فى اللغة التاملية ـ على ان صوتا واحدا اذا صدر من عديد الافواه المختلفة يختلف فى وضوحه ولهجته و نبراته ، و مجال الاختلافات كهذه بالغ الى اقصى مدى التوسع ما اعجزت الحروف عن احصاءها ـ

العلاقة بين الحروف و اللغة

ولا ينكر ما للحروف الهجائية من صلة باللغة ، كما اشرنا اليه ، و ان لم تكن من التعزز و القوة فى الدرجة التى ترای لنا ، و اما الخط ، فشئ مستقل على حدة ، قلما يمت الى اللغة او الحروف بصلة قوية . و الحروف ليست الاتنسيق الاصوات ، و الخط هو مجموعة من النقوش التى ترمز الى الكلمات المؤلفة من الهجاء. فمالنا ان نستغرب استخدام نوع من انواع هذه النقوش كرمز الى اصوات منشودة .

و الحروف الرومانية الرائجة فى معظم اللغات الاوربية فالاشكال الموضوعة لبيان صغار الحروف وكبارها تختلف فى لغة عنها فى اللغة الاخرى على ان تلك الاشكال انما ترمزالى نفس الصوت و نفس المعنى . و حا شاها ان تحمل معها اثرا من الكرامة او القداسة مالا تحظى به الاخرى .

فيا للغرابة ان نرى بلادنا دون بلاد العالم جمعاء ، وقد عميت عليهم هذه الفروق ، و تعسر لهم التمييز الواجب بين اللغة و حروفها و خطها . وكانت الحروف السنسكرتية ، بعد ان مرت لعصور التدهور و التغير خلال قرون عديدة ، قد نالت اوفرحظ من التقدم و الرقى قبل الفى سنة تقريبا . و اما خطها فلم يتيسر له ذلك ـ و اما الحروف فقد اتى عليها حين من الدهر اذ كانت تكتب بالخط البرهمى ، فتبعه الخط الخاروشتى ثم آن لهما ان عاشا جنبا بجنب لزمن غير قصير . و علاوة عن ذلك ـ هناك خطوط استعملتها السنسكرتية ، و منها خط اشوكا ، و خط جوبتا ، و خط سرادا ، و سراسوتى و پالاوا . و استعملت هذه الخطوط بأسرها نفس الحروف ، على ان اساليب البيان و طرق النسخ فى بعضها كانت تختلف عماهى فى البعض الآخر اختلافا كليا ، و حتى فى يومنا هذا ، فقد ورثت لغات البلاد الواقعة فى شمالى الهند نفس الحروف ، لكن الخطوط المستخدمة فيها مختلفة فى ما بينها . و منها الخط الديوناجرى و الخط الميتهالى و خطوط اللغات البنغالية و الآسامية و الاردية وغيرها ، فان حروفها نفس الحروف السنسكرتية لكن لاستعمالها فلكل وجهة هى موليتها و طريق خاصة تسير عليها و على رغم توحدها جميعا فى الحروف تشتت فى طرق الكتابة و تفرقت بالسبل فى صورها و أشكالها بحيث لايلمس فى الواحدة باخرى رابطة .

فبعد ان تجلى لنا توحد اللغات فى الحروف و تفرقها فى اشكالها يظهر خطأ القائل بأن خطاً من الخطوط له مع اللغة علاقة اكرم او اوثق مماهى له بأخرى .

و اذا كان الخط و الحروف على مثل هذا التباعد المدهش فانى يسع المجال لمثل هذا الغموض الذى غشينا معشر الهنديين فى مسئلة الخط و حتى ان هذا الغموض قد يطرأ على اخواننا فى البلدان الاخرى ايضا . فانه لاشك فى ان الحروف شئ مصطنع غير طبعى يكاف الولد لتعلمه و يناله مضطرا اذا كره مضطرا و كرها من ابويه و اساتذته . و اما اللغة فهو يشربها ويمتصها امتصاصه اللبن من امه بينما يتم له الالمام بالحروف بعد تدريب ملحوظ ينفد لاجله عمرا منه فى مدرسته . و غنى عن البيان ان الاجادة فيها فهو اكثر صعوبة و سآمة من التعلم ، و ان يشوب بل لا يمس هذه العملية شئ من اليسر بل الاظهر فيها الاتعاب و تحمل المشاق فى البداية و إن استثمرت نتائج قيمة متأخرا ،

و اذ كاد الحديث ينتهى اعيد ان اللغة من الامور التى يمتنع انفصالها من النفس البشرية ولها ضئيل علاقة بالحروف ، و قليل من الحروف ما يتسنى بها الاصوات المنشودة المرضية . و اما الخط فهو ثالث ثلاثة وله منزلة البعيد كل البعد ، و من المستساغ كتابة أى لغة باية حروف ، و من ثم بأى خط شريطة ان تتسع الحروف لافادة الاصوات المنشودة . و ان تعوزها فلا مانع من اختراع حروف تفى بهذا الغرض و كذلك تصميم الخط الملائم اى اختلاق النقوش التى يتسنى بها تادية الاصوات المنشودة . و لعمرى انه ما من ميزة يمتاز بها الخط غير انه يشرح المعنى و يزيده ايضاحا و سهولة فى الفهم و ييسر نشره و شيوعه فى عامة الناس ماقد لايحصل بدونه .

الأنباء الثقافية

العيد العاشر للجمهورية الهندية

احتفلت الهند حكومة و شعبا فى شهر يناير بأعظم أعيادها الوطنية وهو عيد الجمهورية الهندية العاشر، فقام الهنود فى كل ناحية ليشاركوا فى هذا العيد الوطنى العظيم الذى يذكر كاليوم السادس و العشرين من عام ١٩٥٠ اى منذ عشر سنوات حيث أعلنت البلاد دستورها و قيام الحكم الجمهورى الوطنى لأول مرة فى تاريخ الهند. ويكون هذا العيد أكبر احتفال فى العاصمة فيجتمع ألوف من الناس يأتون من الأرياف و المدن القريبة من العاصمة و يجتمعون على حافتى الطرق التى يمر بها الموكب، ومما يدل على اهتمام الشعب بهذا الاحتفال أنه يجتمع لمشاهدة الموكب فى آخر الليل أى قبل موعد الموكب بنحو عشر ساعات.

و أذاع الدكتور براساد كلمة على الشعب استعرض فيها الجهود التى بذلتها الحكومة خلال هذه السنوات و ناشده أن يضاعف العمل لانجاز المشروعات المقترحة فى أقرب وقت ممكن .

كلمة الى الهنود فى الخارج

كما أذاع رئيس الجمهورية كلمة أخرى على الهنود المقيمين فى الخارج قال فيها :

إنه ليسرنى أبلغ السرور أيها الاخوة و الاخوات الذين تعيشون فى بلاد أجنبية ان اغتنم هذه الفرصة السعيدة، فأبعث إليكم بتحياتى بمناسبة الذكرى السنوية العاشرة لقيام جمهوريتنا. و مهما كانت مشاغلنا فى الوطن

فان أفكارنا تتجه دائما نحوكم ، وخيركم لا يفارق ذهننا . و انى ادعو الله ان تتمتعوا بالرخاء على الدوام و ان تشرفوا اسم الوطن الأم باعمالكم الطيبة و مسلككم المستقيم .

إن جمهوريتنا تدخل اليوم العام الحادى عشر من عمرها ، و كنا طوال هذه السنوات نعمل لتنمية مواردنا المادية و نسعى لكى نجعل الهند أرض السلام و الخير الوفير .

اننا الان نسير فى طريق التصنيع ، وقد امكننا أن ننجز عدة مشروعات كبرى بدأناها خلال مشروع السنوات الخمس الثانى . و اذا ما عدتم الى الوطن فى المرة القادمة ، استطيع ان اعدكم بعدة مفاجأت سارة . . و خطوط الريف فى كثير من الولايات قد تكهرب و الطرق الجديدة شقت ، فستجدون السكك الحديدية مدت ، و القنوات الجديدة تزود المناطق الريفية بمياهها الطيبة ، ستجدون ثلاثة مصانع جبارة للصلب قد اقيمت تقذف الخام المنصهر طوال ساعات النهار و الليل ، و سترون أن مشروعات تنمية الريف و مراكز الخدمة الاجتماعية قد امتدت و انتشرت فى طول البلاد و عرضها .

و إنى واثق من أنكم سوف تشعرون بالسعادة عند ما ترون كل هذه الاشياء ، و لكن اسمحوالى ان اقول لكم انها ليست سوى البداية و ان الطريق الى هدفنا طويل و شاق ، و مع ذلك فايماننا بمستقبل الهند يلهمنا ، و تصميم شعبنا يزودنا بالقوة لانجاز هذه المشروعات و الاهداف و اننا لبالغون غايتنا باذن الله .

ولا بد انكم انتم ايضا ايها الاخوة و الاخوات تفكرون اليوم فى

بلادكم . وإنى أحبكم أن تفكروا كذلك فى المثل الأخلاقية و الروحية العليا التى نستمد منها الالهام فى سياستنا الداخلية و الخارجية .

و مرة أخرى أتمنى لكم حظا طيبا حيثما كنتم ـ لتحيى الهند .

☼ ☼ ☼ ☼

عقدت الجمعية الهندية للميكروبات اولى جلساتها العلمية بمدينة كلكتا ، حضرها عدد كبير من خبراء الميكروبات من جميع انحاء الهند ، و انقسم الحاضرون الى عدة فئات لعقد الجلسات المختلفة و مناقشة موضوعاتها من بحوث ملية و تنظيمات لتدريب الخبراء و دراسة للبرامج التى تحل المشكلات العلمية للهند .

☼ ☼ ☼ ☼

على أثر تجربة اجرتها وزارة المعارف فى الهند فى سبع مدارس لها تبين خلال ستة شهور أنه قد قرأ ٦١٤ طفلا ٥٥٣٣ كتابا تضمنت مجموعات من الشعر و الاساطير و التراجم و المسرحيات ، و قد اكدت هذه التجربة مشروع الوزارة الهندية (اقرأ للمتعة) الذى عملت على تطبيقه فى مدارس الهند ، و لهذا الغرض روى التوسع فى المكتبات المدرسية و اعداد قاعات المطالعة ، و تشجيع الاقبال الحرعلى الكتب و انماء عادة المطالعة عند الناشئة .

☼ ☼ ☼ ☼

نظم المعهد الدولى للفلسفة بالتعاون مع المؤتمر الفلسفى الهندى ومنظمة اليونسكو اجتماعا دوليا فى ميسور بالهند، لدراسة القيم الثقافية التقليدية فى الشرق و الغرب ، حضره رجال الفكر و الفلسفة من حوالى عشرين

بلدا فى اوربا و امريكا و آسيا ، و درست الحلقة تحت العنوان الكبير « ثقافة و تقليد » عدة مشاكل دقيقة اقامتها المقابلة بين افكار الشرق و الغرب ، و القيت فى هذه الحلقة الفلسفية محاضرات قيمة منها محاضرة الاستاذ رئيس المؤتمر الفلسفى الهندى ، و الاستاذ جاستون برجيه رئيس المعهد الدولى للفلسفة .

☆ ☆ ☆ ☆

تعتنى حكومة الهند المركزية بالمعالم التاريخية اعتناء خاصا ، و انها تفكر الآن فى اتخاذ التدابير اللازمة لصون هذه المعالم فى جميع الاحوال اى حالة السلم و الحرب .

☆ ☆ ☆ ☆

وافقت الحكومة الهندية على مشروع يرمى إلى نشر فن التمثيل و تشجيع المؤلفين فى هذا الفن فتعطى الجوائز لأحسن تمثيلية يؤلف فى بعض اللغات الهندية .

وزعت الساهتية اكاديمى - (مجمع الآداب الهندى) جوائز على أحسن الكتب التى اعتبرت اروع انتاجات ادبية خلال الفترة الواقعة بين ١٩٥٦ و ١٩٥٨ ، و هى سبعة كتب و مقدار الجائزة لكل كتاب خمسة آلاف روبية هندية .

☆ ☆ ☆ ☆

أقام البروفيسور همايون كبير رئيس مجلس الهند للروابط الثقافية حفلة استقبال للطلبة الاجانب .

محاضرات آزاد التذكارية

دعا مجلس الهند للروابط الثقافية المؤرخ البريطانى الشهير الدكتور آرنولد توينبى لالقاء محاضرات آزاد التذكارية فى العام الحالى، و يذكر قراءنا ان هذه المحاضرات تلقى فى كل عام تخليدا لذكرى موسس المجلس و رئيسه الأول الفقيد المغفورله مولانا ابو الكلام آزاد، و تفضل فى السنة الماضية شرى جواهرلال نهرو رئيس وزراء الحكومة الهندية بتدوين هذه المحاضرات و إلقاء أولاها تحت عنوان الهند فى يومها و مستقبلها و نشرنا نص المحاضرتين فى هذا العدد.

و تفضل هذا العام الدكتور توينبى فالقى ثلاث محاضرات باسم « عالم واحد والهند » و تنشر هذه المحاضرات فى شكل كتاب، و سنوافى قراءنا ببعض ماتفوه به الدكتور، فى الاعداد القادمة.

* * * *

قرر المجلس لاصدار نشرة ثقافية باللغة الانجليزية مرة فى كل شهرين و تشتمل هذه النشرة على أنباء ثقافية هندية.

OUR CONTRIBUTORS

---

1. Shri Muhammad Abu'l-Salah	Lecturer, Raudatul Ulum, Arabic College, Ferroke, Kerala.
2. Shri Vasudev Shastri	Scholar of Sanskrit, Ancient Arts and Culture.
3. Shri A. B. Saran	Scholar of Persian and Sanskrit.
4. Shri Abid Raza Bedar	School of International Studies Sapru House, New Delhi.
5. Shri A. M. K. Masoomi	Lecturer, Islamic History, Madrasa Aliyah, Calcutta.

THAQĀFATU'L-HIND

Vol. XI | April 1960 | No. 2

Editor:

S. Taiyebali Lokhandwalla

CONTENTS

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

(JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER)

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

Rates of Subscription, Post Free

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2 50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh.

Copies are sent only on prepayment and not by V. P. P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary, I. C. C. R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc. are to be addressed to the editor.

Printed at The Nuri Press Limited, Madras-13 (South India)
by S. S. Mohamed Abdullah and published by Mr. Inam Rahman,
Secretary, The Indian Council for Cultural Relations, Pataudi House, New Delhi-1.

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME XI No.

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS
PATAUDI HOUSE, NEW DELHI 1

APRIL
1960

مجلة المسلم المعاصر

السنة العاشرة

العدد ٣٧

المحرم

صفر

ربيع الأول

١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة العاشرة

العدد ٣٧

المحرم ١٤٠٤ هـ | نوفمبر ١٩٨٣ م
صفر | ديسمبر
ربيع الأول | يناير ١٩٨٤ م

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

محتويات العـدد

كلمة التحـــرير

أبحـــــاث

حـوار

نقـد كتب

خدمات مكتبية

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

المنطلق في التجديد

نود ان نتحدث هنا عن موضوع يتعلق بعلم أصول الفقه ويدور حول فلسفة الحقوق الإسلامية التي اشتغل بها الكثير من الائمة والعلماء قديماً وحديثاً ولاتزال تحتاج إلى المزيد من الكلام فيها ولكن قبل ذلك نحب أن نقدم تعاريف للشريعة والفقه معتمدين في ذلك على مفهوم الإسلام لهما ليتضح للقاريء بشكل جلي ما نريد أن نبينه من

عمق العلاقات بينهما . والذي لابد من قوله هنا ونحن بصدد الحديث عن موضوع مهم كهذا هو ان من تشبعت عقولهم بالافكار والثقافة الغربية يتجنبون دوماً استخدام بعض المصطلحات الإسلامية مثل الشريعة والفقه عند حديثهم عن الثقافة الإسلامية وهذا بلاشك خطأ فادح جداً لانه من الواجب

على كل من يكتب في قضايا الدين الإسلامي ان يستعمل المصطلحات والمفاهيم المتعلقة به فنحن لا نستطيع مطلقاً أن نهمل أمثال هذه المفاهيم والمدارك التي هي من الأركان الأساسية للدين الإسلامي والشريعة الإسلامية التي بنيت عليها الحضارة والعلوم الإسلامية .

الشريعة — لقد استعمل القرآن الكريم كلمة الشريعة ومشتقاتها في أساليب مختلفة ومتنوعة . فالكلمة قد وضعت في اللغة للدلالة على الوضوح والاستقامة والتوجيه المستقيم والامتداد نحو جهة واستقامة واحدة والشرع نهج الطريق الواضح[١] ومن ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة . واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة[٢] لان

الأصل في الكلمة المدّ في استقامة واحدة، ويحمل عليه كل شيء يمتد في رفعة وغير رفعة، من ذلك شراع السفينة فهو ممدود في علو وقوله تعالى «**اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً**»(٣) يعني انها الرافعة رؤوسها(٤) والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء عدّا لا انقطاع فيه ويكون ظاهراً معيناً وفي المثل: أهون السقي التشريع لان مورد الابل اذا ورد بها الشريعة لم يتعب في اسقاء الماء لها ومعنى مشرع بيّن وواضح مأخوذ من شرع الاهاب اذا شق ولم يمزق. والشريعة تأتي بمعنى العادة ايضاً. والشارع الطريق الاعظم الذي شرع فيه الناس عامة وهو على هذا المعنى ذو شرع من الخلق يشرعون فيه ودور شارعة اذا كانت ابوابها شارعة في الطريق وفي الحديث كانت الابواب شارعة إلى المسجد اي مفتوحة إليه وكل دانٍ من شيء فهو شارع. وكذلك الدار الشارعة هي التي قد دنت من الطريق وقربت من الناس وهذا كله راجع إلى شيء واحد، إلى القرب من الشيء والاشراف عليه(٥).

وشراع السفينة ما يرفع فوقها من ثوب لتدخل فيه الريح فيجريها وشرّع السفينة جعل لها شراعا واشرع الشيء رفعه جدا وانتم فيه شرع سواء أي متساوون لا فضل لأحدكم فيه على الآخر(٦).

على ضوء ما تقدم نجد أن كلمة الشرع ومشتقاتها تتضمن المعاني التالية:

١ ــ الطريق المستقيم الذي لا انحناء فيه ولا اعوجاج.

ب ــ الامتداد نحو جهة واحدة مستقيمة.

ج ــ القرب للشيء والتقرب منه.

د ــ الطريق الواسع وعدم التحرج من السير فيه بدون مشقة حيث يتسع لكل من يريد السير والمشي فيه.

هـ ــ العلو والرفعة.

و ــ الوضوح والظهور والبيان.

ز ــ مورد الماء أو منبعها حيث لا يستطيع أي ذي روح أو نفس أن يعيش ويحيا من دونه..

هذه المعاني كلها تتضمنها كلمة الشرع ومشتقاتها وعلى هذا فالشريعة والشرع هما الطريق الواضح البيّن الواسع المستقيم الموصل إلى الحياة والرفعة والعلو دون انحياز او اعوجاج حيث يسير فيه الناس بيسر وسهولة. هذا هو المعنى الذي يستخلص من اللغة وقد استعمله العرب قبل مجيء الإسلام. وعندما نزل القرآن الكريم وذكرت فيه هذه الكلمة لاشك انه قد استهدف تلك المعاني الموجودة عند العرب لأن القرآن خاطبهم بلغتهم فالعرب كانوا يستعملون هذه الكلمة لهذه المعاني في حياتهم اليومية. وبعد هذا فمن الضروري ان نتتبع القرآن الكريم في استعماله كلمة الشريعة وماذا أراد أن يقدم للناس من معان ومقاصد بواسطة تلك

الكلمة التي اذهلت العالم بوضع نظام خاص بين النظم البشرية يمتاز عن القوانين الوضعية بخصائص متميزة .

والآن نود أن نلقي نظرة عابرة على الآيات التي ذكرت فيها الشريعة في القرآن الكريم :

١ ـــ يقول الله عز وجل في الآية الثامنة عشر في سورة الجاثية : « **ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** » .

ويجمع معظم المفسرين على أن كلمة الشريعة الواردة هنا انما هي بمعنى الطريق المستقيم . كما يقولون إن الشريعة طريق وسنة ومنهاج وهدى وبيّنة من أمر الدين[٧] .

لقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله باتباع الطريق الواضح البيّن أمام كل الناس لان منفعتهم في حياتهم ومعاشهم تتمثل فيه . فالمعاني المذكورة في كلمة الشريعة يمكن حملها على هذه الآية حيث أن الدين الإسلامي والقرآن الكريم يهديان الناس إلى الحق بمنهاج واضح يفهمه الجميع . وعلى هذا الاساس يبدو للفاهم الفطن أن الإسلام يقبل كل ما هو واضح وبيّن بحيث يهدي الناس إلى الحق والعدالة والخير حتى وان لم يكن مذكورا في النصوص الدينية الإسلامية. فالمراد في الآية الكريمة هو أن الله عز وجل قد سنّ للإنسان طريقاً سوياً في أمور دينه ودنياه فأمره باتباع الشريعة الثابتة بالدلائل الظاهرة الجلية ونهاه في الوقت نفسه عن اتباع ما لا حجة عليه من اهواء الجهلة وعقائدهم وتقاليدهم التي يكتنفها الغموض والتي بنيت اصلا على الاهواء والانحراف .

٢ ـــ الآية الثانية هي الآية الثالثة عشر من سورة الشورى : « **شرع لكم في الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم اليه . الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب** » اي ان الذي له مقاليد السموات والارض شرع لكم من

الدين ما شرع لقوم ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ ثم بين ذلك بقوله « **ان اقيموا الدين** » وهو توحيد الله وطاعته والايمان برسله وكتبه واليوم الآخر وبسائر ما يكون الرجل باقامته مسلما،لم يردّ الشرائع التي تبنى عليها مصالح الامم والتي تختلف من أمة لاخرى،وقد فهم معظم الناس من هذه الآية بأن الله قد وضع أسس الدين وقواعده الاعتقادية وأصول الشريعة فلا ناسخ فيها ولا منسوخ لان هذه الآية الكريمة تفيد الشريعة الثابتة العامة لكل أمة ولكل البشر.وتذكر صراحة بعض المباديء التي اوصى الله بها للرسل العظام ومنهم رسولنا ﷺ أن الديانات السماوية العظيمة تلتقي في الاسس الاعتقادية والاخلاقية والمباديء الاخرى العامة،فمن الطبيعي أن نجد اختلافا كثيراً أو قليلا في فروع الديانات السماوية ولا نجد فيها اتفاقا الا في المقاصد والأهداف

والمباديء والمنبع الاصلي لان الفروع تختلف وتتغير باختلاف الازمان والاماكن وبتطور كل أمة وتقدمها والذي لا يتغير ولا يتبدل كما قلنا هو الايمان بالله واليوم الاخر والرسل والملائكة والصدق في الحديث والوفاء بالعهد وصلة الرحم وتحريم الظلم للناس ولكل ذي روح وعدم الاشراك بالله وتوحيده في العبادة وفي كل امور الحياة وحده لا شريك له في الالوهية والربوبية(٨) .

٣ ــ والآية الثالثة هي الآية الثامنة والاربعون في سورة المائدة « **وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديك من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون** »

تدل هذه الآية على معنيين اثنين :

الأول : بما أن الشرعة أو الشريعة هما الطريق البين الواضح الذي يتم التوصل من خلاله إلى النجاة والسعادة في الدارين كما سبق في إيضاح كلمة الشريعة فانه يفهم من الشرعة في هده الآية الكريمة أن الله تعالى جعل لكم من الأنبياء شريعة وأن الأصول الأساسية لهذه الشريعة متفق عليها بين الانبياء .

الثاني : ان المقصود بالمنهاج هو طريقة تطبيق الشريعة حسب الظروف والشروط التي تختلف باختلاف الازمنة والامكنة وهذه هي نقطة الخلاف الرئيسية بين الرسالات السماوية .

وهذا على ما نعتقد هو مضمون الآية الكريمة إلا أنه من الممكن أن نتوسع في المعنى حتى يقال أن الشرعة والشريعة هما القرآن الكريم والسنة النبوية والمنهاج هو تطبيق القرآن والسنة من قبل الامة الإسلامية كما يفهمهما الائمة والعلماء والفقهاء في كل عصر من العصور،والشرعة أو الشريعة هي ما ينبغي أن يتفقوا فيها،وأما المنهج فلهم حق التصرف والفهم والاختلاف فيه حسب مقدرتهم العلمية ومداركهم العقلية .

فالمنهاج اذاً هو الطريق المستمر الواسع الذي يوصل إلى الهدف المنشود.وقد قال ابو العباس محمد بن يزيد في هذا الصدد : الشريعة ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر .

نفهم من هذا القول أن الشريعة أصل ومصدر الانطلاق والمنهاج هو مواظبة السير الدؤوب تُستمدُّ القوة فيه من نقطة الانطلاق على الدوام ودون انقطاع.ورُوى أيضا عن ابن عباس والحسن وغيرهما أن الشرعة والمنهاج سنة وسبل .

وهكذا فان كلمة الشريعة في الآية الأولى استعملت بمعناها اللغوي ولكن معنى الشريعة والشرعة في الآية الثانية والثالثة تعطي لنا المعنى الاصطلاحي . لقد عرّف العالم

التهانوي الشريعة بانها « الاحكام التي جاء بها رسول من الرسل من الله لعباده فإن كانت الاحكام عملية تسمى الاحكام الفرعية والعملية وكُتّبَ علم الفقه لتوضيح هذه الاحكام فروعا وتفصيلا . وان كانت الاحكام تتعلق بمسائل الاعتقاد تسمى الاحكام الاعتقادية والاصولية وكتب علم الكلام لايضاح هذه الاحكام الاصولية(٩)

كما يقول محمد علي السايس في كتابه « تاريخ التشريع الإسلامي » : الشريعة بالنسبة للفقهاء هي الأحكام التي وضعها الله تعالى لعباده لسعادتهم في الدارين ان آمنوا وعملوا بها . وسُميت هذه الاحكام بالشريعة لانها كالشارع المستقيم وهي مبنية على أسس متينة محكمة الوضع لا انحراف فيها ولا عوج »(١٠)

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى « تستعمل كلمة الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي لمعنى واحد كمترادف وكثيراً ما تستعمل كلمة الفقه بدل الشريعة لان الشريعة أعم وأشمل من الفقه ولانها تتعلق بمسائل الاعتقاد وتطلق الشريعة على الفقه مجازاً فقط »(١١)

بما ان التشريع سنُّ القوانين ووضعها وتبيين القوانين والاحكام ، وبما ان الشريعة قد استكملت احكامها في حياة الرسول الكريم ﷺ ولان الله تعالى لم يعط لاحد حق التشريع الا لرسوله ، وبما ان الاحكام الثابتة باجتهادات الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين وآرائهم ليست شريعة ، لهذا كله نقول : ان مصدر الشريعة هو القرآن والسنة وحول هذا الموضوع يقول محمد السايس : ومن ذلك يتضح لك ان النبي ﷺ لم يفارق هذه الحياة الا بعد ان تكامل بناء الشريعة فما كان بعد وفاته مما ثبت باجتهاد الصحابة والتابعين فليس تشريعا على الحقيقة وانما هو توسع في تبسيط القواعد الكلية وتطبيقها على الحوادث الجزئية المتجددة فليس للتشريع اذن مصدر سوى الكتاب والسنة مهما طال الزمن(١٢)

فهمنا مما سبق ان الشريعة هي الطريق الواضح المستقيم والشارع المفتوح الذي لا التواء فيه ولا اعوجاج وعلاوة على ذلك فان الشريعة تطلق ايضا على ما يلي :

اولا : على الأسس الدينية والاعتقادية والاخلاقية .

ثانيا : على الاحكام الدينية الفرعية العملية التي تثبت بالقرآن والسنة .

ثالثا : تطلق الشريعة من الناحية المجازية على آراء وأفكار واجتهادات المجتهدين بما فيهم الصحابة الكرام . ولكن الاستاذ محمد علي السايس ورفيقيه كما ذكرنا لا يرون هذا الرأي الثالث ولا يقبلون الفكرة القائلة بان اجتهادات المجتهدين وآراء الصحابة من ضمن احكام الشريعة . ونحن من جانبنا نرى نفس الرأي ونقول : ان الشريعة هي الاحكام الموجودة صراحة في القرآن الكريم والسنة

النبوية الشريفة . اما الاحكام المبنية عليهما والمستنبطة منهما فهي فقه لهما وفهم لمعانيهما ليس الا .

الفقه لغة واصطلاحا : ذكرت كلمة الفقه وما اشتق منها عشرين مرة في القرآن الكريم وقد استعملت لثلاثة معان :

اولا : جاء الفقه بمعنى العلم والمعرفة يقول الله تعالى في سورة هود : ٩١ « **قالوا ياشعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وانا لنراك فينا ضعيفاً** »[١٣] .

ثانيا : ويطلق الفقه بمعنى الفهم مطلقا كما قال الله عز وجل في سورة الكهف : ٩٣ « **حتى اذا بلغ بين السدّين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولا** »[١٤]

ثالثا : يطلق الفقه على الفهم والادراك والاحاطة بالشيء والتعقل والفطنة ويمكن الاستشهاد على هذه المعاني بالآية ٧٨ من سورة النساء « **فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً** »[١٥]

اذا كنا قد شرحنا معنى كلمة الفقه في هده الآيات الثلاث معتمدين على كتب التفسير فان الاساس لايضاح معاني هذه الكلمة يكمن في الرجوع الى كتب اللغة[١٦]

فالفقه في اللغة : هو العلم بالشي وفهمه يقال أوتي فلان فقهاً في الدين أي فهما فيه قال الله عز وجل : « **ليتفقهوا في الدين** » اي ليكونوا علماء به. كما دعا النبي ﷺ لابن عباس فقال : « **اللهم علمه وفقهه في التأويل اي فهمّه تأويله** »[١٧] .

ان كلمة الفقه لم تكن تستعمل في عهد الرسول والصحابة الا بمعناها اللغوي فقط . والذي كان شائع الاستعمال آنذاك كلمات اخرى مثل القضاء والرأي والاجتهاد حيث وردت على ألسنة الصحابة وأهل العلم والمعرفة في ذلك العهدُ وكان ابوبكر وعمر وسائر الصحابة رضوان الله عليهم يقولون : ما هو رأيك ؟ اذا ارادوا ان يسألوا عن فكر شخص من الصحابة.أو ماذا ترى ؟ او ماذا ترتأى ؟ والى جانب هذا لا ترى أن الفقه قد استعمل في الاسئلة مثل : ماذا تفقه ؟ أو كيف تفقه ؟ أو ما هو فقهك ؟ اي فهمك الأمرَ الفلاني.وكذلك كلمة الفهم لم تذكر في الأمور التي تتعلق بالشريعة في عهد الصحابة والتابعين .وهكذا فان استعمال

كلمة الفقه بدأ بانتهاء عهد الرسول والصحابة حيث اخذت المذاهب الفقهية تتكون وتتشكل وتنتشر في ارجاء البلاد الاسلامية . ونحب هنا ان نشير الى شيء آخر يتعلق بالحالة النفسية والاجتماعية للصحابة والمسلمين آنذاك وهو أن كلمة الرأي كانت تستعمل كثيراً في ذلك العهد ولم يكن لاحد أن ينكر استعمالها لان معناها يدل أصلا على ابداء الرأي والفكر واعمال العقل والذهن لغرض التدبير وادراك الامر فكريا وعقليا ومع كثرة استعمال الرأي والرؤية في القرآن الكريم وواقع الحياة اليومية اصبحت الكلمة مرادفة للعلم والمعرفة فغلب عليها المعنى العلمي وبهذه الصورة اكتسب

الرأي اهمية خاصة واصبح استعماله في استنباط الاحكام شائعاً .

لقد كان المجتمع الإسلامي في بداية عهده صغيراً اذ لم تكن الحوادث معقدة ومتداخلة فالنصوص القرآنية والاحاديث النبوية كانت تكفي لحل المشكلات الطارئة لهذا لم ير الصحابة اي مانع من استعمال كلمة الرأي بمعنى العلم وابداء الفكر طالما انه مذكور في القرآن الكريم.ولكن مع مرور الزمن وتطور الاحداث ظهرت حاجة ملحة وماسة لحل المشاكل المستجدة عن طريق اعمال الفكر والرأي على أسس علمية راسخة.لقد اضطر العلماء والائمة المجتهدون وخاصة من كان يقطن منهم في المدن الإسلامية الكبيرة التي تتطور بسرعة إلى استعمال منهج ثابت يعتمد على العقل والرأي ليتمكنوا من حل المشكلات التي كانت تعترض المسلمين ولجعل الاحكام الدينية مسايرة لتطورات المجتمع الإسلامي . فالاحداث التي برزت في تلك الفترة خارج المدن الكبرى كانت قليلة وكان من الممكن ايجاد حل لها من خلال نصوص القرآن والسنة بدون مشقة.ولكن كان من الصعب جداً تسيير الأمور السياسية والاجتماعية والادارية في المدن الكبرى التي تم فتحها حديثا اذ لم يكن بمقدور المسؤولين العثور على الاجوبة الكافية في الآيات والاحاديث مباشرة وبصورة صريحة . ولهذا السبب كانوا مضطرين الى الاجتهاد المستند على الفكر والرأي والعقل ليضبطوا امور الناس ويضعوها في اطارها الإسلامي حتى لا يخرج الناس عن دائرة الإسلام وخاصة من كان منهم حديث العهد. وهكذا فكلما ضاقت الدائرة وسّعها العلماء الذين كانوا يشعرون بمسؤولية كبيرة تجاه المجتمع الإسلامي الذي كان يسير بخطى حثيثة في طريق التبدل والتطور .

اما العلماء في المدينة المنورة ومكة المكرمة وامثالهما فانهم لم يتعرضوا لصعوبات ومشاكل كتلك التي كان يواجهها العلماء مثلا في البصرة ودمشق والفسطاط وغيرها من المدن الإسلامية الداخلة في رقعة البلاد الإسلامية حديثا والتي ينعدم فيها تجانس السكان من النواحي القومية والفكرية والثقافية.فبالنسبة لسكان مكة والمدينة كان يكفيهم ان يتبعوا القرآن والسنة في الاحكام والتقاليد الموروثة من الرسول والخلفاء الراشدين لحل مشاكلهم اليومية فلا حاجة لهم كثيراً للاجتهاد واعمال الفكر ولذلك اخذوا يقاومون ويستنكرون اجتهادات اصحاب الرأي .لهذه الاسباب ولأسباب اخرى كثيرة تتعلق بالفتوح واتساع الرقعة الإسلامية دعت الضرورات الملحة المسلمين الفاتحين الى ان يكونوا اكثر دقة ويقظة تجاه الذين يدخلون في الإسلام افواجا وينضوون تحت رايته.فالتطور كان سريعا بعد امتزاج هؤلاء الاقوام الجدد في المجتمع الإسلامي ذلك التطور الذي ادى الى ظهور مشاكل جديدة لم تكن مألوفة من قبل في الاصقاع البعيدة عن أرض الوحي .

لقد حدث ذلك والمسلمون في مكة والمدينة بعيدين كل البعد عما يجري حولهم من مستجدات ولهذا لم يقبلوا مطلقاً ان يجتهد العلماء في الأمور والحوادث الطارئة وان يعملوا فكرهم فيها مستندين على الرأي بشكل خاص بل كان عليهم ان يتمسكوا حرفياً بالنصوص والأحكام الموروثة عن الرسول والصحابة ،وبذلك أخذ أهل مكة والمدينة يمارسون الضغط على أصحاب الرأي والاجتهاد إلى أن خيل للعلماء أن استعمال الرأي واعماله يعطي حرية واسعة واستقلالا عن النصوص الشرعية ونتيجة لهذا الاحساس المتكون من جراء الضغط المعنوي تركوا استعمال كلمة الرأي وبدأوا يستعملون كلمة الفقه اي الفهم والادراك بحيث يستند على النصوص ليس فيه استقلال فكري حاد أو ابداء رأي بلا سند وانما يعتمد على مقدرة الشخص في الفهم والادراك لانه يمكن نقاشه اعتماداً على النص بصورة مباشرة على خلاف

الرأي الذي كان يصعب نقاشه بسبب بعده عن النص وعدم اتصاله المباشر.فعلى سبيل المثال إذا قال المرء لمخاطبه « هذا رأيي » فماذا يكون جوابه اذا قال له « أنت على خطأ » على أي أساس يقول له هذا وهو أيضاً بلا سند وهكذا نرى انه لا يوجد بينهما في الأصل أساس يستندان عليه أو نقطة تكون قاعدة للنقاش.أما اذا قال الرجل لصاحبه « هذا ما فهمته من النص » أو هذا هو مدى فهمي فيمكن لمخاطبه عندئذ ان يرد عليه بقوله« فهمك هذا غير صحيح »

ويستطيع ان يجره إلى المناقشة والمناظرة اعتمادا على النص لان سند كل واحد منهما موجود بين أيديهما وأعتقد ان هذا من الأسباب التي لأجلها ترك الرأي مكانه للفقه وهكذا انضوت كلمة الرأي في التشريع الإسلامي في زاوية التاريخ . وأحب ان اعلق هنا على ظاهرة أخرى في التفكير الإسلامي حيث يظهر من سرد حكاية الرأي في زمن الصحابة والتابعين ان استعمال الرأي والعقل كان مصدراً مستقلا للتشريع زائداً على القرآن والسنة وكان العقل مصدراً مستقلا للتشريع ثم تحول هذا المصدر بعد عصر التابعين إلى معنى ضيق وهو القياس اما بعد تجنب استعمال الرأي وأخذ الفقه مكانه أصبح العقل آلة للفهم لا حاكماً مستقلا وهكذا نصل إلى معرفة التطورات التي حدثت في حالة بعض

الكلمات التي كانت تدور على ألسنة العلماء وذلك نتيجة لتفاعل الأفكار وتأثير بعضها على البعض الآخر اضافة إلى ضغط الجمهور من العلماء والعامة من ورائهم على المحققين والمفكرين منهم وهي ظاهرة اجتماعية بارزة في المجتمعات الإسلامية في التاريخ الماضي وحتى في يومنا هذا .

لقد استعمل القرآن الكريم الفقه بمعناه اللغوي والاصطلاحي في سورة التوبة (١٢٢) « **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** » .

ويقول الرسول ﷺ : « **من اراد الله به خيراً يفقهه في الدين** »[١٨] ومعنى الفقه هنا يحمل

على المعنى اللغوي الا ان الفقه قد خُصَّ هنا بفهم الأمور الدينية ونحن لا نرى المسلمين في عهد الصحابة والتابعين يستعملون الفقه بالمعنى الذي خصه القرآن الكريم به أي للفهم بالأمور الدينية وهو المعنى الاصطلاحي اليوم .وقد بدأ المسلمون باستعمال هذه الكلمة بالمعنى الاصطلاحي السائد في الكتب الفقهيه اعتباراً من القرن الثاني الهجري فنحن نرى الحسن البصري يستعملها لأول مرة (١١٠ هـ — ٧٢٨ م) في الاجابة على الفرقد السبخي (١٣١ هـ — ٧٤٨ م) يقول الحسن البصري : « انما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكافّ نفسه عن اعراض المسلمين العفيف عن اموالهم الناصح لجماعتهم »[١٩] .

إن الحسن البصري قد خص كلمة الفقه بالجانب الاخلاقي الشخصي من الدين الإسلامي وأما معنى الفقه في الآية المذكورة في سورة التوبة فهو واسع بحيث يشمل كل المعارف الدينية في الاعتقادات والاحكام العملية والاخلاقية .

والامام الغزالي يعرف الفقه مفنداً معناه كما كان سائداً في زمانه ويقول : « ان الفقه ليس حفظ الاحكام المكتوبة في كتب الفقه والفتاوي »[٢٠] وتعريف الغزالي واضح وشامل للناحية الاخلاقية ويفهم في هذا أن للفقه معنى يؤثر على الحالة الروحية للانسان ولذلك كان اطلاقه على علم الآخرة أكثر، علماً بان هذا لا يمنع من تناوله للاحكام الظاهرة في كتب الفقه والفتاوي[٢١] .

وأفضل من عرّف الفقه هو الامام الأعظم أبو حنيفة (١٥٠ — ٧٦٧ م)

يقول في ذلك « الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها »[٢٢]

ان تعريف الامام الاعظم للفقه يحتوي على جميع الاحكام الاعتقادية والاخلاقية والعملية والأوامر والنواهي وعلى هذا فالتعريف يشمل الاسلام كله لان الإسلام يبين للانسان ما يجب عليه ان يفعله ومالا يفعله.اما الفقه من الناحية الاصطلاحية فلبيان ذلك نذكر هنا بعض التعاريف له لكي يتبين لنا الفرق بينها ، ثم نتعرف على المتفق عليه منها :

١ — فالفقه عند امام الحرمين (٤٧٨هـ — ١٠٨٥ م) : هو معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد[٢٣] .

٢ — والفقه عند الغزالي (٥٠٥ هـ — ١١١١ م) هو معرفة الاحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد[٢٤]

٣ — وفخر الدين الرازي يقول في تعريفه (٦٠٦ هـ — ١٢٠٩ م) :[٢٥] الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها في الدين ضرورة » .

٤ — اما سيف الدين الآمدي (٦٣١ هـ — ١٢٣٣ م) فيقول في ذلك : الفقه

مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال .والفقه اسم لمعرفة الاحكام الفرعية[٢٦]

٥ ـ والفقه عند ابن الحاجب (٦٤٦ هـ/١٢٨٤) وأبي البركات النسفي (٧١٠ هـ/١٣١٠م) والشوكاني (١٢٠٠ هـ/١٨٣٩م) : هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال[٢٧]

٦. ـ وعند علي بن محمد البزدوي (٤٨٢ هـ/١٠٨٩م) وأبي السهل السرخسي (٤٩٠هـ/١٠٩٦م) : العلم نوعان : علم التوحيد والصفات وعلم الشرائع والأحكام والأصل في النوع الأول هو القرآن والسنة والنوع الثاني هو علم الفروع وهو الفقه . وهو على ثلاثة اقسام :

أ ـ علم المشروع بنفسه أي علم الأحكام نفسها .

ب ـ اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها أي عللها وضبط الأصول بفروعها .

ج ـ هو العمل به حتى لا يصير العلم مقصوداً[٢٨] .

٧ ـ وعبد العزيز البخاري (٧٣٠ هـ/١٣٢٩م) وصدر الشريعـــــة (٧٤٧هـ/١٣٤٦م) يرجحان تعريف الامام الاعظم ابي حنيفة الذي اشرنا اليه آنفاً وهو معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد شمول هذا التعريف المنقول عن ابي حنيفة[٢٩] .

٨ ـ والبيضاوي (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) يعرف الفقه بانه : العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية[٣٠] .

٩ ـ وكال بن همام يذكر تعريفاً خاصاً به فيقول : الفقه : التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد (كذا في المطبوع) بالاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط[٣١] .

ان كلا من قوله « لاعمال المكلفين » وقوله « بالاحكام » في محل النصب على انه مفعول به للتصديق.وعدّاه إلى احدهما باللام والى الآخر بالهاء لان ما يعبر به الحكم وهو من شأنه ان يعدي إلى احد مفعوليه بالهاء وإلى الآخر بعلى في مثل هذا التركيب وجعل المعدي إليه باللام هو الاعمال والمعدى إليه بالهاء هو الاحكام لان الاعمال هي الموضوع والاحكام هي المجهول[٣٢] .

ان ابن همام قد ناقش قطعية الاحكام الشرعية الفرعية يعني الفقهية ونحن لا نريد الخوض في هذا النقاش هنا وان كان من الممكن ان يكون الموضوع شيقا ونافعا من جهة قطعية الاحكام الفقهية وظنيتها بحيث يفرد له بحث خاص . ان التعاريف التي ذكرناها ليست كل ما قيل في تعريف الفقه بل هناك تعاريف اخرى كثيرة غيرها ولم تكن غايتنا في عرضها الا محاولة نبين من خلالها متى وكيف اكتسب الفقه مفهومه

الاصطلاحي ، كما ذكرنا تاريخ وفاة الاصوليين ليكون واضحا لنا من الذي تأخر عن الآخر وكيفية التدريج والتطور في فهم الفقه . ومع هذا فالثابت في الكتب الموجودة لدينا ان اول من عرّف الفقه هو الامام الاعظم وتبعه الاصولي الحنفي الامام البزدوي لانه كان يشرح تعريف الامام للفقه وذكر معاني مختلفة له وبين الامامين ثلاثة قرون ونصف قرن من الزمن تقريبا .

اما الامام الجويني الذي عاصر البزدوي فانه يعطي للفقه تعريفا اكثر دقة وأمتن مفهوما ومن المؤسف ان كتب أصول الفقه المكتوبة قديماً لم تصل الينا كلها وهي اما موجودة في زوايا المكتبات العالمية او هي ضاعت وفقدت . كما نرى من عرضنا للتعاريف ان اصحابها ينتمون الى مذاهب مختلفة وهذا الحكم بالطبع ليس حكماً لا يقبل الاستثناء والمثال على ذلك هو التعريف الذي ذكرناه لصدر الشريعة فهذا التعريف الذي درسه

صاحبه دراسة دقيقة وعميقة انما يعود اصلا للامام الاعظم كما ان تعريف التفتازاني للفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية هو تعريف الشوافع(٣٣) .

ونهدف ايضا من سرد هذه التعاريف واختلاف الاصوليين والفقهاء حولها الى توجيه الانظار للفرق بين الفقه والشريعة وقد تطرقنا الى هذا الفرق عندما كنا نشرح معنى الشريعة . وهكذا نرى المناقشة تجري على قدم وساق لشرح التعاريف في إطار هاتين النقطتين : .

النقطة الاولى : كون الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية التي يتم التوصل اليها عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد وعندما عرض علماء أصول الفقه هذه المفاهيم واستثنوا كون الشيء من أصل بالضرورة وقصدوا بذلك الشريعة يعني القرآن والسنة استهدفوا من وراء ذلك تفريق الشريعة عن الفقه لان الفقه يتوصل اليه عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد .

وهذا يعني الاحكام التي يستنبطها الانسان بقدر ما لديه من قدرة عقلية وملكة علمية وبما لديه ايضا من مقدرة على الاستدلال والاجتهاد ولذلك يمكن القول ان الخلافات في مسائل الفقه تعود لاختلاف عقول الناس وفهمهم ومقدرتهم على الاستنباط وعلى ضوء هذا نخرج بنتيجة تقول : ان عقلية وقابلية الانسان تتطور بتطور العلوم وتقدم الفنون حسب الحاجات والشروط بمقتضى الزمن وقانون الرقي .

والفقه لابد وان يساير مقتضيات الحياة المتغيرة والمتطورة وان يتماشى مع الحاجة البشرية الملحة التي لا تخرج عن اطار الدين. فالاصوليون الكبار استعملوا التعاريف التي ذكرناها وهي اشارة الى هذه الحقيقة . ولاحظوا انه من الانسب للواقعة العلمية ان يفرّق بين الفقه وبين الشريعة التي هي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فهما كما قلنا مراراً المصدر الاساسي للشريعة مادام الدين باقياً .

وانطلاقا من هذا الاساس هناك من يقول ان الفقه يمكن ان ينقد وان يوجه اليه النقد كما فعل الاولون لانه عبارة عن آراء المجتهدين وتفسيراتهم ويعزى اليه ايضا الخطأ والصواب . ولكن لا يجوز نقد الشريعة « أي القرآن والسنة » طالما انها ثابتة كما لا يجوز الاختلاف في تفسيرها وتأويلها بغية نقدها .اما الذي يجوز نقده فهو طرق رواية السنة لان الانسان يلعب دوراً اساسيا وعاملا مهما في روايتها ونقلها . لهذا فالنقد ، والحال هذا ، ينصب على الناقل والعامل .

النقطة الثانية : وهي تتعلق بكلمة العلم واستعمالها . فالعلم هو معرفة الشيء قطعاً مع الأخذ بعين الاعتبار ان الفقه يحصل بالاجتهاد وهو حكم ظني لا يفيد حكما قطعيا . ولو انه افاد القطعية لما اختلف فيه الفقهاء ولهذا السبب اجاب الفقهاء على الذين يدّعون بانه لا يجوز استعمال كلمة العلم في تعريف الفقه بل من الضروري استعمال كلمة الظن فقالوا :

أولا : إن استعمال كلمة العلم في تعريف الفقه يفيد أن الفقه يشمل الشريعة اي القرآن والسنة بما فيها أحكام العبادات جملة وتفصيلا . وليس الفقه كله عبارة عن الاجتهاد والاستدلال .

ثانيا : ان الاجتهاد انما يحصل بالاستدلال وأنه .لا يفيد الحكم الظني دائماً بل يفيد الحكم القطعي أحياناً وأن الاجتهاد يفيد الحكم القطعي والظني وذلك حسب مصادر المعرفة والشروط للحكم .

ثالثا : ان الاجتهاد يفيد الحكم القطعي دون شك والظن انما يحصل من خلال استعمال المجتهد للنص والدليل . ولكن المتفق عليه هو اقتناع المجتهد بالحكم الذي استنبطه من النص بحيث يكون قطعياً بالنسبة له وهذه القطعية التي توصل اليها هي خلاصة ونتيجة لاجتهاده،والقطعية في قناعة المجتهد يقال لها الاحكام الفقهية اي الاحكام التي تتكون من اجتهادات المجتهدين والتي يقال لها العلم . إن الذين أيدوا قطعية الاحكام يجب ان يروها حكما خاصا بالعالم المجتهد لا حكما عاما مقطوعا بصحته إجماعا .

والمهم في الأمر هو أن الاصوليين يقولون: الاجتهاد يفيد الظن،ولذلك وضعوا القاعدة القائلة : « ان الاجتهاد لا ينقض بمثله » . اي المماثل له ، فمثلا لو ان للمجتهد اجتهادين في مسألة واحدة فان الاول لا ينقض الثاني او بالعكس . لان الاجتهادين ظنيان فلا يُنقض الحكم الظني بالظن.والامر واضح بالنسبة للمجتهدين الآخرين فاجتهاد أحدهم لا ينقض اجتهاد الآخر.وطالما ان الامر كذلك فإن قطعية حكم المجتهد تكون قطعية بالنسبة له فقط .

سلطة التشريع في الإسلام : سلطة التشريع في الإسلام لله وحده ولرسوله تبعا ولاولي الامر بشروط ، وقد بين الله سبحانه وتعالى

ذلك في القرآن الكريم مصدر التشريع : **« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إنْ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »** النساء:٥٩

ـــ ان بيان الاحكام وإنشاء ووضع القوانين في التشريع الإسلامي بهذا المعنى لم يكن الا في حياة الرسول ﷺ فقط .

إذ لم يعط الله لاحد غير نبيه سلطة التشريع وكان الرسول يعتمد فيه على الوحي بقسميه ـــ المتلو وهو القرآن وغير المتلو وهو السنة ـ على حد تعبير الاصوليين ، ففي حياة الرسول وضعت القواعد الكلية وأنشئت الاحكام كما تم تبيان مجملها وتقييد مطلقها وتخصيص عامها ونسخ ما شاء الله ان ينسخ، ونصّ كذلك على علة ما شرع جزئياً ليأخذ الحكم الكلي ويمكن تطبيق ذلك الحكم على ما يحدث من أمثال الجزئي في كل زمان **« اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا »** المائدة : ٤ . وهكذا فإن الآيات تبين ان الطاعة واجبة لله ولرسوله ولأولي الامر من المؤمنين فالدين الإسلامي الذي انعم الله به على البشر لخلاص انفسهم قد اكتمل بما يحتاج اليه من الوحي .

لقد كان المسلمون الاوائل يناقشون الاشخاص الذين يشتركون في عملية انتخابات رئيس الدولة او الخليفة او أهل الحل والعقد على حد تعبيرهم التاريخي كما كانوا يشاورون العلماء وذوي الخبرة والتجربة حول ذلك . واذا ما تولى السلطة أحد المرشحين للرئاسة كان له على المسلمين طاعة واجبة والمسلمون ينفذون الاحكام التي يصدرها ويوقع عليها . وهذه النقطة تؤكد انه كان في الإسلام سلطة عليا ، وان قوة الاجراء والتنفيذ لرئيس الدولة هي تماما كما ورد في سورة النساء ولكن هذه السلطة العليا المهيمنة على الدولة قد تزعزعت في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى استشهد وهو خليفة المسلمين وجاء علي بن ابي طالب رضي الله عنه إلى مقام الخلافة ولكنه لم يتمكن من بسط سيطرة الدولة على المتمردين وسط ما كان سائدا فيها من ارهاب وفوضى .

اما معاوية رضي الله عنه فانه تحكم بزمام امور الدولة معتمداً على القوة العسكرية فرسخ دعائم الأمن والنظام في الظاهر وكان يهدف بالدرجة الاولى الى « كسر شوكة المتمردين على نظامه» ونجح في ذلك فعلا حتى قطع فيه اشواطاً بعيدة ولم يكن معاوية يرمي من خلال ما يقوم به إلى بسط قداسة الدولة والخلافة كما فهم الذين جاءوا بعده .

والدليل على هذا انه بدّل طريقة انتخاب رئيس الدولة التي كانت متبعة في عهد الخلفاء الراشدين ليجعلها وراثية .

اما المسلمون فقد كانوا يحتكمون الى العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين لحل مشاكلهم

اليومية في ظل حكم لم يكن نظام الدولة والقضاء فيه مؤسساً على الوجه المطلوب ، ولم تكن قواعده ومبادئه مبنية على أصول مشتركة متينة كأصول القوانين اليوم اذا جاز التعبير . لذا ترك امر القضاء والعدل لاجتهادات القضاة أنفسهم الذين اتفقوا في القليل واختلفوا في الكثير ، فساد الشغب وعدم النظام والفوضى في كل مكان وخاصة بعد ازدياد عدد سكان البلاد وقلة الفتوح .

لقد كان كل فقيه او عالم يفتي بالآية أو بالحديث أو بكل نص عثر عليه حسب فهمه وفقهه ، وباجتهاده الشخصي اذا لم يجد نصا مناسبا للحادثة . وأصبح المسلمون يجدون في المدينة الواحدة علماء ومجتهدين يناقض بعضهم البعض بآرائهم واجتهاداتهم، فالعلماء كانوا مستقلين في عملهم لا علاقة لاحدهم بالآخر ، اضافة الى انهم كانوا يملكون حرية واسعة جدا في الاجتهاد . لقد ادرك السياسيون والاداريون هذا الوضع الخطير الذي تواجهه الأمة الإسلامية ، فارادوا استدراك الامر ، ولذلك عرضوا فكرة جمع الناس والأمة على كتاب جامع توضع فيه المباديء والاصول الشرعية .

يعرض احمد امين فكرة تقول بان الخليفة الاموي عمر بن عبدالعزيز هو أول من حاول معالجة الفوضى في القضاء . ويتضح من هذا ان أحدا غيره من الامويين لم يهتم بوضع نظام عام في امور القضاء.[٣٤] ونرى ايضا عبدالله ابن المقفع (١٤٣ هـ ٧٦٠ م) يبعث برسالة شاملة إلى ابي جعفر المنصور يطلب منه فيها تنظيم شؤون العدل والقضاء ومؤسسات الدولة الأخرى كالشؤون المالية والادارية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وازالة الفوضى والقضاء على القلاقل .

ويقول الدكتور صلاح الدين الناهي في الموضوع « وحين اشتد الخلاف بين اقوال المذاهب وظهرت اقوال متناقضة في الحالة الواحدة من النقيض الى النقيض رسم ابن المقفع للخليفة العباسي سياسة تشريعية او وضع تشريع يتحير فيه الخليفة ارجح الاقوال ، وادناها في رأيه لتحقيق المسألة العامة ورفع التناقض والفوضى الاجتهادية والقضائية »[٣٥] .

الا ان ابا جعفر المنصور فشل في تنفيذ خطة ابن المقفع[٣٦] وقد اثرت هذه الرسالة على الخلفاء العباسيين اذ طلب هارون الرشيد من الامام مالك معالجة الموضوع بجعل كتابه « الموطأ » كقانون اساسي يرجع إليه في انحاء الدولة الإسلامية ولكن الامام لم يقبل هذا الاقتراح لاسباب ذكر بعضها . كما نرى الامام الشافعي (٢٠٥ هـ/٨٢٠ م) يقترح تنظيم اجتهاد المختلفين في الفقهاء فيما يجدّ في الحوادث المشكلة والنوازل الملتبسة فقال : « ويجمع المختلفين لانه اشد لتقصية العلم ويكشف بعضهم عن بعض وهذا انما يخص الحوادث المشكلة والنوازل الملتبسة دون ما استقرت احكامه بالنصوص او بالاجماع او بالقياس الذي لا

يحتمل غيره فيجمع له المختلفين من اهل الاجتهاد ليسأل كل واحد منهم عن حكم الحادثة »[٣٧]

وهنا نحب ان نلفت انظار القراء إلى ان الامام الشافعي لم يتكلم عن المذاهب وانما خص المجتهدين بحديثه لان المذاهب لم تكن قد تشكلت واخذت وضعها الشكلي والعضوي بعد، وسنبين هذا فيما يلي :

ان مسألة وضع قانون اساسي للدولة لم يتحقق ولم تحل القضية من اساسها . فالخليفة هارون الرشيد قد اخطا في الاساس لانه لم يضع المسألة على اسس منهجية ولو كان قد وجه الامر الى طائفة من رجال العلم وجمعهم من ارجاء الامبراطورية الإسلامية وطلب منهم ان يؤلفوا كتابا لمعالجة الفوضى في شؤون القضاء والادارة لكان قد نجح على ما نعتقد او على الاقل كان قد اتخذ منهجا صالحاً يتطور في المستقبل ولكان نظام القضاء وادارة الدولة قد أسسا على دعائم واصول متينة منذ ذلك الوقت .

بحيث يتطوران شيئاً فشيئاً ليأخذا وضعهما النهائي المتكمل في عصور متتالية . لقد فهم الدكتور الناهي من قول الشافعي السابق بانه كان ينبغي ان يكوّن اقتراحا يستند على تطبيق مبدأ الشورى في صدر الاسلام ثم يتطور ليؤدي الى ظهور ضرب من الديمقراطية في الإسلام[٣٨]

ولكن مع الاسف الشديد فالمسألة قد أثيرت قبل اكثر من اثني عشر قرنا ولم تحل حتى يومنا هذا في أي بلد من البلدان الإسلامية. وقد كان الأولى باصحاب الامر ورجال الدولة ان يستلهموا نظرية التوحيد « توحيد الله عز وجل » في ارجاع الامور الى وحدة قضائية كما جعلوها في كثير من الامور . ولاستدراك الوضع وحل مشكلة الفوضى بدأ رجال العلم والفقهاء يعالجون الموضوع بعد ان يئسوا من قيام اركان الدولة بهذا الواجب فتشكلت المذاهب وتكونت لسد الفراغ الذي تركه الخلفاء والدولة كما اخذت الامة تتحزب حول حلقات العلماء والفقهاء وانتظمت تحت لواء المذاهب المختلفة وقد وصل الامر بكثير من الناس الى تعريف انفسهم بانتمائهم الى هذا المذهب او ذاك حتى اضحى المذهب جنسية الشخص .

وبذلك خفت وطأة الفوضى في القضاء والأمور الاجتماعية الى حد ما ، ولكن كان يجب ان يحل الموضوع بشكل آخر كأن يتم تشكيل سلطة مركزية او فدرالية لكبح جماح الفوضى والشغب وتنظيم امور الدولة والمجتمع في هذا الوقت بالذات وجد الفقهاء المخلصون طريق النجاة من ذلك المأزق الحرج وهو ان كل فقيه او عالم لا يفتي الا اذا وجد حكما مطابقا لمذهبه فاذا لم يجد حكما مطابقا للمسألة المستفسر عنها استدل على حكم من ضمن مبادىء مذهبه او اجتهد اعتمادا عليها .

لقد كان لتأسيس المذاهب نتيجة للضرورات الاجتماعية ان ضاقت زاوية فهم العلماء

بسبب التعصب لمذاهبهم فتركوا الاصول والمصادر الشرعية الاساسية ولم يرجعوا اليها مباشرة بل شرعوا يفرعون او يستفرعون على الاحكام الفرعية الجزئية ضمن دائرة مذهبهم التي ضيقت افقهم في الفهم والادراك. لقد

أصّلوا الفروع ليفرعوا عليها من جديد ثم جعلوا تلك الأحكام الفرعية من سلفهم أحكاماً أصولية ومبادىء شرعية لانفسهم مكتفين بهذا المنهج في الاستجابة لحاجات الناس ومتطلبات الحياة .

إن هذا الوضع الجديد الذي واجهته الامة الإسلامية قد وسع الهوة بين أصحاب المذاهب مما أدى إلى جعل الاختلاف في الرأي والفكر نقمة وفتنة بعد أن كان اختلاف الأمة نعمة ورحمة . وهكذا أغلق باب الاجتهاد بذريعة السيطرة على الفوضى التي استفحلت فيه .

ان المذاهب لم تستطع بأي حال من الاحوال مسايرة ما يجري في المجتمعات الانسانية من تغيرات حضارية مهمة وبسبب جمودها وتمسك أصحابها بآراء معينة وضعت أصلاً في ظروف غير التي يعيشونها لم تتمكن من اللحاق بركب التطور للامة الإسلامية .

لقد أدى الضغط المعنوي وخمود حركة الاجتهاد والاستدلال والاستنباط إلى تمسك الناس بمذهب معين من المذاهب والوصول إلى قناعة مفادها أن من لا مذهب له لا دين له وأن أحدا لا يمكن له أن يفكر في الانتساب إلى مذهب غير مذهبه . لقد

اعتبر تبديل المذهب او تغييره امراً خطيراً يشبه إلى حد كبير المروق عن الدين حتى ان بعض الغلاة اعتبروه امراً يفوق ذلك .

والجدير قوله هنا : ان كل مذهب تساهل في مسائل فقهية محددة اكثر من غيره وشدد في أخرى اكثر من اللازم وبطبيعة الحال كان من الصعب على الافراد متابعة تلك التطورات في حينها .

فالمذاهب كما رأينا قد قسمت الامة وضيقت الشريعة الإسلامية الرحبة لتحصرها في دائرة محدودة كما انها حالت دون التصرف الحر في كل مجالات الحياة وبأسف شديد نقول إن هذه المشكلة مازالت قائمة حتى يومنا هذا .

وهكذا أصبح للمذاهب سلطة حلت من خلالها محل سلطة التشريع لمجلس الامة في الدول الإسلامية على مر العصور. فالذين لا يرون حق التشريع لمجلس الامة بماذا يجيبون اذا قيل لهم ان المذاهب قد مارست حق التشريع عصورا طويلة ، من الذي أعطى هذا الحق لعلماء المذاهب وسلبه من العلماء اليوم ؟ .

ان ما يفهم من كلام الأصوليين الذي استعرضناه فيما سبق أن الفقه ليس الشريعة وإنه غيرها. فالفقهاء وأصحاب المذاهب قد جعلوا الفقه عين الشريعة في نظر الناس .

وكان هدفهم في الأصل من وراء ذلك تأسيس سلطة تشريعية تقمع الفوضى استنادا على الاجتهاد المذهبي ولكن بالرغم من ذلك ما برح أصحاب تلك المذاهب

يسمون الفقه شريعة وهذه مغالطة بدون شك لانه اذا كانت الشريعة هي الكتاب والسنة فان الفقه هو الاحكام التي استنبطت منهما بالنظر والتفكير في العلل والاسباب .

فالعلاقة بين الشريعة والفقه اذن علاقة العلة والمعلول . وعلاقة السبب والمسبب وعلاقة الاصل بالفرع . كلاهما يتبعان نفس الحكم الشرعي . وبهذا الشكل وجدت الامة نفسها ترزح تحت قيود ثقيلة كانت حصيلة تفكير بشري أسفر عن وجود الاحكام الفقهية والآراء المذهبية التي توصل إليها العلماء والفقهاء عن طريق الاجتهاد والاستدلال الشخصي .

النتيجة : اذا اردنا تلخيص الموضوع يمكننا ان نذكر النقاط التالية :

١ ــ لقد حاول العثمانيون والمصريون في القرون الآخيرة الاقتباس من القوانين الاوروبية لعدم تمكن الفقه الذي كان يعيش في قوالب جامدة منذ قرون عديدة من الاستجابة لحاجات المسلمين والدولة الإسلامية المعاصرة . وقد كان رد فعل اولئك الذين يفهمون ان الشريعة هي الفقه عنيفا جدا اذ اقاموا الدنيا واقعدوها ضد هذه الاتجاهات الجديدة مدعين ان في ذلك ابتعاداً عن جوهر الدين ومبادئه . والذي يجب ان يقال هنا هو ان كثيراً من المسائل المستحدثة لم تكن موجودة في الفقه وربما كان بعضها يخالفه .

وخلال تلك الفترة التي اشتد فيها الخلاف حول هذه المسألة للمهمة شرع اصحاب التيار الجديد بنقد الدين والشريعة معا عندما كانوا يتصدون للفقه . والحقيقة ان كلا الطرفين المتنازعين لم يدركا الفرق بين الشريعة والفقه لعدم احاطتهما الواسعة بالموضوع . ونتيجة لذلك خسر الدين والشريعة معا في الوقت الذي كان يجب ان يكون الخاسر فيه هو الفقه فقط .

ولهذا كان لابد من ضرورة بذل الجهود المخلصة للتفريق بين الشريعة والفقه لحفظ عصمة الدين .

٢ ــ لقد اوضحنا الفرق بين الفقه والشريعة للذين يأملون ان يطبقوا الاحكام الفقهية في عصرنا الحاضر وللذين يجدون في انفسهم حرجا في عدم تطبيق تلك الاحكام ناقلا ذلك الفرق من كلام الاصوليين الاوائل ، لانه لا يمكن لاحدهم ان يحيد عن الدين . كما نريد ان نطمئنهم على انه بتغيير الاحكام الفقهية لن يتغير الدين والشريعة أبداً .

٣ ــ أردنا من خلال هذا البحث أن نزيل الغشاوة عن أعين أولئك الذين ينقدون الاحكام الدينية عند نقدهم للفقه. إن عليهم ان يفرقوا بين الشريعة والفقه عندما يهاجمون الآراء الفقهية لكي يبقوا معتنقين للشريعة اي القرآن والسنة .

٤ ــ لقد ابتعدت البلدان الاسلامية اليوم عن كثير من احكام الفقه كما ذكرنا من قبل . ونقول الآن بوضوح انه لا يجوز

تكفير الذين لا يطبقون تلك الاحكام المذهبية الفقهية التي وضعت اصلا في ظروف تختلف كل الاختلاف عن ظروفنا الحاضرة بشرط اعتقادهم وتمسكهم بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

٥ — على الذين يوجهون النقد للفقه الإسلامي من غير المسلمين او حتى من المسلمين انفسهم ان يعوا الفرق بين الشريعة والفقه . وهذه نقطة مهمة يجب على الباحث النزيه الذي يسعى للوصول إلى الحقيقة العلمية التمسك بها . ان تمسكه بهذا المبدأ لا يشكل اية عقبة امام بحوثه مادام لا يهدف الا الى معرفة الحقيقة الموضوعية . ومن ناحية اخرى عليه مراعاة شعور معتنقي الشريعة الإسلامية. وأقل ما يُطلب منه في هذه الحالة هو أن لا يخلط في نقده بين الشريعة والفقه عند تناوله لهما . إن عليه ان ينقد كل واحدة منهما،اذا كان مصمما،على حدة بحيث لا تنقد الواحدة على حساب الأخرى اذ لا يجوز في المنهج العلمي السليم ان ينقد الشيء على حساب الآخر .

٦ — ان المنهج الذي ينبغي ان يتبعه المسلمون حسب رأينا لحل مشاكلهم الراهنة سواء اكانت تلك المشاكل اعتقادية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها من المشاكل الأخرى هو المنهج التالي :

أولا : على المسلمين أن يفرقوا بين الشريعة (القرآن والسنة) وبين الفقه لأن الدين (الشريعة) وضع الهي لا يتغير والفقه اجتهادات الاشخاص وهو بشري يختلف ويتغير من وقت لآخر حسب مقدرة المجتهد وحسب الظروف المحيطة به .

ثانيا : ينبغي ان يُقرأ الدين ويدرس.وأن يهتم المسلمون بالقرآن والسنة لاتباعهما والعمل بهديهما . وبالمقابل يُقرأ الفقه ويُدرس للاستفادة منه والانتفاع بكيفية فهم المتقدمين للنصوص وكيفية استدلالهم وتطبيقهم لها لا للاتباع والتدين والا دخل المرء ضمن قوله تعالى :

« **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله** »(التوبة: ٣١)

ثالثا : ان يكون القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المصدرين الرئيسيين مهما يكن الحكم الفقهي وبغضّ النظر عن صاحبه حتى وان كان واحدا من الخلفاء الراشدين او من كبار الصحابة وذلك انسجاما مع قوله تعالى :

« **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول** » وهذه الآية مصداق على التمسك بالقرآن والسنة والنية الصادقة كفيلة بذلك .

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله .

د . حسين آتاي

الهوامش

١ ــ مفردات الراغب الاصفهاني ٢٥٩ القاهرة ١٣٢٤
٢ ــ ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ٣/٢٦٤
٣ ــ سورة الاعراف ١٦٣
٤ ــ ابن فارس ، معجم ٣/٢٦٣
٥ ــ لسان العرب لابن منظور ٢/٢٩٩ تحقيق يوسف خياط
٦ ــ لسان العرب ٢/٣٠٠
٧ ــ تفسير الطبري ١٤٦ ــ ٢٥/١٤٧ ، فخر الدين الرازي ، التفسير ٧/٤٨١
٨ ــ تفسير الطبري ١ ــ ٢٥/١٥ ، تفسير فخر الدين الرازي ٧/٣٩٧
٩ ــ محمد يوسف موسى ، الاحوال ونظرية العقد ١٠
١٠ ــ محمد علي السايس ، تاريخ التشريع الإسلامي
١١ ــ محمد يوسف موسى ، الأحوال ١٠ ــ ١١
١٢ ــ محمد السايس ، تاريخ ٦
١٣ ــ تفسير الطبري ١٣/١٠٥
١٤ ــ تفسير الطبري ١٦/١٦
١٥ ــ تفسير المراغي ٥/٩٦
١٦ ــ كليات ابي البقاء ٢٧٦ لسان العرب ٢/١١٣ L ,Arabic Lexicon 6- 2529
١٧ ــ محمد مصطفى الشلبي/المدخل لدراسة الفقه الإسلامي
١٨ ــ البخاري ١/٢٥ ، ٤/٤٩ ، ٨/١٤٩ ، مسلم مع النووي ٧/١٢٦ ، ١٢/٦٧ ، ترتيب مسند احمد ابن حنبل ١/١٤٧
١٩ ــ الغزالي ، احياء علوم الدين ، ١/٤٩
٢٠ ــ نفس المرجع .
٢١ ــ نفس المرجع .
٢٢ ــ عبدالعزيز البخاري ، شرح اصول البزدوي ، ١/٥
٢٣ ــ الورقات ١٢ (هامش ارشاد الفحول)
٢٤ ــ المستصفى ١/٤
٢٥ ــ المحصول ا ب ٢٩٢ رئيس الكتاب سليمانية ١٩٢/١ المطبوع في الرياض ،ا القرافي شرح تنقيح الفصول ٩ ، كليات ابي البقاء ٢٧٦
٢٦ ــ مختصر المنتهى ٤ ، ارشاد الفحول ٣ ، المنار مع شرحه كشف الأسرار ٦/١
٢٧ ــ الاحكام في اصول الاحكام ١/٤
٢٨ ــ اصول البزدوي ١٢/١ ، اصول السرخسي ١٠/١
٢٩ ــ كشف الاسرار على البزدوي ٥/١ ، عبيدالله بن صدر الشريعة:التوضيح ١٩/١
٣٠ ــ منهاج الوصول الى علم الاصول ١٢/١ (هامش التحرير)
٣١ ــ التحرير ١٧/١
٣٢ ــ شرح ابن امير الحاج للتحرير ١٨/١
٣٣ ــ التفتازاني ، التلويح ١/٢٢ طبع استانبول ١٣٠٤
٣٤ ــ رسالة الصحابة (وهم الوزراء على حد التعبير اليوم) احمد امين ضحى الاسلام ٢٠٥/١ ــ ٢١١
٣٥ ــ نصوص قانونية وشرعية ٢٠ بغداد ١٩٧١ نشير إلى أن الاستاذ الناهي قد ذهل عن شيء وهو عدم تأسس وتعضو المذاهب في زمن ابن المقفع وحتى في زمن الشافعي .
٣٦ ــ نفس المصدر ٢٧
٣٧ ــ نفس المصدر ٢٧
٣٨ ــ نفس المرجع

أبحاث

الحرية والمسئولية في الفقه الإسلامي

د . محمد كمال الدين إمام
أستاذ مساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض

سوف يتسع مفهومنا للفقه الإسلامي في هذا البحث ليستوعب مواقف الفقهاء وآراء الأصوليين وأحكام المذاهب الفقهية. على أن ينحصر جهدنا في المواقف والآراء والأحكام التي تتعلق بفكرة الحرية وأساس المسئولية .

ولا ينبغي الاعتقاد أن الفقهاء كانوا بعيدين عن الجدل الدائر في عصرهم حول حرية الارادة ، « فالأوزاعي » فقيه الشام هو الذي أفتى بقتل « غيلان الدمشقي » ، وكان « غيلان » يقول بالقدر ثم أمسك في عصر « عمر بن عبدالعزيز » ثم عاد إلى القول به مرة أخرى على عهد « هشام » وقطعت يده ثم قتل (الشاطبي — الاعتصام ١/٦٤) .

والإمام « أبوحنيفة » يدخل فيما ثار في عصره من جدل حول إثبات وجود الله والنبوات والارادة ، ويعرض الخوارزمي « في مفيد العلوم » لموقف الإمام « أبي حنيفة » عندما جاءه رجل يسأل : ما الدليل على الصانع ؟ وتأتي الاجابة مفصحة عما بلغه الامام الأعظم من علم بأحوال عصره وما طرحت فيه من أفكار مستجلبة أو محلية .

وإلى مثل ذلك ينحو « الشافعي » عندما دخل في حوار مع عدد من الزنادقة في طريق غزة — انتهى بإيمان من حاورهم الشافعي (فرغل ٣٩ ، ٤٠) و « ابن حنبل » — الفقيه المتشدد في البعد عن التأويل — له أيضاً موقفه ، فهناك آيات

اشتبهت على الجهمية واحتجوابها على « أحمد بن حنبل » بأنهن من المتشابه ففسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها (الجليند ٥٩) فالفقهاء إذن تبادلوا التأثير والتأثر مع عصرهم وكان رأيهم في هذه المواقف الدقيقة وتلك اللحظات الحرجة في التاريخ الإسلامي يكاد يمثل العواصم من القواصم ، ولم تكن مواقفهم مجرد حوار عقلي تجريدي بل كان له أثره في آرائهم الأصولية ودوره فيما قالوا به من أحكام فقهية(١) ، ونحن حين ندرس المواقف والآراء والأحكام لدى هؤلاء الأعلام دون أن نفصل بينها ، إنما نهدف إلى التصوير الأمين لموقف الفقهاء من مسألتيْ الحرية والمسئولية وسوف نعالج موضوعنا في مبحثين :

المبحث الأول : **مواقف الفقهاء من حرية الارادة** .

المبحث الثاني : **أحكام المذاهب وأساس المسئولية** (٢) .

المبحث الأول
مواقف الفقهاء من حرية الارادة
المطلب الأول
الإمام أبو حنيفة ومشكلة الحرية

لاشك أن القضية كانت مثارة في عصر « أبي حنيفة » وخاصة أن ابن النديم نسب له كتاب « الرد على القدرية » ويرى « البغدادي » في « أصول الدين » و « بروكلمان » « في تاريخ الأدب العربي » أن الرد على القدرية هو نفسه كتاب « الفقه الاكبر » « لأبي حنيفة النعمان » ، ولا يعنينا كثيراً عرض الخلاف الذي دار بين الباحثين حول صحة نسب عدد من المؤلفات الكلامية إلى أبي حنيفة (فرغل ٢٣٠ ــ ٢٣٣) و (النشار ٢٥٧/١ ــ ٢٥٩) و (أبو زهرة : أبوحنيفة ١٦٦ ــ ١٦٨) والإمام الأعظم كان يسعى لأن يلتزم موقفاً في هذه القضية فقد « حكى » « اس بطال » في شرح البخاري عن « أبي حنيفة » أنه قال لقيت « عطاء بن رباح » بمكة فسألته عن شيء فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل الكوفة قال : من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ؟ قلت نعم قال : من أي الأصناف أنت ؟ قلت ممن لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ولا يكفر أحداً بذنب فقال « عطاء » عرفت فالزم (الشاطبي : الاعتصام ٦٠/١) .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة استصعبت على الناس فأني يطيقونها ! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم ما فيها . ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ويأتي ببينة وبرهان » (النشار ٢٦٨) .

وقد أرغم القدريون الإمام الأعظم على الدخول في هذه المسألة ولقد قال لقوم جاءوا يناقشونه في القدر « أما علمتم أن الناظر في

القدر كالناظر في شعاع الشمس . كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء والعدل كيف يقضي الله الأمور كلها . ويجري على مقتضى قدره وقضائه ، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل ، فيقولون له « هل يسع أحد من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض . قال لا ، إلا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة.فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به . بل نهى عنه . والأمر أمران أمر الكينونة ، إذا أمر شيئا كان ، وهو على غير أمر الوحي » . وهذا — كما يقول فضيلة الشيخ « أبوزهرة » — تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة فهو يفصل القضاء عن القدر فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء في الوحي الالهي ، والقدر ما تجري به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل.ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكون وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب.والأول تسير الأعمال على مقتضاه والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه ولكن هنا مسألة : وهي أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد فهل أراده الرب ، وهل تتخالف الارادة والأمر . هذه هي المعضلة ؟ يجيب أبوحنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الانسانية المشاهدة ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله . وكمال قدرته وشمول علمه . فيقول : « وإني أقول قولا متوسطا ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون . ولا أراد منهم مالا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعملوا ولا سألهم عما لم يعملوا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه » (ابوزهرة : ابوحنيفه ١٧٨) هذا ما يقوله الإمام الأعظم في هذه المعضلة في حديث له مع « يوسف بن خالد السمتي » عندما أقبل عليه من البصرة يسأله في القدر وهو موقف يكشف رأي الإمام من حرية الإرادة فهو يعطي للإرادة الانسانية حريتها لأنه هو الأمر المحسوس وغيره ليس بملموس . وهو يعطي الله ما يليق به (ابوزهرة : ابوحنيفة ١٧٨) ولكن هل معنى ذلك أن الإمام الاعظم ينتمي إلى رأي الأشعري ويقول بالكسب ؟ هكذا يرى الدكتور علي سامي النشار وهذا ما نخالفه فيه تماماً .

فالأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة « والإمام أبوحنيفة » يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً وما فهمناه من مقالة الإمام الأعظم وموقفه من القدرة شرحه الإمام الغزالي حيث قال « إن أباحنيفة وأصحابه قال إحداث الاستطاعة في العبد فعل الله واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً » (الغزالي : الأربعين ٨)

ويقول ابوحنيفة « إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية[3] وعلق الشيخ الكوثري على ذلك قائلا : « وصدق الاستطاعة هو مدار التكليف وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده » .

ومع ذلك فإن الإمام الأعظم — في رأينا — يقترب من رأي الأشعري في زمان القدرة أو الاستطاعة فهي عنده كما عند « الأشعري » تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده .

وعلى الرغم من هذا الموقف الواضح للإمام أبي حنيفة فقد قيل عنه إنه جبري حيث يذهب الدكتور يحيى هاشم فرغل بعد تحليل آراء أبي حنيفة في مشكلة أفعال العباد إلى أنه لا يقدم تفسيراً يخرج به من الجبر (فرغل ٢٤٤)

ونحن نرى أن القول بجبرية أبي حنيفة لا تجد ما يسندها من فكر الإمام وفقهه بل كلاهما يبعد الإمام الأعظم عن الجبر ودعوى جبرية الإمام الأعظم قديمة بل قيل أيضا إنه جهمي ولم يكن أبو حنيفة جهميا يؤمن بالجبر كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ولقد وقع « الخطيب البغدادي » في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصمه بالجهمية[4] .

والحق أن الإمام الأعظم انتهى إلى أن للانسان قدرة واستطاعة هما أساس المسئولية يقول « أبوالليث السمرقندي » : إن أباحنيفة توسط بين القدرية والجبرية إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد ، واستعمال الطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً[5] وموقف الإمام أبي حنيفة من أفعال العباد ليس ذهنياً فحسب بل لقد انعكس على أصوله الفقهية — كما سنرى بعد قليل — وعلى أحكامه الفقهية كما سنبين عند عرضنا لمواقع المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي. والذين قالوا بجبرية الإمام الأعظم أو أنه يأخذ بنظرية الكسب عند « الأشعري » لم يربطوا فكر الرجل بأصول الفقه عنده ولا بما انتهى إليه مذهبه من أحكام فقهية .

الصدى الأصولي لموقف الإمام أبي حنيفة

عندما عرضنا لموقف الإمام أبي حنيفة من مشكلة أفعال العباد وقلنا إنه يثبت استطاعة حقيقية للإنسان يستطيع بها الطاعة والمعصية وهي أساس المسئولية ، عندما قلنا ذلك وخالفنا بعض الباحثين كنا نعتمد على فكر الرجل وأصول الفقه عنده ، والذي يضيء لنا الطريق للتصوير الأمين لموقف أبي حنيفة ليس فقط ما أثبتناه له من أقوال صريحة في التدليل على أنه من أنصار الاستطاعة، بل وأيضاً عرض موقف أصول الفقه عند الحنفية من مسألة التكليف بما لا

يطاق . وهي مسألة يرتبط النظر فيها بالموقف من مشكلة الجبر والاختيار ويرتبط أيضاً بقضية التحسين والتقبيح .

والقدرة هي شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة بقبح تكليف مالا يطاق واستحالة نسبة القبيح الى الله تعالى (ابن نجيم : الفتح ٥٩/١ ، التيسير ١٣٧/٢) فالأحناف على أنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق على عكس الاشاعرة الذين قالوا بجواز ذلك .

ويفرق ابن نجيم ومعه عدد من الأصوليين في المذاهب المختلفة — بين نوعين من المستحيل .

١ — المستحيل أو الممتنع لذاته ويحكي إبن نجيم أن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته ومثاله الجمع بين المتضادات كالجمع بين الأبيض والأسود

٢ — المستحيل لغيره وهو الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع وهذا محل الخلاف. قال الأحناف لايجوز التكليف به وجوّزه الأشعري (ابن نجيم : التيسير ١٣٧ والفتح ٥٩ وما بعدها) وإذا كان الأحناف قد اقتربوا من المعتزلة في نفي التكليف بما لا يطاق إلا أنهم اختلفوا في التعليل. يقول ابن نجيم :

« والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف مالا يطاق ولكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجبا » (ابن نجيم : الفتح ٥٩) ولكن ما هي القدرة التي اشترطها الأحناف للتكليف ؟ .

هناك رأيان : الرأي الأول يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل. هذا ما يراه « ابن نجيم » وامير بادشاه ويريان انه الراجح في فقه المذهب .

الرأي الثاني يرى أن القدرة التي هي شرط التكليف هي القدرة الحقيقية (ابن نجيم : الفتح ٦١) .

والحق ان الخلاف القائم أساسه زمان القدرة هل هي مقارنة للفعل فقط أو انها توجد قبل الفعل ومعه وبعده وهو موضوع كلاميّ لا داعي للخوض فيه هنا[٦] .

والخلاف بين الفقهاء في أصولهم حول التكليف بما لا يطاق انعكس على موقفهم من مواقع المسئولية وخاصة مسئولية السكران .

وفي النهاية نستطيع القول إن « أبا حنيفة » كان صاحب موقف فكري واتجاه أصولي في حرية الارادة يتجه نحو التوفيق والوسط وقد ترك اكبر التأثير في الإمام « أبي منصور الماتريدي » كما أثر في « أبي

جعفر الطحاوي » أحد كبار المجتهدين في المذهب الحنفي (النشار ٢٧٢/١) ومدهبه الأصولي يقيم الجزاء على الاختيار. يقول السرخسي « وإنما ينال العبد الجزاء على ماله من اختيار (السرخسي ٣٣٥/٢) .

المطلب الثاني
مالك بن أنس وحرية الارادة

شهد الإمام مالك عصراً كثرت فيه الانحرافات الفكرية واضطربت فيه الاتجاهات السياسية ، ولم يكن ــ وهو الحريص على الالتزام بالكتاب والسنّة ــ بمستطيع على البعد كلية عن كل هذه التيارات ، فبعضها أصابه في نفسه فكانت محنته التي يرويها المؤرخون ، وبعضها فرض عليه الخوض في مشكلات وآراء لم يكن راغباً الدخول فيها .

وكما يقول الأستاذ أمين الخولي بحق « فإننا نستطيع الاطمئنان إلى أن « مالكا » لم يتمرس بشيء يذكر من المعرفة الفلسفية بالمعنى الخاص (الخولي ٣١٠) لكننا لا نمتنع مع ذلك عن تتبع رأيه في مسألة أفعال العباد » .

لقد نُسبت إلى الإمام مالك مؤلفات كلامية متعددة .والحديث في علم الكلام يتصل مباشرة بالمسئولية وخلق الأفعال . فقد ذكروا أن « لمالك » رسالة إلى ابن وهب أحد أصحابه ــ في القدر والرد على القدرية وهي رسالة مفقودة كمخطوط ولم يعرض لمحتوياتها احد (الخولي ٤٠٠ ، ٤١٠)

وهذه الرسالة أيا كان الشأن في صحة نسبتها إلى الإمام مالك فهي تشير إلى أن له موقفاً من القدرية القائلين بحرية الانسان مطلقاً ويلاحظ على موقف الإمام مالك ما يلي :

١ ــ غضبه على القائلين بالقدر لأنه يفتح باباً للخلاف في الأمة ينبغي سده وقد رُوى عنه أنه قال: « ابن سمهن » أفضل عندنا من « الحسن » ــ يقصد الحسن البصري ــ فقيل له ياعبدالله بأي شيء ؟ فقال: إن الحسن زيّمه القدر (الخولي ٢٩٣) بل هو يقول برد شهادة القدرية وأهل الأهواء (البغدادي : الفرق ١٥٦) .

٢ ــ ان الإمام « مالكاً » كان شديد التمسك بالقرآن والسنة يوصد باب الرأي الدي يؤدي إلى الجدل ويعتبره بدعة. فعندما طُلب منه الرأي في مسألة الاستواء وقد احتلف حولها المشبهة والمعتزلة قال « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » (النشار ٢٧٣) .

فالإمام مالك كان يتخذ الواقع العملي دليله إلى الفقه فلا فروض ولا جدل وهي نزعة عملية توشك أن تجعل « مالكاً » من أصحاب فلسفة الذرائع أو « البراجماتزم » كما يقول الأستاذ أمين الخولي (الخولي ٣١٥) و (النشار ٢٧٣) وإن كان قوله ليس صحيحاً بإطلاق ، « وقد كان مالك

يؤمن بالقدر خيره وشره ويؤمن بأن الانسان حر مختار وهو مسؤول عما يفعل إن خيراً وإن شراً ويكتفي بذلك من غير أن يتعرض لكون أفعال الانسان مخلوقة له بقدرة أودعها الله أو غير مقدورة له . وقد قال في ذلك : « ما رأيت أحداً من أهل القدر إلا كان أهل سخافة وطيش وضعة » .

ويستشهد بكلام لعمر بن عبدالعزيز وهو قوله « لو أراد الله ألا يُعصىٰ ما خلق إبليس وهو رأس الخطايا » (ابوزهرة : المحاضرات ٢٢٧) وهكذا سار الإمام مالك على السنّة في دراسته للعقيدة كما سار عليها في دراسته للفقه ، فكان يدعو الناس إلى أخذ العقيدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، لا من حكم العقل المجرد. وإن لم يكن في الشرع ، لا في أصوله ولا في فروعه، شيء يخالف العقل. ويرى الأستاذ الدكتور النشار أن الإمام « مالكاً » بمذهبه قد مهد لظهور « أبي الحسن الأشعري » وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع .

ونحن نرى أن الموقف المالكي وإن مهّد للأشعري إلا أنه لا يمكن وصف المالكية بأنهم أشاعرة. فهناك خلافات متعددة على الرغم من اتفاق موقف المالكية الأصولي من التكليف بما لا يطاق مع الأشاعرة .

المالكية والتكليف بما لا يطاق :

كما قلنا فإن التكليف بما لا يطاق كموضوع أصولي يتعلق بالجبر والاختيار والتحسين والتقبيح كمسائل أساسية في علم الكلام .

يفرق المالكية — ومعهم أيضا جمهور الفقهاء- بين نوعين من الخطاب :

١ — خطاب التكليف . واشترطوا فيه القدرة والعلم ، القدرة لقوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » والعلم لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فالتكليف مع عدم القدرة تكليف بمحال. والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع. ولإجماع الأمة على أن من وطيء امرأة يظنها زوجته أو شرب خمراً يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف إطلاقاً » (القرافي ٧٩) .

٢ — خطاب الوضع : وهو لم يأمر الله به ولا أناط به أفعال العباد فلا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع ومثال ذلك أن الانسان إذا مات له قريب دخلت التركه في ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته (القرافي ٨٠) .

وفي مسألة التكليف بمالا يطاق يميل المالكية إلى اختيار الرأي العملي فهم لا يدخلون في جدل حول المستحيل بذاته أو المستحيل بغيره وإنما يقولون إن شرط التكليف القدرة على المكلف به. فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً

وإن جاز عقلا (الشاطبي : الموافقات ١٠٧/٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلًا أيضاً .

ويقول « الشاطبي » إذا ظهر من الشارع في باديء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه فقول الله تعالى « ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون» وقوله في الحديث « كن عبدالله المقتول ولاتكن عبدالله القاتل » وقوله « ولا تمت وأنت ظالم » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه الا ما يدخل تحت القدرة وهو الإسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل (الشاطبي : الموافقات ١٠٨/٢) .

وهذا الموقف المالكي ليس فكريا محضا ، ووفقا للقول بالتكليف بما لا يطاق نفياً او اثباتاً اختلف الأصوليون في مسئولية السكران والمجنون .

المطلب الثالث
الشافعي وحرية الارادة

ليس من شك في أن المدرسة الشافعية هي أكثر المدارس الفقهية اشتغالا بالفكر الفلسفي ، وكان من أعلامها فقهاء وفلاسفة في آن واحد ويكفي أن نذكر الشافعي نفسه فإن « الرسالة » التي ألفها في أصول الفقه ليست مجرد شهادة ميلاد لهذا العلم فحسب ، ولكنها كشف عن مستوى العقلية الفلسفية التي بلغها الإمام « الشافعي » وليس هذا بغريب خاصة إذا علمنا أن أصول الفقه هي إحدى شعب الفلسفة الإسلامية التي اتسع مفهومها ليشمل الفلسفة المشّائية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه (عبدالرازق ٢٧) ولاشك أن « الشافعي » قد وجّه الدراسات الفقهية وجهة جديدة .

ولقد كان « الشافعي » على دراية كبيرة بعلم الكلام وله فيه مناظرات مشهورة مع القدرية والمجبرة وغيرهم . وقد وقف الشافعي بالمرصاد « لبشر المريس » وهو فقيه مشهور وناظره مناظرة عنيفة عندما أعلن أنه قدري (النشار ٢٧٧) .

وربما كان هذا هو السبب الذي جعل اصحاب الإمام الأعظم يرمونه بالاعتزال(٧) ، على الرغم من أن « الشافعي » كان ينفر من المعتزلة ومناهجهم في التفكير والبحث بل هو كما يقول « البغدادي » في « الفرق بين الفرق » يرفض قبول شهادة المعتزلة باعتبارهم من أهل الأهواء والبدع . بل هو يفرض عقوبة على من يخوض مثل خوضهم ويتكلم في العقائد على طريقهم .

وليس معنى ذلك أن « الشافعي » ليس له رأي فيما خاض فيه المتكلمون من مسائل كرؤية الله يوم القيامة ومسألة القدر ، ومسألة

الصفات بل كان للشافعي رأي يتفق مع منهاجه في الفقه وهو الأخذ بكل ما جاء به القرآن وما جاءت به السنة غير باحث في الأدلة التي يسوقها المتكلمون إلا بالمقدار الذي يؤيد النصوص . فكان مثلا يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص لظواهر نصوص القرآن والأحاديث النبوية (ابو زهرة : المحاضرات ٢٧١) .

وموقف الإمام « الشافعي » أقرب إلى موقف الإمام مالك فهو يثبت للإنسان حرية واستطاعة في الواقع العملي هما دعامتا المسئولية والعقاب ولا يُعنىٰ « الشافعي » نفسُه كثيراً بتحليل هذا الاختيار أو هذه الحرية ،فيكفيه دليل الشعور يُحس به الفرق بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري وحسبه الشرع الذي يقرر مسئولية الانسان عن فعله وقدرته عليه .

وقد عالج فلاسفة المذهب الشافعي قضية الحرية على نحو يؤكد ارتباطهم الشديد بالفكر « الأشعري » ودفاعهم عنه إلا في القليل من المسائل ، فإمام الحرمين « ابو المعالي الجويني » يدافع عن الأشاعرة وخاصة عن نظرية الكسب التي قال بها « الأشعري » إلا أنه يرى أن القدرة غير المؤثرة عاجزة ويؤكد بعد ذلك أن العبد مكتسب لأفعاله — أي قادر على فعلها — وإن لم تكن قدرته مؤثرة في المقدور (الجويني : اللمع ١٠٧) وهذا يعني ان الجويني يدافع عن نظرية الكسب بكل أركانها[٨] .

وحجة الإسلام « الغزالي » وهو شافعي في الفقه الإسلامي،أشعري في العقيدة،نجد الحرية عنده تمثل علاقة بين الانسان وغيره من الأشياء وليست قدرة حقيقية على الفعل مُنحها الانسان ، فهو يفسر الحرية في إطار فهمه الخاص لمبدأ السببية وعلى أنها إطراد وليست ضرورة متفقاً في ذلك مع رأي « دافيد هيوم » في السببية .

أما « سيف الدين الآمدي » فإنه في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » (ط القاهرة ١٩٧١ ص ٢١٤ — ٢٢٣) يصرح بأن خلق الأفعال موضع غمرة ومحل اشكال . ويصرح أيضاً بسلامة الموقف الأشعري العام ويناقش المعتزلة في كل آرائهم حول خلق الأفعال والارادة وينتهي إلى تعريف للكسب يوحي بأن الآمدي يجد حرجاً في القول بالقدرة غير المؤثرة ويرى أنها تحول دون فهم حقيقي للتكاليف ومسئولية الانسان .

الشافعية والتكليف بما لا يطاق :

إذا كان موقف فلاسفة المذهب الشافعي من حرية الارادة غير واضح في تعارضه مع المذهب الأشعري — على الأقل في بعض تفصيلاته — فهم في أصول الفقه في مسألة التكليف بما لا يطاق صرّحوا بمخالفة مذهبهم الفقهي للفلسفة الأشعرية :

موقف الجويني :

موقف الجويني من التكليف بما لا يطاق يخالف المذهب الأشعري تماماً ، فهو يقول « لقد نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا عنه اختلافا في وقوع ما جوّزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين :ــ

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع ولا يدفع ، ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل وإن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده أو ملابس له فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده وأيضاً فإن القدرة إن قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل . والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه.فهذا أحد الوجهين والثاني : أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو فعل ربه ... فإذا قيل فما الصحيح عندكم في التكليف بما لا يطاق قلنا إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالِم باستحالة وقوع الطلب وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلباً كقوله تعالى « كونوا قردة خاسئين » فهذا غير ممتنع » (الجويني : البرهان ١٠٢/١) ويرد الجويني على الذين يرون أن التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يكون تكليفٌ بمحال ومع ذلك فإن التكليف بخلاف المعلوم جائز فكأنه تكليف بمحال ، يقول إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور عليه في نفسه وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع ، ولكن كان لا يقع مع إمكانه في نفسه فالعلم يتعلق به على ما هو عليه وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه بل يتبعه النفي والاثبات ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى[9]. هذا موقف إمام الحرمين من التكليف بما لا يطاق في كتابه « البرهان »[10] .

موقف الإمام الغزالي :

يقول الغزالي « ذهب شيخنا أبو الحسن رحمه الله إلى جواز التكليف بما لا يطاق مستدلّا بقوله تعالى « **ولا تحملنا مالا طاقة لنا به** » ولا وجه للابتهال لو لم يتصور ذلك في البال .

واستدل : بأن « أباجهل » كلف تصديق الرسول ﷺ بعد أن أتى على لسان الرسول أنه لا يصدق في أصل تكليفه فحاصل تكليفه أن يصدقه في أنه لا يصدقه وهذا بمذهب شيخنا أبي الحسن ... والمختار عندنا استحالة تكليف مالا يطاق.نعم ترد صيغة الأمر للتعجيز كقوله تعالى « كونوا

قردة خاسئين » والانباء والقدرة كقوله تعالى « كن فيكون » ولم ترد للخطاب والطلب وهذا كقوله تعالى « حتى يلج الجمل في سمّ الخياط » معناه : الابعاد لا ما يفهم من صيغة التعليق فإنه يستحيل أن يطلب من المكلف مالا يطاق .

والدليل على استحالته : أن الأمر يتعلق بمطلوب كالعلم يتعلق بمعلوم والجمع بين القيام والقعود غير معقول فلا يكون مطلوباً ويستحيل طلبه إذ لا يعقل في نفسه (الغزالي : المنخول ٢٣ و٢٤) فالغزالي في هذا الرأي يفرق بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره ويرى أن المستحيل لذاته لا يجوز التكليف به .

أما المستحيل بغيره فإنه يجوز ، وهو في هذا يوافق ما انتهى إليه معتزلة بغداد ويخالف « الأشعري » ومن تبعه من أمثال « الرازي » و « ابن السبكي » وغيره. ويقرر « الغزالي » على نحو ما رأينا عند « الجويني » أن المقدور في ذاته جائز الوقوع لا تتغير حقيقته بالعلم (الغزالي : المتخول ٢٨) والحق أن « الغزالي » في موقفه من التكليف بمالا يطاق يفصح عن رأيه من حرية الارادة فهو يقول « إن للقدرة الحادثة تعلقاً بالمقدور والاستطاعة وإن قارنت الفعل.فلم يُكلف في الشرع إلا ما يُتمكن منه قطعاً وذلك بيّن في مصادر الشرع وموارده ووعده ووعيده.إذ لا معنى لتخصيص فعل فاعل عن آخر بعقاب أو ثواب مع تساوي الكل في العجز عنه وهذا مستحيل (الغزالي : المنخول ٢٦ — ٢٧) .

و « الغزالي » يعني بذلك أنه اذا كانت القدرة الحادثة عند العبد لا تأثير لها أبداً يكون العباد جميعاً متساوين في العجز في كل الأفعال فلا معنى حينئذ لوصف فعل بأنه طاعة وآخر بأنه معصية إذ لا يوصف بذلك إلا إذا كان مقدوراً للعبد بقدرة أثرت فيه .

والغزالي هنا يخالف الأشعري في قوله إن القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور أبداً .

ويستند الغزالي على أصله في عدم جواز التكليف بما لا يطاق للقول بأن السكران لا يكلف لأن شرط الخطاب فهمه وهو مضمن به والسكران لا يفهم فإن قيل له إفهم كان تكليف مالا يطاق .. وكذا الناسي الذاهل حكمه حكم السكران في التكاليف (الغزالي : المتخول ٢٨ ، ٢٩) .

موقف سيف الدين الآمدي :—

موقف الآمدي هو موقف الغزالي في عدم وقوع التكليف بما لا يطاق فالقدرة عنده شرط التكليف.لهذا فالصبي والمجنون خارج التكليف وإن قيل كيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات قال إن هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون أو الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك من باب التكليف في شيء.وقد رتب على موقفه هذا

اعداداً من الأحكام بخصوص المكره والمجنون والصبي (الآمدي ١/١١٤ ــ ١١٨) .

المطلب الرابع
أحمد بن حنبل وحرية الإرادة

لقد تعرض الإمام « أحمد بن حنبل » لمحنة شديدة إثر موقفه من بعض القضايا الكلامية في عصره ونظريته الكلامية بكل ما يراه فيها من أراء ، وما أثبته المؤرخون له من مواقف ينبغي أن تعرض باعتبارها رد فعل من فقيه متمسك بالكتاب والسنة إزاء الانحرافات السياسية والفكرية التي سادت في عصره .

وقد بين لنا الإمام « أحمد » عقيدته الكلامية في رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية » فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله[11] وقد عرض الباحثون في الفلسفة (النشار ٢٧٨ ــ ٢٩٤) والدارسون للفقه (ابوزهرة : محاضرات ٣٤٣ ــ ٣٤٩) آراء الإمام أحمد الكلامية وما يعنينا منها هو موقفه من حرية الارادة .

ولم يصرح الإمام أحمد بموقفه في حرية الارادة حتى قيل إنه يرى في سبق القضاء التفسير الوحيد لأفعال البشر وللأحداث التي تلم بهم (باتون ٢٦١) وهو قول يقترب من نسبة الجبر إلى الإمام أحمد. ولاشك أن ابن حنبل يؤثر بوضوح النقل على العقل ويقاطع من يخوضون في أمور لم تعرف لدى السلف . وله في هذا الشأن مواقف مشهورة مع « المحاسبي » الذي ردد شيئاً مما قال به المعتزلة . كان يؤمن بالقدر خيره وشره وأن ما يفعله الإنسان بقدرة الله وإرادته فلا يقع في ملكه إلا ما يريد ولا يصدر عن العبد شيء لم يهيه الله له ــ لذلك كان حرباً على القدرية ولا يقر الصلاة معهم (مذكور ١٢٦) ونحن لا نعتقد أن ذلك هو الموقف الفقهي للامام « احمد » فهو مع تقريره وجوب الإيمان بالقضاء والقدر لا ينفي التكليف والاختيار في الطاعة كما يقول الشيخ ابوزهرة (ابوزهرة : محاضرات ٣٤٥) إلا أن موقف الإمام من المعتزلة والقدرية ينبغي أن يفهم في إطاره الزمني وظروفه التاريخية. ونحن نستطيع أن نفهم الموقف الحنبلي بدقة أكثر لو تأملنا موقف الإمام « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » في قضية حرية الإرادة .

رأي ابن تيمية :

لقد كان أمامَ « ابن تيمية » مذاهب ثلاثة : الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ورأي أنهم جميعاً محل نقد فانتهى إلى رأي يوفّق فيه بين خلق الله لكل شيء وبين الارادة الفاعلة للإنسان والتي هي أساس الثواب والعقاب والمسئولية والجزاء .

يقول ابن تيميه « ومما ينبغي أن يُعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى « الله

خالق كل شيء » وقوله « إن الانسان خلق هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً » ونحو ذلك.فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة » (ابن تيمية : المسائل ١٤٢) وهو مع اثباته قدرة للانسان يؤكد أن الله خالق كل شيء ومن بين ما خلق قدرة العبد واختياره . فهو هنا يثبت للعبد قدرة على الفعل والترك فلا يبطل التكليف كما فعل الجبرية ، وهو يثبت شمول الخلق الالهي حتى لا يقال إنه يحدث في ملك الله مالا يريده على نحو ما ينتهي إليه رأي المعتزلة .

رأي ابن القيم :

أما « ابن القيم » فإنه بعد أن يعرض للآراء المختلفة في خلق الأفعال يقول « والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه . فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب الى سببه ويضاف إلى قدرة الخالق إضافة المخلوق الى الخالق (ابن القيم : شفاء ١٤٦) ويوضح ابن القيم رأيه فيقول « اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل والعبد فاعل منفعل . وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلا يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل . وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ولم يجعلوه فاعلًا إلا على سبيل المجاز فقام وقعد عندهم بمنزلة مرض ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والقدرية شهدت كونه فاعلًا غير منفعـــــــــــــل في فعله.وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ، وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فأثبتوا نطق العبد حقيقة وإنطاق الله له حقيقة وأثبتوا ضحك العبد وبكاءه وإضحاك الله وإبطاءه « وأنه أضحك وأبكى » .. ومتعلق الأمر والثواب الفعل لا الإفعال » (ابن القيم : شفاء ١٣٤ ، ١٣٥ والفرقان ١٥١ ، ١٥٢)

ولسنا نبغي الدراسة الانتقادية لموقف الفقيهين وإنما نقرر أن موقف «ابن تيميه » وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجري — وموقف تلميذه « ابن القيم » يكشفان أهمية حرية الارادة وضرورة إثباتها بل إن « إبن تيمية » يتفق مع المعتزلة في أن الاستطاعة سابقه على الفعل وليست مقارنة له كما يقول الأشعري وهي مناط التكليف ومن لا قدرة له لا تكليف عليه وهي أيضاً مصاحبة للفعل وبها يتم التنفيذ فالاستطاعة عنده أمر ذاتي وعليها يقوم الاختيار وحرية الارادة (ابن تيمية : التعارض ٢/٦٠ ، ٦١ ومذكور ١٢٧)

الحنابلة والتكليف بما لا يطاق :

ظاهر القول أن الحنابلة يجوزون التكليف

بمالا يطاق يفهم ذلك من قول « ابي يعلى الفراء » يجوز الأمر من الله تعالى بما في معلومه أن المكلف لا يمكنه منه ويحال بينه مع شرط بلوغه حال التمكن وهذا بناء على أصلنا في تكليف مالا يطاق وتكليف الكفار بالعبادات وهو مذهب الأشعري ومن وافقه من أصحاب الشافعي وهو اختيار أبي بكر الرازي والجرجاني وذهب المعتزلة إلى أنه لايجوز ذلك » (الفراء ٢/٣٩٢ — ٣٩٣) .

« فأبو يعلي » يصرح بجواز التكليف بما لا يطاق عند الحنابلة ويقصد به المستحيل لذاته فهو يشير إلى أنه مذهب الأشعري ومن تبعه من الشافعية وقد ذهب الأشعري إلى جواز التكليف بالمحال مطلقاً وتبعه«ابن السبكي » من الشافعية .

إن المثال الذي يقدمه ابويعلي الفراء يتعلق بجواز التكليف بما يعلم الله أن المأمور لا يفعله وهو رأي جمهور المذاهب كلها عدا المعتزلة.إن « ابن بدران الدمشقي » يصرح بمنع التكليف بما لا يطاق في المحال بذاته بقول « وأما أن يكون وقت الوجوب أقل من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين وهذا فرد من أفراد التكليف بالمحال المسمى بتكليف مالا يطاق وفي جوازه بين العلماء خلاف .والصحيح منعه » (ابن بدران ٦٠) .

فما هو وجه الحقيقة في موقف الحنابلة ؟

إن إبن الجوزي — وهو عمدة في المذهب الحنبلي — يقول في تفسير قوله تعالى « **لايكلف الله نفساً إلا وسعها** » الوسع هو الطاقة قال ابن عباس وقتادة ومعناه لا يكلفها مالا قدرة لها عليه لاستحالته كتكليف الزمن السعي والأعمى النظر فأما ما يستحيل من المكلف لا لفقد الآلات فيجوز كتكليف الكافر الذي سبق في العلم القديم أنه لا يؤمن فالآية محمولة على القول الأول ومن الدليل على ما قلناه قوله تعالى « **ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به** » فلو كان تكليف مالا يطاق ممتنعا كان السؤال عبثا » (ابن الجوزي ٣٤٦) .

ويفسر ابن قدامة الحنبلي قوله تعالى « **ربنا لا تحملنا مالا طاقة لنا به** » أي ما يشق ويثقل فالآية عنده ليست دليلا على جواز التكليف بما لا يطاق (ابن قدامه ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩) .

ولتحديد موقف الحنابلة نتأمل بعض فروعهم في هذه المسألة وهي تكليف السكران والمكره والمغمى عليه فالحنابلة يرون أن السكران مكلف وكذلك المكره والمغمى عليه وقد سئل الإمام أحمد عن المجنون يفيق : يقضي ما فاته من صوم،فقال المجنون غير المغمى عليه فقيل له لأن المجنون رفع عنه القلم قال نعم قال القاضي فأسقط القضاء عن المجنون وجعل العلة رفع القلم فاقتضى انه غير مرفوع عن المغمى عليه (آل تيمية

٣٥ ، ٣٧ وقارن ابن اللحام ٣٩) فعلّة عدم تكليف المجنون والصبي عند الحنابلة هي النص على رفع القلم — أي المسئولية عنهم وليس عدم جواز التكليف بما لا يطاق، خاصة وأن المذاهب التي لا ترى تكليف السكران تبنيه على أنه لا يفهم فإن قيل له افهم كان تكليف مالا يطاق (الغزالي : المنخول ٢٨) .

والذي نراه — بعد تأمل كتب الأصول والقواعد عند الحنابلة — أنهم لا يقولون بجواز التكليف بالمحال مطلقا ولكنهم جوزوا المستحيل لغيره ، وهم بذلك يبتعدون عن « الأشعري » على خلاف ما ذكره أبويعلي الفرّاء .

المطلب الخامس
مواقف بعض الفقهاء الآخرين

أولا : موقف ابن حزم الظاهري :

أبوعبدالله علي بن أحمد بن سعيد بن حزم فقيه ظاهري مذهبه في دراسة النصوص واستخراج ما يؤخذ منها هو ظاهر ألفاظها ، فلا يحاول تأويلها ولا يحاول تعليلها بتعرف العلة التي قام عليها الحكم والقياس عليه ، ويطبق الأخذ بظواهر الألفاظ في كل الموضوعات الإسلامية التي وردت فيها نصوص (ابوزهرة : محاضرات ٤١٢) .

وقد تكلم ابن حزم في خلق أفعال العباد محاولا فهم الموضوع على ضوء الكتاب والسنة فحسب .

فابن حزم يتعرض لدراسة رأي القائلين بالجبر ويرفضه ويتعرض لرأي المعتزلة ويدحضه مؤكداً ان شهادة الحس وضرورة العقل يؤيدان القول بالحرية (ابن حزم ٢٣ — ٣٠) فإن من المعلوم أن ثمة اختلافاً كبيراً بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري ، وهو يقرر أن الانسان له استطاعة وهي استطاعة أو قدرة تسبق الفعل — على خلاف الأشعري — ويقرر ابن حزم أن الحس يشهد أن للعبد أفعالا يقوم بها بمحض ارادته يقول تعالى « **جزاء بما كان يعملون** » والحس يشهد بأن عملنا يقوم به من استطاع ويعجز عنه غير المستطيع ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع لأن المجبر في اللغة هو الذي يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبرا (ابن حزم ٢٣) .

والاستطاعة عنده هي « صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع (ابن حزم ٢٩) ذلك لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع (ابن حزم ٢٣) .

وابن حزم يرى أن ألفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية

ألفاظ مترادفة تدل جميعها على معنى واحد فهي تشير إلى صفة من يصدر عنه الفعل باختيار أو من يمكنه تركه باختياره (ابراهيم ١٧١) والاستطاعة عند ابن حزم هي شرط التكليف والمسئولية استناداً إلى قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » .

« وهذه القوة لاشك مستمدة من الله ولكنها تصبح وصفاً لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، فهي سابقة على الفعل ومصاحبة له فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال بقدر ما يبتعد عنهم في مشكلة الصفات » (مذكور ١٢٦) .

بيد أن الدكتور « زكريا إبراهيم » بعد تحليله لمعنى الاستطاعة « عند ابن حزم » يرى أنه أقرب إلى الجبر بل هو يرى في فكر ابن حزم قولا بجبرية نفسانية تجعل من الفرد أسيراً لطبيعته (إبراهيم ١٧٧) .

والذي نراه هو أن « ابن حزم » كان ملتزما بمنهجه الظاهري في تفسير النصوص فهو

أولا : يوافق المعتزلة في إثباتهم اختيار الانسان وقدرته الحقيقية للفعل ولكنه يخالفهم في قولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقه لله تعالى .

ثانيا : هو يخالف الأشاعرة في إثباتهم قدرة غير مؤثرة للعبد ويخالفهم أيضاً في قوله بأن القدرة سابقة على الفعل وهي عند « الأشعري » مقارنة فقط (إبراهيم ١٧٨ حيث يقرر عكس ما نراه) .

ثالثا : هو يخالف الجبرية في قولهم بأن « الله خالق كل شيء » تتضمن نفي قدرة العبد على الفعل .

وخلاصة رأيه أن الله فوق كل شيء وخالق كل شيء وأن الانسان قادر على الفعل فهو يستطيع أن يفعل ويختار ما يفعل لأن سلب حرية الاختيار من الانسان يؤدي إلى سقوط التكليف الثابت بالشرع (قارن ابوزهرة : محاضرات ١٤٣) .

ثانيا : موقف الشيعة :

يرى الشيعة أن ملكة الاختيار وصفته — عند الانسان — كنفس وجوده من الله سبحانه فهو خلق العبد وأوجده مختاراً ، فكلا صفة الاختيار من الله والاختيار الجزئي في الوقائع الشخصية للعبد ومن العبد والله جل شأنه لم يجبر على فعل ولا ترك بل العبد اختار ما شاء منهما مستقلا ولذا يصح عند العقل والعقلاء ملامته وعقوبته على فعل الشر ومدحه مثوبته على فعل الخير وإلا لبطل الثواب والعقاب وانزال الكتب والوعد والوعيد » (آل كاشف الغطاء ١٤٣) .

وسند الشيعة في موقفهم قول الإمام علي رضي الله عنه بأنه « لاجبر ولا تفويض » وقد

أورد الشريف الرضي في نهج البلاغة للإمام علي ما يلي : ومن كلامه عليه السلام للسائل الشامي لما سأله أكان سيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ من كلام طويل هذا مختاره يقول — أي الإمام علي — ويحك لعلك ظننت قضاء واجباً وقدراً حتماً لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، فالشيعة يرون أنه لا جبر ولا تفويض (مغنية ١٩) هذا هو موقف الشيعة المختار في الاختيار الانساني وعليه أهم مذاهبهم الفقهية فالإمام زيد بعد أن نظر في فكر الجبرية رأى أنه يسقط التكليف إذ لا تكليف إلا مع الاختيار ، ونظر في مذهب المعتزلة فرأى أنه ينفي تقدير الله الأزلي وإنتهى الإمام زيد بعد ذلك إلى رأي وسط « لا يهدم التكليف ولا يعطل صفات الذات العلية . فقرر وجوب الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبر الانسان حراً مختاراً في طاعته وعصيانه وأن المعصية ليست قهراً عن الله فهو يريدها وإن كان لا يحبها ولا يرضاها وبذلك فصل بين الارادة والمحبة والرضا فالمعصية تقع من العباد في دائرة قدرة الله وارادته ولكن لا يحبها من عبده ولا يرضاها . فإن الله لا يرضى لعباده الكفر .

والإنسان فيما يفعل يكون فعله بقوة أودعها الله تعالى وبارادته،ولكنه لا يحبها من عبده،التي بها يعمل مريدا مختارا طائعاً او عاصياً (ابوزهرة : محاضرات ٥٢٧) والجعفرية الإمامية يرون أيضاً هذا الرأي ومجمل القول عندهم في مسألة خلق الافعال: « وسط بين الرأي القائل بأن الله هو الفاعل لكل شيء والانسان آلة لا يملك من أمره شيئاً ، كما يدعي المجبرة وبين الرأي القائل بأن الانسان هو كل شيء وليس لله رأي في شيء من أفعاله وبذلك تصح عقوبة المجرمين ولايلزم منها ما يتنافى مع العدل والحكمة كما هو لازم كل من القولين السابقين — المجبرة والمعتزلة — لان المسئولية تقع عليهم وحدهم من حيث قدرتهم على الأفعال وتركها .

ولا يتنافى ذلك مع علم الله سبحانه بأفعال العباد الذي يستحيل تخلفه عن الواقع . ذلك لأن علم الله بما يفعله الانسان من خير أو شر يتعلق بما يصدر عن الانسان بإرادته واختياره وليس سببا في صدورها حتى يكون مجبورا عليها » (الحسيني ٣٠) .

موقف الشيعه من التكليف بمالا يطاق :

يشترط الشيعه في الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل أو بما لا يطاق وذلك على التفصيل الآتي

١ — المستحيل لذاته : لا يجوز التكليف به عند الشيعه .

٢ — المستحيل لغيره :لا يجوز التكليف به أيضاً عند الشيعة حيث يقول الشوكاني أنه لا يجوز التكليف بالمستحيل سواء كان مستحيلا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى

امتناع تعلق قدرة المكلف به » (الشوكاني ٩) .

٣ ـــ التكليف بما علم الله انه لا يقع يجوز عند الشيعه ويحكي الشوكاني أن الاجماع منعقد على صحته ووقوعه (الشوكاني ١٠) .

ويرى الشوكاني أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة وأن الخلاف على جوازه عند من يرون ذلك لا أهمية له من الناحية العملية فقد وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع .

تعقيب

في ختام جولتنا مع الفقهاء في آرائهم حول حرية الارادة ومواقفهم الأصولية من التكليف بما لا يطاق يهمنا التأكيد على ما يلي :

أولا : أن جميع الفقهاء أثبتوا للانسان حرية واختيارا هما اساس المسئولية وأساس العقاب وأنهم خاضوا عمار المسألة الشائكة بصورة أو بأخرى[١٢] .

ثانيا : جميع الفقهاء قالوا بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق شرعاً وإن قال بعضهم بجوازه عقلا أو عقلا وشرعا .

ثالثا : أن الذي يعنينا من مواقف الفقهاء والأصوليين ـــ وآراء الفكر الإسلامي عامة هو تأكيدهم على ضرورة جزء من حرية الاختيار للانسان حتى يمكن بناء المسئولية والعقاب على أساس مقبول عقلا وشرعا .

ولسنا هنا في ميدان دراسة انتقادية لسلامة ادلتهم او تقويم براهينهم صحة او فسادا ، فهذا بحث فلسفي يخرج عن غايتنا في هذه الدراسة .

وإذا كان بعض الباحثين قد رأوا أن أدلة بعض الفقهاء تقترب بهم من الجبر فيكفينا من هؤلاء الفقهاء جهد المحاولة للكشف عن موقفهم في حرية الارادة أيا كان مدى توفيقهم في هذه المحاولة .

رابعا : ان فقهاء الأصول وفقهاء الفروع على السواء كانوا يقيمون فروعهم الفقهية على أساس الثابت من النص أولا ثم ما يهدي إليه العقل ثانيا وخلافاتهم في الفروع أساسها توثيق النصوص التي قد تثبت عند هذا الفقيه ولا تثبت عند غيره وأساسها أيضاً اختلاف زوايا الرؤية وتباين وجهات النظر .

الهوامش

١ ـ ولاشك أن نظرية الأهلية ـ كما يقول بحق د . شفيق شحاته ـ لم ترد مبسوطة إلا في كتب الأصول . راجع (شحاته ١٤٧) .

٢ ـ لقد عالجنا في رسالتنا للدكتوراه أساس المسئولية في الفكر الإسلامي وناقشنا آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة على اختلاف فرقهم واتجاهاتهم . ويراجع في هذا الصدد (إمام ٣٥٠ وما بعدها) .

٣ ـ الفقه الأوسط لأبي حنيفة ص ٤٣ أشار إليه د . يحيى فرغل ص ٢٤٣ .

٤ ـ الخطيب البغدادي/تاريخ بغداد ٣٧٤/١٣ أشار إليه د . النشار ص ٢٦٩ .

٥ ـ شرح الفقه الأكبر ، ط حيدر أباد ١٣٢١ هـ ص ١١ وما بعدها ، وهو نفس رأي الشيخ أبوزهرة . انظر كتاب أبوحنيفة المرجع السابق ص ١٧٩ ونفس رأي الكوثري والإمام الغزالي كما أثبتنا في المتن .

٦ ـ يراجع في هذا (ابن نجيم : الفتح ٦١ وما بعدها) حيث يعرض للمسألة من كل جوانبها ويناقش المواقف المختلفة وينتهي إلى ترجيح رأيه الوارد في المتن .

٧ ـ انظر (عبدالرازق ٢٢٧) والظاهر أن الفقهاء الأحناف اشتدوا في الهجوم على الشافعي فقد ألف اثنان من كبار فقهاء المذهب وفلاسفته كتابين في الرد على الأحناف وهاجموا أباحنيفة هجوما عنيفا وهما : أ ـ الإمام الجويني في كتاب مغيث الخلق ، القاهرة ، ١٩٣٤ هـ ب ـ الغزالي في كتابه المنخول .

٨ ـ يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الجويني يرفض فكرة القدرة غير المؤثرة التي قال بها الأشعري . والحق أن موقف الجويني لا يساعد على هذا القول في كتبه الفلسفية فهو في الإرشاد يصرح بنظرية الكسب ويدافع عن قول الأشعري بجواز التكليف بما لا يطاق ولكنه كأصولي يتراجع عن هذا الموقف . انظر (مدكور ١٢١) .

٩ ـ (الجويني : البرهان ١٠٥) وقد حكى بعضهم الاجماع على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير أن الزركشي يقول إن حكاية الإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير مسلمة . انظر حاشية البناني ط . الحلبي . د . ت . ٢١٨/١ .

١٠ ـ هذا ويلاحظ أن رأي الجويني في كتابه الإرشاد يناقض هذا فهو يرى ـ موافقاً للأشعري ـ جواز التكليف بما لا يطاق .

١١ ـ نص الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية .

١٢ ـ قارن (الترابي ٨) حيث يقول أن الفقهاء تورع كثير منهم عن الخوض في مناظرات علم الكلام .

المراجع

آل تيمية/المسودة في أصول الفقه ، تحقيق محيي الدين عبدالحميد .ـ القاهرة ، ١٩٦٤ م

آل كاشف الغطاء ، محمد الحسين/أصل الشيعة وأصولها .ـ القاهرة ، ١٩٥٨ م .

الآمدي ، سيف الدين/الأحكام في أصول الأحكام .ـ ١٩٦٨ م

إبراهيم ، زكريا/ابن حزم الأندلسي .ـ القاهرة ، ١٩٦٦ م .

إبن بدران الدمشقي/المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل .ـ القاهرة ، د . ت .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/درء التعارض بين العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم .ـ القاهرة ، ١٩٧١ م .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/مجموعة الرسائل الكبرى .ـ القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .

إبن تيمية ، تقي الدين احمد/مجموعة الرسائل والمسائل .ـ القاهرة ، ١٣٤٩ هـ .

إبن الجوزي/زاد المسير في علم التفسير .ـ بيروت ، ١٩٦٤ م .

إبن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد/الفصل في الملل والأهواء والنحل .ـ القاهرة ، ١٩٥٠ م .

ابن القيم ، محمد بن أبي بكر/الفرقان .ـ مصر ، ١٩٧٨ م .

ابن قدامة/روضة الناظر وجنة المناظر .ـ القاهرة ، ١٣٩١ هـ .

ابن القيم ، محمد بن أبي بكر/شفاء العليل .ـ مصر : المطبعة الحسينية ، د . ت .

ابن اللحام ،/القواعد الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقي .ـ القاهرة ، ١٩٥٦ م .

ابن نجيم ، زين الدين بن ابراهيم/تيسير التحرير .ـ القاهرة ، ١٣٥٠ هـ .

ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم/فتح الغفار بشرح المنار .ـ القاهرة ، ١٩٣٦ م

أبوزهرة ، محمد/أبوحنيفة .ـ القاهرة ، ١٩٥٥

أبوزهرة ، محمد/محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية .ـ القاهرة ، د . ت .

إمام ، محمد كمال الدين/المسئولية الجنائية أساسها وتطورها دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة اسلامية .ـ الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٣

باتون ، ولتر/أحمد بن حنبل ، ترجمة عبدالعزيز . ـ القاهرة ، ١٩٥٨ م .

البغدادي ، الخطيب/تاريخ بغداد .

البغدادي ، الخطيب/الفرق بين الفرق .

الترابي ، حسن/الإيمان وأثره في حياة الإنسان .ـ دار القلم ، ١٩٧٤ م .

الجليند ، محمد السيد/الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل .ـ القاهرة ، ١٩٧٢ م

الجويني ، إمام الحرمين/الإرشاد .ـ القاهرة ، ١٩٥٠ م .

الجويني ، إمام الحرمين/البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبدالعظيم الديب . الدوحة ، ١٣٩٩ هـ

الجويني ، إمام الحرمين/لمع الأدلة ، تحقيق توفيق حسين .ـ القاهرة ، ١٩٦٥ م .

الحسيني ، هاشم معروف/المسئولية الجزائية في الفقه الجعفري .ـ بيروت ، د . ت .

الخولي ، أمين/مالك : تجارب حياة .ـ القاهرة ، ١٩٦٢ م

السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل/أصول السرخسي .ـ القاهرة ، ١٣٩٢ هـ

الشاطبي ،/الاعتصام .ـ القاهرة ، د .ت

الشاطبي ،/الموافقات . ط . الشيخ دراز

شحاتـه ، توفيق/النظريـة العامـة للالتزامـات .ـ القاهـرة ، ١٩٣٦ . (رسالة)

الشوكاني ،/إرشاد الفحول .ـ القاهرة ، ١٩٣٧ م .

عبدالرازق ، مصطفى/تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .ـ القاهرة ، ١٩٥٩ م ط٢ .

الغزالي ، أبوحامد/الأربعين في أصول الدين .ـ القاهرة ، د . ت .

الغزالي ، أبوحامد/المنخول ، تحقيق محمد حسن هيتو ، ١٩٧٠ م .

الفراء ، ابويعلي/العدة في أصول الفقه ، تحقيق أحمد بن علي سيد المباركي .ـ بيروت ، ١٩٨٠ م .

فرغل ، يحيى هاشم/الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .ـ القاهرة ، ١٩٧٨ .

القرافي ، أحمد بن إدريس/شرح تنقيح الفصول في الأصول ، تحقيق طه عبدالرؤوف .ـ القاهرة ، ١٩٧٣ .

مذكور ، إبراهيم/الفلسفة الإسلامية

مغنية ، محمد جواد/مع الشيعة الأمامية .ـ بيروت ، ١٩٥٩ م . ط٢ .

النشار ، علي سامي/نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي .

الإعجاز القرآني والتقدم العلمي

رؤية معاصرة

محمد العفيفي
إذاعة الكويت

(٢)

٩ ــ مع السيوطي في الاتقان :

ويحتوي كتاب الاتقان للسيوطي ، على ثمانين نوعا من علوم القرآن ، يتصدرها بيان المصادر الكثيرة التي اعتمد عليها السيوطي ، في تصنيف هذا الكتاب ، ومنها ما هو خاص بكتب التفسير ، والكتب الخاصة برجال الحديث وغيرهم . وجوامع الحديث والمسانيد ، وكتب القراءات ، وكتب اللغات ، وكتب الأحكام ، وكتب الإعجاز(٨٨)

فأما هذه الأنواع الثمانون ، فمنها ما هو خاص بأسباب النزول ، وما نزل مفرقا ، وما نزل جميعا ، وجمعه وترتيبه ، في عدة سور ، وآياته وكلماته وحروفه ، وقراءات النبي ﷺ ، ورسم المصحف . والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والعام والخاص ، وما كان عاما ثم خصصته السنّة ، وما كان عاما في السنّة وخصصه القرآن ، ومعرفة تأويله وتفسيره .

١ ــ أسباب النزول :

وأسباب النزول ، فيها الكثير من وجوه الإعجاز القرآني ، الذي تبينه السنّة ، ولا مفر في ذلك من اجتماع كل آية مع الحديث النبوي ، الذي يبين لنا سبب نزولها بل إننا لو بحثنا في ترتيب أسباب النزول ، لوجدنا فيه نوعا مستعملا بذاته ، من أنواع الإعجاز في الترتيب .

ولا يزال مشتهرا بين الباحثين في الإعجاز ، إلى يومنا هذا ، أن كل آية

بتمامها ، هي التي تعين لنا حكمه ورودها في ترتيبها الخاص بأسباب النزول ، ثم في ترتيبها كما نتلو سور القرآن في المصحف .

ولكننا سنرى ، أن ترتيب القرآن ، يظهر لنا ما ييسره الله من وجوه حكمته ، مهما ننظر في كل آية بتمامها ، أو ننظر في أجزاء الآيات من حرف أو كلمة أو جملة صغيرة .

واختلاف ترتيب السور عند بعض الصحابة ، لا ينبغي أن يصرفنا عن الإعجاز في ترتيب المصحف ، الذي اتفق عليه المسلمون منذ عهد عثمان رضي الله عنه ، لأن هذا الترتيب هو الذي تم تحقيقه ، على ما كان من جمع القرآن على يدي النبي ﷺ ، بوحي من ربه ، وكما عرضه على جبريل مرتين ، في آخر شهر رمضان ، من حياته صلوات الله وسلامه عليه .

وهكذا نعلم ، أن جمع القرآن ، وترتيبه داخل في السنّة العملية ، للنبي ﷺ ، وفي هذا بيان للتلازم الدائم ، بين الوحي القرآني ، وبين الوحي المبين له وهو السنّة(٩٠)

٢ ــ عدد السور والآيات والكلمات والحروف في القرآن كله

أما عدد سور القرآن ، وآياته وكلماته وحروفه ، فقد كثرت الأحاديث النبوية ، التي تبين لنا ترتيب السور ، مما يبين الاجماع ، على أن عدد السور مائة وأربع عشرة سورة وكذلك الشأن في ترتيب كل اية بكل سورة ، فهو ما ورد عن النبي ﷺ ، قولا وعملا ، وهو متضمن عدد الآيات والكلمات والحروف ، بحكم ثباتها وإمكان عدها ، لمن اجتهد في ذلك من العلماء ، بكل الأمكنة والأزمنة .

ويقول السيوطي في الإتقان :

أخرج ابن الضريس ، بتشديد الضاد وضمها ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جميع آي القرآن ستة آلاف آية ، وستمائة آية ، وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف ، وثلاثة وعشرون ألف حرف ، وستمائة حرف ، وسبعون حرفا .

وعد قوم كلمات القرآن ، سبعة وسبعين ألف كلمة ، وتسعمائة وأربعا وثلاثين كلمة .

وأورد السيوطي أقوالا مختلفة ، في إجابة من يتساءل عن فائدة هذا العد ، هل له من فائدة .

فمما جاء في ذلك ، عن بعض العلماء القدامى ، أن العد لا فائدة له ، لأن القرآن لا يزيد ولا ينقص .

والحقيقة أن عدّ كلمات القرآن ، فيه فوائد كثيرة ، منها الوقوف على عدد وجوه العلم والإعجاز ، التي يتفرد كل حرف أو كلمة أو آية أو سورة في القرآن كله ، بوجه معين منها(٩١)

وهذا يجعلنا نذكر قول أبي بكر بن العربي .

ان علوم القرآن خمسون علما ، وأربعمائة وسبعة آلاف علم ، وسبعون ألف علم ،

على عدد كلمات القرآن مضروبة في أربعة حيث قال بعض السلف إن لكل كلمة قرآنية ظاهرا و باطنا وحدا ومطلعا .

وتفسير هذا احتهادا والله أعلم .

إن الظاهر هو مبني كل كلمة ، أما الباطن فهو معناها في ذاتها .

والحد هو استقلالها ، بمبناها ومعناها ، بين ما تتوسطه من الكلام .

والمطلع هو ارتباطها واندماجها في سياقها من كل موضع ، بحيث ترتبط بمقصد جديد ، بكل موضع جديد ، مهما تكثر مواضعها .

٣ ـــ من أحكام القراءات :

أما القراءات فهي سنّة متبعة ، كما أورد السيوطي في الإتقان ، ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن زيد بن ثابت قال : القراءة سنّة متّبعة .

ثم يأتي السيوطي ، بقول للبيهقي يبين أن اتباع من قبلنا في الحروف ، سنّة متبعة ، لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام ، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة ، وان كان غير ذلك سائغا في اللغة أو أظهر منا .

وكذلك يأتي السيوطي في هذا السياق بقول آخر ، لأحد العلماء القدامى هو الداني حيث يقول :

وأئمة القرآن لا تعمل في شيء من حروف القرآن ، على الأفشىٰ في اللغة ، والأقيس في العربية ، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل ، وإذا ثبتت الرواية ، لم يردها قياس عربية ولا فشوّ لغة ، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها(٩٢)

ومما يبين الترابط بين القرآن والسنة ان القراءات ، كما رودت عن النبي ﷺ ، تظل مصاحبة لنا مع كل حرف ننطقه ، وكلمة نصلها بما قبلها وما بعدها .

ولهذا دليل جليل في السنة الصحيحة .

عن سعود بن يزيد الكندي قال : كان ابن مسعود يقرىء رجلا ، فقرأ الرجل « **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** » مرسلة فقال ابن مسعود ، ما هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ

فقال : كيف أقرأكها ياأبا عبد الرحمن ؟

فقال : أقرأنيها « **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** » فمد(٩٣)

والمد في كلمة الفقراء يسمى المد المتصل ، لوجود الهمزة بعد حرف المد في كلمة واحدة

وكل أحكام القراءات ، لها ما يماثلها في حقائق الكون ، ولذلك تفصيل ، لا يفهمه إلا العالمون بهذه الأحكام .

ولكن الذين يستمعون القرآن بالأحكام الصحيحة ، التي حفظتها لنا السنة ـــ فإنهم يتصلون بالنبي ﷺ اتصالا وثيقا ، حتى كأنهم يعيشون في عصر النبوة ، والقرآن ينزل به جبريل عليه السلام .

وعلم القراءات ، هو الذي يبين لنا أن القرآن كوني ، وأن الكون قرآني ، لكثرة ما جعل الله في هذا العلم ، من التراكيب الصوتية المتماثلة ، مع منهج الله في مزج أسباب الجمال الكوني ، بعضها ببعض .

٤ ــ الناسخ والمنسوخ :

الناسخ والمنسوخ ، يستخلص منهما معنى حركة الحياة ، لأن معناه في اللغة مناسب لقولهم ، نسخت الشمس الظل ، أي حلت مكانه ، فهو إيضاح لتجدد نعم الله ، وبيان البداية والنهاية في حياة الإنسان ، ودخوله في الأمور المختلفة وخروجه منها .

ولو لم يكن في القرآن عام وخاص ، وناسخ ومنسوخ ، لما تبين لنا ، كيف تتناسب آياته مع كل أحوال النفس الإنسانية .

السنة تبين لنا أنواع النسخ :

لذلك جاء في كتاب الإتقان أن النسخ أنواع :

الأول : نسخ المأمور به قبل امتثاله ، كآية النجوى

« يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » .

١٢ : المجادلة

وفي هذا بيان أن الله قادر أن يكلفهم مشقة ، في تلقيهم للعلم من النبي ﷺ

ثم نسخ ذلك ، قبل العمل به ، فقال تعالى في الآية التالية ، لهذه الآية السابقة :

« أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة » (إلى آخر الآية)

١٣ : المجادلة

الثاني : ما نسخ مما كان مشروعا عند من قبلنا ، وتابعناهم عليه ، ثم انتقلنا إلى حكم جديد .

وذلك مثل تحويل القبلة ، من بيت المقدس ، إلى الكعبة في البيت الحرام .

الثالث : ما أمر به لسبب ، ثم يزول السبب ، مثل الأمر بالصبر على الإيذاء في حين الضعف ، ثم نسخ ذلك بإيجاب القتال للمشركين عند تمكن المسلمين وإعدادهم لقوتهم .(٩٤)

وهذا خاص بمن كان حربا على الإسلام ، معتديا على أمة الإسلام

أما من حيث النسخ في ذاته فقد جاء في الإتقان أنه على ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : ما نسخت تلاوته وحكمه معا .

قالت عائشة رضي الله عنها : كان فيما أنزل (عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات .(٩٥)

فمن حكمة المنسوخ حكما وتلاوة ، التدرج الذي انتهى بالتحريم ، كما انتهى إليه الأمر بقوله تعالى **« وأخواتكم من الرضاعة »**

٢٣ : النساء

وعن عائشة رضي الله عنها ، أن النبي ﷺ قال :

لا تحرم المصة ولا المصتان[٩٦]

وفي رواية لمالك في الموطأ

وإن كان مصة واحدة فهو يحرم[٩٧]

وفي رواية أخرى له كذلك .

الرضاعة قليلها وكثيرها تحرم[٩٨]

فهذه المصادر كلها في القرآن والسنة ، وليست متعارضة ولكن النسخ بين لنا بالرجوع إلى أزمنتها أن اللاحق هو الناسخ ، وأن السابق هو المنسوخ ، وعلى ما استقر عليه العمل أيام النبي ﷺ ، يستمر العمل به إلى يوم القيامة .

الوجه الثاني : ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته .

ومنه آية الوصية « **كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين** »

١٨٠ : البقرة

فقد نسخ حكم الوصية هنا بآية المواريث ، وإن بقيت متلوة في القرآن[٩٩]

وقيل نسخ آيته حديث النبي ﷺ :

آلا لا وصية لوارث[١٠٠]

ونقول — معا — ان من الحكمة ، في بقاء آية الوصية متلوة في القرآن أن فيها وظيفة عملية .

فقد استخلصت من آية الوصية أحكام أخرى خاصة بالأقربين ، وهو ما يعرف بالوصية الواجبة للأحفاد ، إذا مات أبوهم ، ثم مات جدهم بعد ، فوجب أن يوصى لهم بما كان يخص أباهم لو أنه لم يمت قبل الجد .

وقد استفاد الفقهاء المعاصرون — من وجود آية الوصية متلوة في المصحف ، وجوب تشريع الوصية الواجبة لهؤلاء السابق ذكرهم ، بينما استفادوا من مقدارها بالحديث الذي قال فيه النبي ﷺ ، لسعد بن أبي وقاص أوص بالثلث والثلث كثير[١٠١]

والوجه الثالث : هو ما نسخت تلاوته وبقي حكمه

وواضح أن الذي تنسخ تلاوته من القرآن ويبقى حكمه ، فلا بد معه من سنة تبين أصول العمل به ، ويستقر بها ما فيه من وجوه العلم ، بل ان السيوطي قد أكد هذا في سياق آخر فقال :

قال الشافعي : حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ، ليتبين توافق القرآن والسنة[١٠٢]

وكلام الشافعي — هنا — يتفق مع أنواع كثيرة من النسخ ، ولكنه يبين لنا أن — الحكم لا بد من أن يكون موجودا بالقرآن أو السنة أو هما معا ، إذا كان فيه تفصيل ، أو اقتران بشيء من التجديد في أصوله وفروعه .

ثم نلحظ أن هذا النوع من أنواع النسخ ، يبين لنا حركة الوحي الإلهي ، بين القرآن والسنة ، وان الله تعالى هو الذي يبين لنا ما هو قرآن وما هو حديث قدسي ، وما هو حديث نبوي ، ثم جعل مصادر دينه وموارده ، في هذا كله .

ومنه ما يتصل بالسنة ، من أفعال النبي وتقريراته .

ومما يبين ذلك ، ما أثبته السيوطي في الاتقــان على هذا النحــو

عن أبي واقد الليثي قال : كان رسول الله ﷺ ، إذا أوحى إليه ، أتيناه فعلمنا مما أوحي اليه قال فجئت يوما فقال : إن الله يقول إنا أنزلنا المال لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، ولو أن لابن آدم واديا لأحب أن يكون إليه الثاني ، ولو كان له الثاني ، لأحب أن يكون إليهما الثالث .

ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب(١٠٣)

فلما كان هذا القدر من الوحي ، قد ثبت أنه حديث قدسي ، فهذا مما يبين أن هذا الضرب الثالث ، وهو الخاص بالذي نسخت تلاوته من القرآن ، وبقي حكمه ، قد يكون نزل به الوحي ضمن الأحاديث القدسية ، أو الأحاديث النبوية ابتداء ، أو يكون قد نزل ضمن آيات القرآن ، ثم نسخ واستقر حكمه في السنة ضمن نوع من أنواعها .

ومما يؤكد ذلك أن السيوطي ، أورد في هذا السياق حديثاً آخر قال :

أخرج الحاكم في المستدرك

عن أبي بن كعب قال : قال لي رسول الله ﷺ : إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ «**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين**» وكان بها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه ، سأل ثانيا ، وإن سأل ثانيا فأعطيه ، سأل ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب ، وان ذات الدين عند الله ، الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية ، ومن يعمل خيرا فلن يكفره(١٠٤)

وهكذا يمكن أن نستنتج أن الله تعالى أوحى إلى عبده ورسوله ، محمد ﷺ ، وحيا كثيرا منه ما هو قرآن تعهد الله بجمعه وحفظه ، لأنه كلامه ، وله أحكام خاصة به وحده ، ودرجات من الإعجاز ليست لغيره ثم من هذا الوحي ما هو حديث قدسي أو حديث نبوي

فكان مما هو متعلق بالنسخ ، بيان الله سبحانه للنبي ﷺ كل نوع من أنواع الوحي

ومما يزيد هذه الحقيقة بيانا وتأكيدا ، ان البخاري ومسلما أوردا بعض الأحاديث النبوية الصحيحة متضمنة بيان نزولها بالوحي ، كما كان القرآن ينزل بالوحي ، بما له من علامات عرفها الصحابة في النبي ﷺ ، وشاهدوها ، وعاينوها .

ومن ذلك حديث لعلي رضي الله عنه قال : لعمر رضي الله عنه ، أرني النبي ﷺ حين يوحى إليه ، قال : فبينا النبي ﷺ بالجعرانه ، ومعه نفر من أصحابه وجاء رجل فقال يارسول الله كيف بمن أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب ؟

فسكت النبي ﷺ ساعة فجاءه الوحي فأشار عمر رضي الله عنه الى علي وعلى رسول الله ﷺ ثوب ، قد أظل به ، فأدخل رأسه

فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه ، وهو يغط ثم سرى عنه فقال :

اغسل الطيب الذي بك ثلاث مرات ، وانزع عنك الجبة ، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك[١٠٥]

فهذا الحديث ، يؤكد أن القرآن ، قد نزلت نصوصه كلها بالوحي الإلهي ، للنبي ﷺ ، ثم جمع الله القرآن فعرفناه ، وجعل للسنة طريقا آخر فبعضها عمله النبي عملا ، وبعضها أقر عليه أصحابه إقرارا وبعضها قاله قولا

ثم جعل الله تدوين السنة ، طريقة الرواية عن النبي بينما جعل القرآن ، يحفظ ويدون بإشراف من النبي ﷺ ، ليكون في ذلك تدريب للأمة على الغيب والشهادة معا ، في

تلقيهم للعلم وحفظهم له ، وعملهم به ، وفي هذا يتوفر للمسلمين كل دواعي القوة من التلقي المباشر وغير المباشر ، مع أصول الاسناد ، وهي شرف خص الله به المسلمين ، من بين الناس جميعا .

وهذا مما يبين لنا أن النسخ بمعناه الذي يشمل الكتابة ، أو نقل المكتوب من مكان إلى مكان أو الحركة المتفاعلة بين شيء وغيره ، إنما هو بهذه المعاني كلها ، يكشف لنا عن سر عظيم ، من أسرار الإعجاز في الوحي كله من قرآن وسنّة

وأن العلوم البشرية كلها ، لن تتقدم التقدم المتفاعل مع كل منافعهم المتجددة ، إلا بالربط الدائم ، بين القرآن ، والسنن النبوية والسنن الكونية .

٥ ــ المحكم والمتشابه :

والمحكم والمتشابه ، جاء عنه في كتاب الإتقان ، أن للعلماء فيه ثلاثة أقوال .

القول الأول : أن القرآن كله محكم لقوله تعالى :

« كتاب أحكمت آياته »

١ : هود

القول الثاني : أن القرآن كله متشابه لقوله تعالى :

« كتابا متشابها مثاني »

٢٣ : الزمر

القول الثالث : انقسامه إلى محكم ومتشابه لقوله تعالى :

« منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »

٧ : آل عمران

وقد رجح السيوطي القول الثالث[١٠٦]

ولكننا نلحظ أن ترجيح القول الثالث ، يحمل معه في الحقيقة ، وجوب الربط ، بين الأقوال الثلاثة ، في حقيقة واحدة جامعة .

وجوب النظرة المتكاملة إلى الإحكام والتشابه

وحتى ننظر نظرة متكاملة ، إلى ما نظر إليه السيوطي نفسه نظرات متفرقة ، فإننا نجد القول الأول ، ينبغي أن ننظر إليه ونحن نقرأ هذه الآية بتمامها :

« الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير »

١ : هود

ووجود (آلر) ضمن هذه الآية وحروفها ، يضع معرفتنا الإنسانية في حدودها الحقيقية التي وضعها الله فيها .

وهذه الحدود ، يتبين لنا معها ، أن الإنسان ينبغي عليه أن يتعلم مما كشف الله له معانيه من وجوه العلم ، وأن يؤمن بما غاب عنه علمه من ذلك ، ويرده إلى الله تعالى .

ولا شك في أن (آلر) تدخل في هذا النوع الأخير ، بحكم كونها حروفا لا نستطيع ربطها بدلالة نستطيع في حدودنا البشرية ـــ أن نعلمها ، ولا بد لها من دلالة يعلمها الله تعالى ، ولو شاء أن يبينها لنا لفعل .

أما باقي الآية ، فمعناه محكم ، أي مترابط في مشهد واضح الدلالة ، وإن كنا لا نستطيع أن نحيط بكل ما فيه من العلم .

فإذا نحن نظرنا ، إلى كل آية قرآنية نظرة جامعة ، تترابط معها معانيها في سياق واحد ، فإن هذا الصنيع يجعلنا في تطبيق عملي لقوله تعالى : « **كتاب أحكمت آياته** » .

أما قوله « **ثم فصلت** » فهو يدلنا على علوم كثيرة ، منها تعدد الصلات ، بين كل قدر من أجزاء الآيات القرآنية من حرف أو كلمة أو جملة صغيرة وبين مواضع أي قدر من ذلك ، يتجدد ارتباطه بها في القرآن ، مع ترتيبه فيها ترتيبا معجزا ، ومفسرا لحقائق الوجود كله .

٢ ـــ وهكذا كنا بحاجة إلى قوله تعالى :

« **كتابا متشابها مثاني** »

٢٣ : الزمر

ليستوعب وجها آخر ، من وجوه الحقيقة المتصلة بتدبرنا لآيات القرآن ، ونظرنا في التراسل بين أجزائها ، لا من حيث النصوص القرآنية في ذاتها فقط ، وإنما من حيث ارتباط عقولنا وقلوبنا بكل صلة جديدة بين أي قدر متعدد المواضع من القرآن ، وبين كل سياق نجده به .

وهكذا نصل إلى قوله تعالى :

« **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات** » إلى آخر هذه الآية حيث قوله تعالى :

« **وما يذكر إلا أولوا الألباب** »

٧ : آل عمران

وهنا نعلم أن كل ما سبق في الترتيب ، من آيات القرآن وسوره ، فهو محكم أي تكون المعلومات فيه مجملة وكلية ، وجامعة لما يأتي مفصلا فيما يليها ، من الآيات والسور .

فالفاتحة ـــ محكمة لجمعها كل أصول العلم في القرآن كله ، والقرآن كله تفصيل للفاتحة .

وقد نجد آية وقد سبقت بموضع ، ثم تفرعت بأجزائها ، ارتباطات بمواضع أخرى ، من آيات تالية لها في الترتيب .

فهكذا يكون السابق ترتيبا ، محكما ،

أي مجملا ، بالنسبة لفروعه ، التي تأتي بعده .

لذلك قال الله تعالى **« منه آيات محكمات هن أم الكتاب »** أي هن السابقات ترتيبا في سور المصحف .

ذلك أن كلمة أم تعني السبق في الترتيب أيضا(١٠٧) .

ولذلك كانت الفاتحة أم الكتاب .

أما قوله تعالى : **« وأخر متشابهات »** فهو لا يفرق بين آية سابقة ، وأخرى لاحقة ، وإنما هو ينص على كل حال ، من أحوال نظرنا إلى الآيات أو أجزائها ، بالنسبة لما سبقها من الآيات .

فهكذا لا يكون هناك أي تناقض ، بين قوله تعالى : **« كتاب أحكمت آياته ثم فصلت »** وقوله تعالى : **« منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »** .

فقوله تعالى : **« كتاب أحكمت آياته »** موافق لقوله تعالى : **« منه آيات محكمات هن أم الكتاب »** وقوله : **« ثم فصلت »**

موافق لقوله : **« وأخر متشابهات »**

فالإحكام والتفصيل والتشابه أمور متداخلة في الآيات جميعا ، وكل ما كان سابقا في ترتيبه بالنسبة لما يأتي بعده ، فهو محكم بالنسبة له ، ثم يأتي تفصيله فيما يتبعه من الآيات وأجزائها ، التي تكون بآيات تاليه لها .

ومن الفروق بين التفصيل والتشابه ، أن التفصيل يراد به التركيب القرآني ، أما التشابه ، فهو أمر يكون في عقولنا ونفوسنا ونحن نتدبر آيات القرآن وسوره ، آية بعد آية ، وسورة بعد سورة .

ولهذا قال الله تعالى في نهاية هذه الآية : **« وما يذكر إلا أولوا الألباب »** .

فالتذكر يكون للسابق واللاحق ، من حيث ترتيب الآيات.وهكذا نستطيع تمييز ما هو محكم ، بالنسبة لما يأتي بعده في الترتيب ، فيتشابه به معه من جهة ، ويحتوي على تفصيله من جهة أخرى(١٠٨) .

٦ ـ العموم والخصوص :

والعموم والخصوص ، حقيقتان ترتبطان ، بالإحكام والتفصيل والتشابه ، ولكنهما تزيدان عليهما شيئا جديدا ، هو بيان التفاعل الدائم ، بين القرآن والسنة ، مع تحديد كيفية العمل بالآيات والأحاديث .

لذلك قال السيوطي رحمه الله عن العام .

العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر .

فقوله : من غير حصر ، فيه بيان التلقي لحقائق الوحي ، بالنسبة لجهودنا البشرية

ثم قال عن الخاص

انه هو الذي تخصص عمومه ، آية في موضع قرآني آخر ، بالنسبة للآية المراد بها العموم وربما أتى التخصيص في حديث أو إجماع أو قياس .

وفي الحقيقة إن الإجماع أو القياس ، إنما يعتمدان أساسا على نصوص من القرآن والسنة ، كما يبين هذه الحقيقة ، فقيه معاصر هو الاستاذ سالم البهنساوي[١٠٩]

وهكذا نلحظ أن العام يحتوي على الخاص إجمالا ، بينما الخاص وثيق الصلة بالعام على سبيل التفصيل ، الذي نحتاج الى النظر في نصوص كثيرة ، حتى نجمع أصوله وفروعه .

وهذا سبب آخر لقول السيوطي (من غير حصر)

أي علينا أن نظل في حركة دائبة ، لربط وجوه العلم بعضها ببعض ، وأن نرد العلم بعد بذل غاية الجهد ، إلى الله تعالى .

من الآيات المراد بها التعميم ، وخصصها آيات في مواضع أخرى ، قوله تعالى :

« **وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا** »

٢٠ : النساء

فإنه قد خص بقوله تعالى :

« **فلا جناح عليهما فيما افتدت به** »

٢٢٩ : البقرة

٢ ـــ ومن الآيات التي جاء حكمها عاما لتخصصه السنة ، قوله تعالى : « **وأحل الله البيع** »

خص منه البيوع الفاسدة ، وهي كثيرة بينتها السنة ، ومن ذلك البيع على البيع ، حيث نهى عنه النبي ﷺ بقوله :

لا يبيع بعضكم على بيع أخيه[١١٠]

وكذلك :

نهى عن بيع الذهب بالورق دينا[١١١]

وصح أن النبي ﷺ

نهى عن بيع النخل حتى يزهر وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة[١١٢]

وآية تحريم الميتة ، خص منها الجراد ، وميتة البحر ، وشاء الله أن تبينه السنة .

وقوله تعالى :

« **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** »

٢٨ : المائدة

خص منه من سرق دون ربع دينار وجاء التخصيص في السنة[١١٣]

٣ ـــ ومن أمثلة ما خص بالإجماع ، آية المواريث ، خص منها الرقيق فلا يرث بالإجماع[١١٤]

٤ ـــ ومن أمثلة ما خص بالقياس آية الزنا « **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** » خص منها العبد بالقياس على الأمة ، كما في قوله تعالى : « **فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** »[١١٥]

ثم أورد السيوطي بيانا لأحكام قرآنية خاصة ، جاءت مخصصة لعموم السنة وذلك مثل قوله تعالى « **حتى يعطوا الجزية** »

٣٩ : التوبة

فقد خصص عموم قول النبي ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله[١١٦]

وينتهي كلام السيوطي هنا لنقول ـــ معا ـــ إنه من الواضح أن الآية استقلت ببيان أحكام أهل الكتاب ، بينما الحديث استقل

ببيان حكم مشركي مكة ، بالنسبة لموقف الإسلام منهم في هذا الشأن .

ومع ذلك فإن القرآن والسنة ، متفاعلان في هذا الحكم تعميما وتخصيصا ، لأن قضية الحرب والسلم بين المسلمين وغيرهم ، قضية جاءت في القرآن والسنة ، بهذا التنسيق المعجز .

رسم المصحف وبعض دلالاته على العموم والخصوص :

بل إن رسم المصحف ، وثيق الصلة بحقائق التعميم والتخصيص

ذلك أننا نجد هذه الناحية ، من نواحي الإعجاز في كلام الله ، حاملة معها عوامل متحددة ، لبيان وجوه من العلم ، تؤكد هذه الحقيقة السابقة .

فالجمع في كلمة (سموات) يتفق مع التعميم

والأفراد في كلمة السماء ، يتفق مع التخصيص

وننظر فنجد رسم الكلمة — الأولى موافقا للتعميم ، حيث يقول الله تعالى :

« الذي خلق سبع سموات طباقا »

٣ : المُلك

والموافقة — للتعميم هنا — تظهر في حذف ألف المد ، التي نجدها بعد الميم في الرسم العادي .

بينا ننظر في قوله تعالى : **« والسماء ذات البروج »**

١ : البروج

وهنا نجد ألف المد قدْ جاءت بموضعها العادي ، بعد الميم ، فذلك من علامات التخصيص ، الذي يناسب تفرد السماء الواحدة ، واستقلالها بذاتها ، من بين (سبع سموات) كما رأينا في سورة المُلك .

وكذلك الشأن في قوله تعالى :

« ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكوٰة »[١١٧]

٥ : البينة

فرسم كلمة (الصلوٰة) وكلمة (الزكوٰة) يجمع بين بعض حقائق الجمع والإفراد ، وإن كان المقصود هو الإفراد ، حتى يجتمع التعميم الذي يعني جملة ما يؤديه المصلون والمزكون ، مع التخصيص الذي يعني أن لكل منهم صلاته وزكاته ، في حدود التكليف الواقع عليه هو ذاته .

بينا لو نظرنا إلى رسم ، الذي يوحي بالتخصيص ، في كلمة من الكلمات الدالة على الصلاة ، فإننا نجد هذا في قوله تعالى :

« الذين هم عن صلاتهم ساهون »

٥ : الماعون

والتخصيص — هنا — من حيث الرسم ، واضح في وجود ألف المد ، بعد اللام ، وفي حذف الواو ، التي دلت على الجمع في كلمة (الصلوٰة) كما جاءت بسورة البينة .

ذلك أن المد ، يرمز للفصل ، وهو مناسب للتخصيص .

أما التخصيص من الناحية الموضوعية ، فقد جاء في الآية الخامسة ، من سورة

الماعون ، متعلقا بمن يسهون عن صلاتهم .

والمعنى العام في الصلاة ، هو المحافظة عليها وأداؤها بغير تهاون أو نسيان .

وهكذا نلحظ أن العموم والخصوص ، متجدد الدلائل بما يناسب معنى كل كلمة ومبناها ورسمها ، وما قدر الله لها من عدد المواضع والارتباطات المتجددة في القرآن .

أما السنّة فهي مكتوبة بإملائنا البشري .

فالإعجاز في رسم كلام الله ، وهو القرآن ، درجة رفيعة خصه الله بها .

والسنة في رسمها بإملائنا العادي ، قريبة لمداركنا المحدودة ، ولكنها — مع ذلك — ممتنعة بمضامينها ومعانيها وتفاعل مقاصدها ، مع مقاصد القرآن ، أن يختلط بها ما ليس منها ، من سائر أقوالنا البشرية .

مع السيوطي في تناسق الدرر

تضمن كتاب (تناسق الدرر في تناسب السور) للسيوطي — رحمه الله — منهجا جامعا ، له قواعد ثابتة لبيان إعجاز القرآن ، والانتفاع به في تفسير حقائق العلم ، وقوانين الوجود تفسيرا لا يترك وجها من وجوه الحقيقة إلا تضمنه وعمل بمقتضاه ، فإذا الأحكام التي نستخلصها منه ، لازمة لمعالجة كل مشكلات الإنسان على اتصال حياته في الدنيا إلى الآخرة . (١١٨)

فقد بين السيوطي رحمه الله أن ترتيب القرآن في سوره ثم ترتيب السور في المصحف ، يقوم على قانون عظيم ، أساسه تقديم العام على الخاص ، والكلي على الجزئي

مصداقاً لقوله تعالى : **« كتاب أحكمت آياته ثم فصلت »**

١ : هود

وقضية الترتيب ، هي صميم معرفة الإنسان ووجوده ، وملتقى صلاتنا جميعا ، بكل حقائق العلوم ، على تنوع أحوالنا بالنسبة لاكتشافنا إياها أو عجزنا عن الوصول إليها — بالنسبة لتفاعلنا النظري معها أو تطبيقنا لحقائقها ، في الواقع العلمي للحياة .

فالعلوم الرياضية جميعا ، أساسها الترتيب .

ولولا الترتيب ما تيسر لنا بيان الحقائق وتفسيرها ، فضلا عن اتفاقنا على حقائقها الثابتة ، وأصولها المتوارثة .

والترتيب يقوم عليه بناء الكون والحياة ، وتتصل به معالم الوجود البشري ، بين سائر مخلوقات الله تعالى .

بل ان الترتيب هو الأساس الذي يكشف لنا كل الحدود الفاصلة بين الإعجاز في خلق الله ووحيه ، والعجز في صناعات البشر ، ومنتجاتهم ، وعلومهم ، وسائر أنماط بيانهم اللغوي والحسابي .

إن أكبر ما يزهي به البشر في صناعاتهم وفنونهم وسائر أنماط تقدمهم الحضاري ، ينقصه الترتيب الصحيح ، إذا قسناه بترتيب

الله سبحانه وتعالى ، للعام والخاص ، والكلي والجزئي ، في خلقه ووحيه .

وسنرى أن السيوطي ـــ رحمه الله ـــ قد حدثنا عن ترتيب آيات القرآن وسوره ، من حيث معانيها ومقاصدها ، التي تكون مجردة في ذاكرة الإنسان .

ومع ذلك فإن هناك أصولا علمية على أكبر قدر من الأهمية ، تكمن في الصلة الوثيقة بين عدد المواضع لكل جملة أو كلمة أو حرف ، في الآيات والسور وبين ترتيب هذه المفردات في القرآن كله .

بل إن هناك أصولا علمية عظيمة الأهمية ، تبين لنا أن للقرآن إعجازا في ترتيب آياته على مستوى نزولها متفرقة ، يتبعه ترتيب معجز ، على مستوى جمع آياته في سُوره .

ثم إن هناك ترتيبا قرآنيا معجزا على مستوى الكلمات ، التي تجمعها أصول لغوية واحدة ، ولكنها متفرقة المواضع في آيات وسور كثيرة ، يتبعه ترتيب آخر على مستوى الحروف وعملها في تكوين الكلمات أو الربط بينها ، يتبعها ترتيب ثالث على مستوى الجمل التي تتعدد مواضعها في الآيات الكثيرة ، بينما كل جملة منها واحدة ، من حيث نصها ، كثيرة في صلاتها المتجددة ، بمواضعها ، وترتيبها المحتوى على حكمة بالغة ، وإعجاز لا ريب فيه .

ثم إن هناك إعجازا ، في الترابط بين هذه الطبقات الكثيرة ، في الترتيب القرآني ، وبين مدلولاتها العملية ـــ المناسبة لها في واقع الوجود كله(١١٩)

لم يتكلم السيوطي ، عن هذه الحقائق العملية جميعا ، ولكنه فتح لنا أبوابها ، حيث قدم لنا قانونه العلمي ، الذي عرضه بقوله إن القاعدة التي استقر عليها القرآن ان كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها ، وشرح له ، وإطناب لإيجازه .

وقد استقر معي ذلك في غالب سور القرآن طويلها وقصيرها .

وسورة البقرة ، قد اشتملت على جميع مجملات الفاتحة فقوله(١٢٠) « **الحمد لله** » تفصيله جاء في سورة البقرة ، من الأمر بالذكر في عدة آيات ، ومن الدعاء في قوله :

« **أجيب دعوة الداع إذا دعان** »

١٨٦ : البقرة

وفي قوله : « **ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا** »

٢٨٦ : البقرة

وفي قوله : « **فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون** »

١٥٢ : البقرة

أما قوله في سورة الفاتحة : « **رب العالمين** » فقد جاء تفصيله في سورة البقرة بقوله تعالى : « **اعبدوا ربكم الذي خلقكم**

والذين من قبلكم لعلكم تتقون »

٢١ : البقرة

وقوله : « **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** »

٣٠ : البقرة

ويبين لنا السيوطي وجه المناسبة في ذلك قائلا لقد افتتح الله سورة البقرة بقصة خلق آدم ، الذي هو مبدأ البشر ، وهو أشرف الأنواع من العالمين ، وفي هذا شرح لإجمال « **رب العالمين** » وقوله في الفاتحة « **الرحمن الرحيم** » قد أشار إليه بقوله في سورة البقرة « **فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم** »

٥٤ : البقرة

ثم في قصة إبراهيم ، لما سأل الرزق للمؤمنين خاصة ، إذ قال الله حكاية عن ذلك ، « **وارزق أهله من الثمرات من آمن** » وقال الله سبحانه « **ومن كفر فأمتعه قليلا** »

١٢٦ : البقرة

وذلك لكونه هو الرحمن ، ومن ذلك ما وقع في قصة بني إسرائيل « **ثم عفونا عنكم** »

٥٢ : البقرة

ومنه قوله تعالى : « **لا إله إلا هو الرحمن الرحيم** »

١٦٣ : البقرة

وقوله : « **واعف عنا واغفر لنا وارحمنا** »

٢٨٦ : البقرة

وذلك من شرح قوله في الفاتحة « **الرحمن الرحيم** »

٣ : الفاتحة

أما قوله في الفاتحة « **مالك يوم الدين** »

٤ : الفاتحة

فمن تفصيله في البقرة ، ما وقع من ذكر يوم القيامة ، في عدة مواضع ، ومنها قوله « **وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله** »

٢٨٤ : البقرة

فالدين في الفاتحة : والحساب (في البقرة)

وقوله في الفاتحة « **إياك نعبد** » مجمل شامل لجميع أنواع الشريعة الفرعية وقد فصلت في البقرة أبلغ تفصيل ، فذكر فيها الطهارة ، والحيض ، والصلاة ، والاستقبال ، وطهارة المكان ، والجماعة وصلاة الخوف ، وصلاة الجمع والعيد ، والزكاة بأنواعها ، كالنبات والمعادن والاعتكاف ، والصوم وأنواع الصدقات والبر والحج ، والعمرة ، والبيع ، والإجارة ، والميراث ، والوصية ، والوديعة ، والنكاح ، والصداق ، والطلاق ، والخلع ، والرجعة ، والإيلاء ، والعدة ، والرضاع ، والنفقات ، والقصاص ، والديات ، وقتال البغاة ، والردة ، والأشربة ، والجهاد ، والأطعمة ، والذبائح ، والإيمان ، والنذور ، والقضا والشهادات والعتق .

ثم يبين السيوطي ، أن هذه أهم أبواب الشريعة كلها ، مذكورة في سورة البقرة تفصيلا لقوله تعالى في سورة الفاتحة « **إياك نعبد** » أما قوله تعالى « **وإياك نستعين** » فهو شامل لعلم الأخلاق ، وقد ذكر منها في البقرة الجم الغفير ، من التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرضى ، والتفويض ، والذكر ، والمراقبة ، والخوف ، وإلانة القول .

وقوله في الفاتحة « **اهدنا الصراط المستقيم** »

٦ : الفاتحة

من تفصيله ما وقع في البقرة ، من ذكر طريق الأنبياء ، ومن حاد عنهم ولهذا ذكر في الكعبة ، أنها قبلة إبراهيم ، فهي من صراط الذين أنعم الله عليهم ، وقد حاد عنها المشركون ، ولم يثبتوا على دين إبراهيم ، وهو الإسلام ولذلك قال في قصتها « **يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** »

١٤٢ : البقرة

ثم قال سبحانه « **ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك** »

١٤٥ : البقرة

ثم أخيرا يهدي الله الذين آمنوا إلى الصراط المستقيم ، حيث قال : « **والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم** »

٢١٣ : البقرة

فكانت هاتان الآيتان ، تفصيلا لما أجمل من قوله تعالى « **اهدنا الصراط المستقيم** » إلى آخر الفاتحة .

٦ : الفاتحة

فهذا ما ظهر لي ، والله أعلم بأسرار كتابه وقد واصل السيوطي تأكيد قانونه الذي اكتشفه ، في ترتيب القرآن ، وهو أن الكلي يسبق الجزئي ، والعام يسبق الخاص ، حيث استنبط دلائل ذلك ، في كل سور القرآن من أول الفاتحة إلى آخر (الناس) .

ولعلنا لحظنا من قبل ، كيف ربط السيوطي ، بين ترتيب القرآن وبين السنة والإجماع ، مما يجعل لقانونه في الترتيب ، صفة عملية تبين لنا هيمنة الوحي الإلهي من قرآن وسنة ، على الوجود البشري ، وهو موصول بما وصله الله به ، من أسباب المعرفة ، وحقائق الوجود .

فأهم ما نفيده من هذا الفتح العلمي الكبير ، أن نجعل الوحي الإلهي إماما لكل أفكارنا ، وأقوالنا وأعمالنا ، وبذلك نرتب علومنا ترتيبا صحيحا ،فنترك منها ما لا نفع فيه ، ونحرص على ما ينفعنا ، وينفع الناس كافة .

من الدراسات المعاصرة في حقائق الإعجاز :

كان الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، ظاهرة رائعة في فهم الإعجاز القرآني ، وربطه بمدلولاته العملية ، في خلق الله تعالى (١٢١)

وقد ناقش كثيرا ، من أقوال المفسرين القدامى ، ثم بين أنهم تقدموا في فهم حقائق الوحي ، بمقدار ما تلقوا من التفسير عن النبي ﷺ ، فلما بلغ الناس مبلغ العلم المتصل بآيات الله الكونية ، اتصلت حقائق العلم اليقينية ، بدلالاتها السابقة ، كما جاء بها القرآن فصدقتها الحقائق العلمية ، التي أثبتت وطبقت تطبيقا عمليا في حياة الناس .

فهو يتحدث عن أدوار النظر العلمي فيقول :

الدور الأول : في النظر العلمي هو دور جمع الحقائق للتجربة والمشاهدة ولا بد فيه من الاستيثاق من صحة الوقائع ، لأن هذه الوقائع سيبنى عليها العلم بناءه ، فلا بد من التأكد من متانة الأساس قبل إقامة البناء .

وصحة الوقائع ، يستوثق بها عن طريق تكرار المشاهدة ، في نفس الظروف .

هذا التكرار ، إما أن يكون على يد المشاهد الأول ، الذي شاهد الواقعة ، لأول مرة ، يكرر هو التجربة المشاهدة ، ليتأكد بنفسه ، من صحة الواقعة ، قبل أن يذيعها على الناس .

وإما أن يكون التكرار على يد غير المشاهد الأول ، من العلماء للتثبت من صحة الواقعة ، إذا خامرهم ما يدعو الى الشك فيها ، أو للبناء عليها ، في أبحاثهم ، فكل واقعة من الوقائع العلمية ، لا بد أن تثبت من تجارب متعددة ، في ظروف محدودة وواضحة .

ثم يبين لنا الدكتور الغمراوي ــ رحمه الله ــ أن هذا الدور في جمع حقائق العلم ، له ما يشبهه في علوم الدين .

وهو يعني بذلك (دور جمع الحديث من طرق متعددة ، للاستيثاق من صحتها ولترتيبها في مراتبها ، فالمحدث لا بد له أن يستوثق من صحة نسبة الحديث ، الى الرسول صلوات الله عليه ، لأنه سيبني عليها في دينه .)

ثم يربط بين القرآن والسنة والعلوم الكونية فيقول :

واتفاق الروح والطريقة ، عند علماء الدين الأولين ، ثم عند علماء الطبيعة المحدثين ، مع اختلاف الزمن واستقلال كل عن كل دليل عملي على أن الطريقة العلمية ، هي طريقة قرآنية ينبغي أن يأنس إليها ، ويقبل نتائجها رجل الدين ، وان الطريقة القرآنية في النظر العلمي ، هي الطريقة العلمية ، وينبغي أن يأنس إليها ويتقبل نتائجها رجل العلم .

وكلام الدكتور الغمراوي ــ هنا ــ عن الطريقة القرآنية مع أنه كان يتكلم عن جمع السنة وجمع أدلة العلم ، أساسه أن القرآن نزلت آياته متفرقة ، ثم جمعت بعد أن حفظها الصحابة آية آية ، فتواتر لديهم العلم ، بهذه الآيات ، والعمل بها ، والتأكد

من النتائج العملية لتطبيق القرآن في واقع الحياة ، حيث تحولوا به من عدد قليل من الرجال المشردين المطاردين المستضعفين ، إلى أعظم قوة وضعت العالم كله ، أمام نور القرآن .

فلما كانت السنة ، هي الوحي الثاني بعد القرآن ، وكان طريقها هو طريق التلقي والحفظ عن النبي ﷺ ، فقد ربط الغمراوي بينها وبين الوحي القرآني ، من خلال نظرته السابقة ثم تحدث عن الدور الثاني من أدوار النظر العملي فقال : الدور الثاني : هو دور المشاهدة ، تجمع الوقائع ، لكن هذه الوقائع ، إن كانت من أسباب واحدة ، لا بد أن تكون ناشئة عن قانون طبيعي واحد ، أو إذا شئت عن سنة من سنن الله واحدة .

والعلم يرمي من وراء مشاهداته ، إلى الوصول إلى تلك القوانين ، أو هذه السنن ، فالوقائع المجموعة وان كانت مهمة في ذاتها ، لأنها حقائق جزئية تزداد أهميتها كثيرا ، لأنها السلم الذي يوصل إلى القوانين الفطرية ، أو الحقائق الكلية التي كان من آثارها تلك الوقائع الفردية ، أو إذا شئت ، التي من صورها تلك الحقائق الجزئية(١٢٢)

وبعد أن انتهينا من هذا القدر من كلام الغمراوي ــ رحمه الله ــ يهمنا أن نربط في هذا السياق ، بين حقيقتين أساسيتين :

وقد نزل من القرآن ما يصفها بأنها وحي من الله ، كما يقول الله تعالى : « **قل إنما أنذركم بالوحي** » . .

٤٥ : الأنبياء

ويقول الله تعالى : « **وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى** »

٣ ــ ٤ : النجم

كل ذلك قد دفع الغمراوي ــ رحمه الله ــ إلى أن ينتهي إلى المنهج القرآني في إثبات العلم اليقيني. بعد أن بدأ كلامه عن طريقة رجال السنة ، في تدوينها والاستيثاق من صحة نسبتها إلى النبي ﷺ ، وأنهم قد سبقوا رجال العلم المحدثين ، في وضع المنهج السديد ، للاستيثاق من حقائق الكون والحياة .

فهكذا يكون الدكتور الغمراوي ، قد ربط بين أصول اليقين في الإعجاز الإلهي في الخلق ، وفي الوحي .

وهكذا يكون قد ربط بين آيات الله القرآنية ، باعتبارها هي كلام الله المقروء وبين آيات الله الكونية ، باعتبارها كلام الله ، الذي تقوم عليه حياتنا العملية ، ومصالحنا الدنيوية ، وما تنتهي إليه دنيانا من حقائق الآخرة ، التي جاء بها القرآن ، ثم ربط بين ذلك كله ، وبين السنة المطهرة ، باعتبارها هي الوحي التالي للقرآن ، بهدف البيان القولي له ، والتطبيق العلمي لحقائقه .

وبذلك نفهم أن الله قد جمع لنا العلم في القرآن ، ومجال تطبيقه في الكون ، وأسلوب تطبيقه في السنة .

ونستنتج من هذا كله حقيقتين :

الحقيقة الأولى :

هي أن المسلمين الأوائل ، حين تيقنوا من صحة نسبة الحديث النبوي ، إلى النبي ﷺ ، فقد سبقوا في وضع المنهج العلمي ، الذي انتهى إليه العلماء المتأخرون ، في إثبات الحقائق العلمية التي استخلصوها من سنة الله في هذا الكون ، كما أبدعه ، وخلقنا ، وجعلنا نعيش فيه .

الحقيقة الثانية :

هي أن القرآن في تركيبه ، يقوم على ثبات نصوصه ، من حرف أن كلمة ، أو جملة أقل من آية ، أو آية بتمامها ، فلا تبديل لهذه النصوص .

ثم يقوم مع ذلك على مجالات لحركة كل نوع من هذه النصوص ، في مواضعه التي تتجدد في كل موضع منها ، صلته بسياقه من القرآن كله .

فالثبات والحركة ، في كثير من القرآن أو قليله ، أصلان من أصول اليقين العلمي ، جاء بهما القرآن في تكوينه ، ليكون فيهما تدريب عملي ، على استنباط العلوم اليقينية من الكون والحياة ، اللذين جعل الله لهما تركيبا قائما على نفس النظام السابق الذكر ، في تركيب القرآن .

ذلك أن الله ، جعل كل جزء من أجزاء الكون والحياة ، ثابتا على نوعه ، مهما تتكاثر مواضع هذا النوع أو غيره ، في مجالات تكاثره ووجوده ، بين سائر مخلوقات الله تعالى .

فالثبات والحركة في القرآن ، يجعلان تطبيقه في السنة ، متفقا مع حقائق الوجود كله ، فلا يتنافر أي قول أو عمل ، أو تقرير ، للنبي ﷺ ، مع السنن ، التي فطر الله عليها خلقه .

يقول الله تعالى : « **وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون** » . وتتصل الآيات حتى يقول الله تعالى : « **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » « **هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين** » .

١٣٢ ــ ١٣٨ : آل عمران

ويقول الله تعالى : « **يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم** » .

٢٦ : النساء

فهذه الآيات ، تبين لنا أن الله يأمرنا بطاعته وطاعة رسوله ، وأن القرآن والسنة فيهما بيان لسنن الكون الذي نعيش فيه ، وأن الله قد جمع الناس في كل زمان ومكان ، على حقائق واحدة لا اختلاف فيها ، وإن تنوعت أوامر الله ونواهيه بما يناسب أحوال الناس ، من حيث تقدمهم وتأخرهم ، في الوصول إلى حقائق وحي الله وخلقه .

ثم يربط الدكتور الغمراوي رحمه الله ، بين حقائق العبادة التي أمرنا الله بها وحقائق العلم ، كما أودعه الله في سننه الكونية .

ولقد طبق الدكتور الغمراوي ، هذه الحقيقة ـــ على الطواف حول الكعبة في الحج ، أو في تحية المسجد عند دخول الحرم المكي بصفة خاصة ، فربط بين هذه العبادات ، وبين نظام المجموعة الشمسية ، (فالأقمار تدور فيها أو تطوف حول كواكبها ، فالقمر يدور حول الأرض ، وأقمار المشتري تدور حول المشتري ، والأرض وأخواتها من السيارات التي تدور وأقمارها حول الشمس دورانا متصلا ، يختلف حقا باختلاف كتلة السيار وبعده من الشمس ، ولكن مهما يكن الاختلاف في الكيف والمدار ، فالدوران أو الطواف ، حول الشمس واقع من كل سيار .

وقد بين علم الفلك الحديث ، مبلغ انتشار ظاهرة : الطواف ، هذه بين الكواكب فرادى وجماعات وعوالم .

فإذا تركنا العالم الفلكي جانبا ، ونزلنا إلى العلم ، الذري وجدنا الأمر أعجب وأغرب ، أو هكذا يخيل إلى من يستثير الدقيق من تعجبه ، أكثر مما يستثير الجليل .

ثم يقول : والعلماء المحدثون يشبهون الذرة بالمجموعة الشمسية ، فهي كلها فراغ تتوسطه نقطة مادية ، يتمركز فيها ثقل الذرة ، ووزنها ، تسمى نواة الذرة .

ويدور حولها في ذلك الفراغ العظيم بالنسبة لها ، عدد من الكهيربات أخف كثيرا من النواة ، كل كهيرب ـــ كما قد يدل عليه اسمه ـــ وحدة من الكهربائية السالبة الخاصة ، ولكنها في مجموعها تكافىء بالضبط ، ما تحمل النواة من كهربية موجبة ، أي أن كل نواة في ذرة عنصر تحمل من شحنات أو وحدات الكهربية الموجبة ، قدر عدد الكهربات التي حولها(١٢٣) .

وهكذا يبين لنا الدكتور الغمراوي رحمه الله ، أن العبادات التي أمرنا الله بها ، لها اتفاق وانسجام تركيبي ، مع سنن الكون الذي أحيانا الله في رحابه ...

وتنتهي هذه الملحوظات العظيمة الأهمية للدكتور الغمراوي ـــ رحمه الله ـــ لنصل ـــ معا ـــ إلى أن هناك حقيقة تركيبية في كلمات القرآن ، ثم في كلمات السنة ، إذ هو متفق مع الطواف بين العبادات إذ يؤكد لنا أن له ظهيرا ، في تركيب الوحي من قرآن وسنة ،(١٢٤) .. ذلك أننا لا تنظر في أي كلمة قرآنية إلا وحولها وسط متجدد ، أينما نمضي معها في مواضعها المتعددة ، ثم ان كل كلمة في الحديث النبوي ، مماثلة لكلمة قرآنية ، لها مواضع متجددة في الأحاديث الكثيرة التي نجدها في سياقها ، لتضيف إلى معاني القرآن ، معاني جديدة دائما .(١٢٥)

بل اننا لنشهد إذا أمعنا في النظر إلى الوحيين من قرآن وسنة ، ان كلمات السنة تطوف حول كلمات القرآن .

(فلننظر ـــ مثلا ـــ الى كلمة القمر في بعض مواضعه القرآنية ، وعددها ستة وعشرون موضعا :

١ ـــ « **فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا** »

٩٦ : الأنعام

٢ ـــ « **والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره** »

٥٤ : الأعراف

٣ ـــ « **هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا** »

٥ : يونس

٤ ـــ « **وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى** »

٢ : الرعد

٥ ـــ « **ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر** »

١٨ : الحج

إننا حيث تدبرنا كلمة القمر في مواضعها الخمسة السابقة ، فوجدناها متجددة الأوساط دائما ، فإنما نكتشف ـــ معا ـــ طواف المتعدد من الكلمات حول المفرد منها في القرآن كله . مع طواف كلمات السنة حول كلمات القرآن .

فأينما نظرت في أي كلمة نظرة خاصة بها ، فقد انكشف لك تفردها وتجدد حركتها بكل سياق تجدها به ، وكأن ما حولها من الكلمات يطوف بها ، مهما تنتقل مع الكلمة ـــ التي أنت مرتبط بها ، في مواضعها الكثيرة .

فالوحدة جاذبة للكثرة دائما ، في تركيب القرآن العظيم .

والقرآن العظيم بجملته وتفصيله ، جاذب للسنة ، بجملتها وتفصيلها .

١ ـــ ولقد مرت بنا كلمة القمر ، بأول المواضع الخمسة التي رصدناها بكل موضع منها ، وقد كان ذلك بسورة الأنعام فإذا القمر له حساب مع الشمس « **والشمس والقمر حسبانا** »

٩٦ : الأنعام

٢ ـــ ثم انطلقنا معها إلى موضعها الجديد ، بسورة الأعراف ، فوجدنا القمر مسخرا مع الشمس والنجوم « **مسخرات بأمره** »

٥٤ : الأعراف

٣ ـــ ثم انطلقنا الى موضع ثالث لكلمة القمر فإذا هو نور ، بينما الشمس ضياء « **جعل الشمس ضياء والقمر نورا** »

٥ : يونس

٤ ـــ وفي الموضع الرابع وجدنا الشمس في جريانها « **كل يجري لأجل مسمى** » .

٢ : الرعد

٥ ـــ وفي الموضع الخامس ، وصلنا مع كلمة القمر إلى حقيقة جديدة ، هي أن القمر ساجد لله تعالى .

« **ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر** » .

إن هذا التجدد في الصلة ، بين كل كلمة في القرآن ، وبين أي سياق تجدها فيه

يؤكد لنا أن الكلمة القرآنية ، تجذب حولها الكلمات التي تحيط بها ، فيما يشبه طواف الكواكب والأقمار حول نجومها .(١٢٦)

ومما يزيد هذه الظاهرة ، وضوحا ، وتأكيدا أن أي كلمة في الحديث النبوي مماثلة لكلمة قرآنية ، فإنها تجدد لنا في مواضعها من الأحاديث الكثيرة التي نجدها بها ، وجوها أخرى من الحقائق ، غير التي وجدناها متصلة بها في القرآن .

فلنمض مع كلمة القمر كما نجدها بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

١ — الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونها .(١٢٧)

٢ — الشمس والقمر مكوران يوم القيامة .(١٢٨)

٣ — اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا .(١٢٩)

٤ — أول من يدخل الجنة مثل القمر ليلة البدر .(١٣٠)

٥ — نظر الى القمر فقال ياعائشة استعيذي بالله من شر هذا ، إنه هو الغاسق إذا وقب .(١٣١)

١ — ففي الموضع الأول ، يبين لنا النبي أن الشمس والقمر آية واحدة ، لأنها تتصل في معرفتنا اتصالا واحدا .

٢ — أما في الموضع الثاني ، فقد تجددت الحقيقة ، مع تجدد الموضع ، فعلمنا أن الشمس والقمر يكوران يوم القيامة ، أي ينفصلان عن مكانهما في الدنيا .

٣ — ثم جاء الموضع الثالث عن الخوف .

٤ — والموضع الرابع عن جمال الذين يدخلون الجنة .

٥ — والموضع الخامس عن الربط بين القمر وبين تفسير النبي ﷺ ، لقوله تعالى : « **ومن شر غاسق إذا وقب** » ... أي شر القمر إذا ذهب نوره ، وبذلك نعلم أن الشر في المخلوقات كامن في توقفها عن أداء النعم التي جعلها الله فيها ، لأجل معلوم ، ثم يأتي أوان الحساب على هذه النعم ، فتكون وبالا على من لم يتق الله فيها .

والقمر هو الغاسق ، أي هو المظلم وإذا وقب ، أي إذا اختفى نوره ، حين ينتهي دوره الذي حدده الله (بقاء الدنيا) فعند ذلك تقيد حرية الإنسان ، ويؤخذ بذنوبه .

إن هناك تجددا في مواضع كلمات الحديث النبوي ، يأتي تابعا للنظام المماثل له في القرآن ، ومنسقا معه ، بحيث نجد في كل من هذين الوجهين ، شيئا جديدا أو دائما ، بالنسبة للوحي الآخر ، ولكنه مترابط معه ، في مدلوله العام ، وملازم له في حقائقه ، وتفصيلها .

وهذا كله معادل موضوعي ، للطواف ، في الكون والحياة ، بل هو أصل عملي له ، في الوحي بنوعيه .

بل ان تركيب الوحي وترتيبه ، يحمل معه توثيقا ذاتيا بصحة نصوص الوحي الإلهي ، فيشهد بعضها بصدق بعض ، ويؤكد بعضها بعضا .

فلا عجب بعد هذا كله ، أن يكون الطواف في العبادة ، انسجاما مع حقائق الوحي وحقائق الخلق .

ورحم الله هذا العالم الجليل الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، على ما كشف لنا من هذه الحقيقة الرائعة ، التي تصل لنا بين أصول الثبات والحركة . بكل ما فيها من الإعجاز الإلهي في الخلق والوحي .

ولقد بين لنا هذا العالم الفذ رحمه الله عظمة السنة ، وعظمة علومها وكيف جعلها الله مصاحبة للقرآن وحتمية الارتباط به ، لذلك فقد اختتمت هذه الفصول للدكتور الغمراوي (١٣٢) .. بتفسير للآيات الكونية ، يجمع بين القرآن والسنة ، وحقائق العلم الثابتة التي توافرت أدلة ثبوتها ، وتم العمل بها ، والانتفاع بنعمة الله فيها بكل مكان وزمان . (١٣٣)

مع السبع المثاني :

كل كلام البشر ، ومصطلحات علومهم ، عاجزة أن تجد لها تركيبا جامعا ، يتم فيه التحكم في كل أجزائها ، بحيث يكون كل جزء منها ثابتا على مبناه ومعناه ، متجدد الحركة ، بقدر مواضعه في ثنايا الكلام ، ومرتبا أفضل ترتيب ، يتحقق معه النفع الدائم والاتساع المستمر ، لكل الحاجات المتعلقة به على اتصال الدنيا ، وانتهائها إلى الآخرة .

وكل صناعات البشر ، عاجزة أن تجد لها بناء مماثلا لهذه الأوصاف السابقة ، حتى لا يضيع الناس جهودهم في المراحل المتباعدة ، التي تثبت عليهم العجز ألف مرة ، قبل أن يتحقق لهم شيء من القدرة على الوصول الى بعض ما يطمحون إليه ، من التقدم نحو أهدافهم .

وقد يظن أحد أننا نطلب هذه المطالب من الإنسان ، مع أنها شيء يفوق إمكاناته ، ولا يتفق مع تكوينه ، الذي توافقه المعاناة ، حتى يشعر بعدها بقيمة النجاح ، وثمرة التقدم .

والحقيقة أننا لا نتحدث عن هذه الأمور إلا لنبين ، أن الإنسان ليس إلها وإنما هو عبد الله ، فلا يضره ، أن يظهر ضعفه ، في جنب قدرة ربه ، وقلة علم البشر ، بالنسبة لعلم الله ، الذي لا بداية له ولا نهاية ، والذي لا يخفى عليه صغير لدقته وضآلته ، ولا يفوته كبير لسعته وكثرته .

وليس معنى ذلك أن الإنسان لم يصل إلى الكثير مما يسعى إليه ، من أنواع التقدم العلمي ، والحضاري ، والصناعي .

ولكن معناه أن الإنسان ، لا يصل إلى تحقيق أحلامه ، إلا بعد أن يثبت على نفسه الإخفاق ، والتفاوت في مراحل الوصول ،

بين نكوص إلى الوراء ، ومحاولة للنهوض ، من كبوة بعد أخرى ، ثم يصل بعد هذا كله إلى بعض ما يريد .

أما الإعجاز الإلهي ، كما يتجلى في وحي الله وخلقه ، فهو نور تام ، وبناء ثابت ، متكامل في أصالته ، متجدد في حركته ، وتكاثر عطائه ، مع تقدم دائب في أنواع ترتيبه ، بحيث يفاجئنا باكتشافاتنا العلمية ، بعد أن نكون قد مارسناها ، ممارسة عملية دائمة ، منذ وجد الإنسان ، في هذه

الحياة ، حتى يهتدي في وقت متأخر جدا ، إلى معرفة شيء من أسرار نفسه ، وأسرار الكون الذي أحياه الله فيه ، وأسرار الوحي الإلهي ، الذي يسبقنا دائما ، إلى بيان كل حقيقة ، والتحذير من كل وهم ..

بل لقد جعل الله آياته ، رسما بيانيا ، لآياته الكونية .

وجعل السنة النبوية ، همزة نور ، بين الإنسان ، وبين آيات الله القرآنية ، وآياته الكونية .

يقول الله تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** » .

٢٤ : الأنفال

وواضح أن هذه الآية في عمومها ، تدعونا إلى الاستجابة للوحيين من قرآن وسنة ، وتبين أن حياتنا لا تتم إلا بذلك .

ولكن قول الله تعالى :

« **واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه** » إنما هو من المجمل الذي تفسره لنا السنة .

فهناك قاعدة جميلة ، اسأل الله أن يزيد فهم العلماء لها ، حتى ينشروها بين الناس ، فينفع الله بها من يشاء منهم .

تلك القاعدة ، هي أنه ما من كلمة قرآنية ، إلا وهي ثابتة على نصها ، مهما تكثر مواضعها بالقرآن كله ، مع تجدد صلاتها بهذه المواضع ، وترتيبها المعجز فيها .

ثم إذا أنت انطلقت مع الكلمة ذاتها إلى السنة ، وصلتك بوجوه من العلم ، زائدة على ما في القرآن .

(فانظر في كلمة « المرء ») في قوله تعالى :

١ ــ « **واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** » .

٢٤ : الأنفال

٢ ــ « **يوم ينظر المرء ما قدمت يداه** » .

٤٠ : النبأ

٣ ــ « **يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه** » .

٣٤ : عبس

فهذه المواضع لكلمة المرء تبين لنا اجمالا أن الحب الدنيوي ، بمعناه المحدود ، لا يستطيع أن يثبت أمام أهوال الآخرة ، إلا

للمتقين الذين سيجعل لهم الرحمن ودا .

ثم نواصل النظر في بعض المواضع ، الخاصة بكلمة المرء ، كما جاءت في السنة .

١ ــ ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى في النار . (١٣٤)

٢ ــ المرء مع من أحب . (١٣٥)

٣ ــ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره . (١٣٦)

لقد كانت القضية منذ بدايتها القرآنية ، هي قضية الحب الإنساني بين الدنيا والآخرة .

فها نحن نجد الحديث النبوي ، بعد أن نظرنا اليه من زاوية كلمة واحدة ، هي نفس الكلمة التي كنا معها في القرآن ، يواصل الحركة في ذات الاتجاه القرآني مع التنويع والتجديد .

وبهذا المنهج نفسه ، نجد أن النبي ﷺ يقول عن فاتحة الكتاب :

هي هذه السورة ، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيت . (١٣٧)

ولولا هذا ما علمنا أن الفاتحة هي المقصودة بقوله تعالى :

« ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم » .

٨٧ : الحجر

ولولا هذان معا ــ ما فهمنا أن قو تعالى **« وبنينا فوقكم سبعا شدادا »** يحمل معه المنهج في بناء الأكوان ، ء مقتضى نظم القرآن .

ذلك أن ذاكرتنا الإنسانية ، متفاوتة درجات قدرتها على رؤية الأشياء وفهمه ولكنها لا تستطيع أبدا أن تستوعب ش يخرج عما يشبه الجملة ــ أو الكلمة ، الحرف ، في النظم القرآني فلنعد التراكيب القرآنية السبعة ، لنرى كي تحمل لنا معها أنواع النظم لمناهج البحث كل العلوم .

أولا : الآية القرآنية المتعددة المواضـ

مثل قوله تعالى : **« فبأي آلاء ر تكذبان »** .

جاءت بتمامها في واحد وثلاثين مو من سورة الرحمن ، فارتبطت بسياقها من موضع ، بباب جديد ، بين أبواب العل القرآن كله .

يقول الله تعالى : **« والأرض و للأنام . فيها فاكهة والنخل ذات ا والحب ذو العصف والريحان »**

١ ــ «فبأي آلاء ربكما تكذبان»«
الإنسان من صلصال كالفخار
الجان من مارج من نار »
٢ ــ « فبأي آلاء ربكما تكذبا
« رب المشرقين ورب المغربين »
٣ ــ « فبأي آلاء ربكما تكذبان

« مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لا يبغيان »
٤ — « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .
« يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان » .
٥ — « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

فهذه المواضع الخمسة ، من مواضع هذه الآية **« فبأي آلاء ربكما تكذبان »** قد تجددت ارتباطاتها فيما بينها ، مع ترتيب المعاني المستخلصة من ذلك ، على نحو معجز ، لا مثيل له في كلام البشر .

١ — فقد ارتبطت في أول هذه المواضع ، بالتعقيب على ثلاث آيات عن وضع الأرض ، وإثمارها ، حتى تكون صالحة للحياة .

٢ — ثم جاءت بعد ذلك تعقيبا على خلق الله تعالى ، الجنس البشري

٣ — ثم جاءت في موضعها الثالث ، للتعقيب على بيان اتجاهات الشروق والغروب .

٤ — بينما جاءت في موضعها الرابع للتعقيب على كشف الحقيقة العلمية الخاصة بوجود حاجز بين الماء الملح والماء العذب ، إذا تلاقت مياه الأنهار ومياه البحار ، وجرى كل منهما في مجراه .

٥ — ثم اختتمت هذه المواضع الخمسة بقوله تعالى :
« فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

وقد تضمن هذا الختام ، تعقيب هذه الآية ، على اخراج اللؤلؤ والمرجان من البحار والأنهار ، اذ يكثر وجودها حيث تتلاقى هذه المياه بعضها ببعض .

فهذه المواضع المتعددة للآية السابقة ، تحمل معها نظاما في التركيب القرآني ، يقوم على ثلاث قواعد أساسية .

أولا : إن تثبيت قوله تعالى **« فبأي آلاء ربكما تكذبان »** على نص واحد مهما تكثر مواضعه ، جزء لا يتجزء من منهج تركيبي متكامل ، وهذا التثبيت هو أول ما نلحظ من أصول هذا المنهج وتطبيقاته .

ثانيا : يتصل بما سبق ، أننا وجدنا قوله تعالى : **« فبأي آلاء ربكما تكذبان »** متجدد الارتباط في سياقه من كل موضع ، وهذه هي القاعدة التركيبية الثانية ، التي نجدها مع كل قدر متعدد المواضع في القرآن كله ، سواء كان حرفا ، أو كلمة ، أو جملة ، وهذه الأنواع الثلاثة تحتوي على كل تراكيب الكلام .

ثالثا : تتصل بالقاعدتين السابقتين ، قاعدة أخيرة ، وهي أننا وجدنا هذه الآية المتعددة المواضع ، تقدم لنا ترتيبا معجزا ، أساسه الاتفاق الدائم مع ترتيب الخلق في ذاته ، وما يتفرع عنه ، من اتصال المعرفة الإنسانية ، بالأهم قبل المهم ، من حقائق الوجود الذي نعيش فيه .

١ ــ وهكذا وجدنا أن الله وضع الأرض بموضعها ، بين سائر أجزاء الكون .

٢ ــ ثم جاء بعد ذلك خلق الله تعالى للإنسان .

٣ ــ ثم تبع هاتين الحقيقتين السابقتين ، بيان معرفتنا لشروق الشمس وغروبها ، وهذه معلومة أكبر من المعلومتين اللتين جاءتا بعدها ، ولهذا سبقتاها ترتيبا .

٤ ــ فأما أولى المعلومتين الأخيرتين ، فهي الحاجر المانع بين مياه البحار ومياه الأنهار ، إذا تجاورتا .

وهذه أصغر مما سبق ، ولهذا جاء ترتيبها بعدها .. ولكنها أكبر مما سيأتي بعدها .

٥ ــ أما ثانية هاتين المعلومتين الأخيرتين ، فهي خروج اللؤلؤ والمرجان من جوف المياه .

وواضح أن تقارب مياه البحار والأنهار ، يشكل حقيقة أكبر من خروج اللؤلؤ من باطنها .

وعلى هذا تم الترتيب المعجز ، في المواضع الخمسة لقوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

وسنرى أن التثبيت ، وتجدد الصلات ، والترتيب ، تعمل جميعا ، في بيان القرآن المعجز ، لكل ما تعددت مواضعه من القرآن .. غير أن كل قدر من القرآن كالآية أو الجملة ــ التي هي أصغر من آية ، يتكون من أجزاء أصغر من كالكلمات والحروف .

(فهذه القواعد الثلاث السابقة ، ملازمة لكل شيء من ذلك ، كلما تعددت مواضعه .

ومع هذا كله ، فهناك حقيقة تركيبية أخرى ، غير ما تتعدد مواضعه من الآيات وأجزائها .

وتلك هي التفرد في الموضع ومن ذلك :

٤ ــ الآية القرآنية ذات الموضع الواحد :

وهذا النوع الجديد من التراكيب القرآنية السبعة ، التي نحن بصدد بيانها ، هو الذي يقوم عليه أكثر آيات القرآن مثل قوله تعالى :

« **والأرض وضعها للأنام** » « **فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام** » « **والحب ذو العصف والريحان** »

١٠ ــ ١١ ــ ١٢ : الرحمن

وأمثال هذه الآيات ، التي تنفرد كل آية منها بموضعها ، في القرآن كله ، تربطنا بالمعاني القرآنية ، ربطا منظما ، بحيث نعلم دائما ، أن الله هو الذي ينعم علينا بهذه المعاني ، وأنه لا سبيل إلى مثلها إلا منه وحده لا شريك له .

(فوضع الأرض سابق ، لمن أسكنهم الله فيها) .

(والفاكهة تسبق النخل ، لأنه فرع من فروعها) .

(والحب ذو العصف هو الذي يغرس ، فيثمر منه الريحان ، وهو في أصله اللغوي ، كل ما كان أخضر يانعا من النبات ، وان كان الشائع بيننا أنه هو ما كان عطرا منه ، ولهذا ركب الله هذه الآية ، تركيبا حيويا ، يبين لنا استمرار النمو في الحياة ، من الغرس إلى الإثمار ، ولو قيل (والريحان والحب ذو العصف) لانعكس الأمر ، فانتهت الصورة

إلى الجفاف بعد الإثمار حيث الكلام عن بدء خلق الإنسان وعمارته للأرض وليس كذلك الحال هنا .

ثم تأتي السنة فتبين لنا لماذا خص النخل ، بالذكر هنا .

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : (مثل المؤمن مثل النخلة ، ما أخذت منها من شيء نفعك)(١٣٨)

ومهما تكن الآية القرآنية متعددة المواضع ، أو ذات موضع واحد ، فإن — أجزاءها من جملة — أصغر منها ، أو كلمة ، أو حرف ، تقوم على الثبات من حيث النص ، مع التجدد في ارتباطاتها بما نجدها به ، من المواضع ، ومع الترتيب المعجز .

وهكذا نصل إلى هذا النوع الجديد ، من التراكيب القرآنية السبعة .

٣ — الجملة المتعددة المواضع :

وهي كل جملة تكون أصغر من الآية ، ولا بد أن تتعدد مواضعها حتى تتميز بذاتها من حيث التركيب :

وذلك مثل قوله تعالى :

« وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار »

٣٤ : ابراهيم

وقوله تعالى : **« وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم »** .

١٨ : النحل

فهذا القدر الذي تحته خط ، قد جاء في الآيتين السابقتين من سورة ابراهيم وبعدها سورة النحل ، على أساس ترتيب السور في المصحف .

ونلحظ أن هذه جملة — واحدة ، من حيث نصها ، وان اتصلت في سياقها من كل موضع ، بجديد من أبواب العلم .

والترتيب المعجز واضح كذلك ، لأن ظلم الإنسان وكفره ، يتسع لكل الأحوال المناسبة ، لهاتين الحالتين عند البشر ، ابتداء من أعظم الظلم والكفر كما هو حال المشركين ، وانتهاء بكفر النعم أو بذلها في الظلم ، بأي وجه من الوجوه .

فإذا وقع الإنسان في ذلك ، وهذه هي الحالة الغالبة عليه ، ازدادت حاجته إلى رحمة الله ومغفرته .

فلهذا جاء ترتيب هذه الجملة ، في مواضعها ، مناسبا ، لهذه الحقيقة الموضوعية ، كما في حياة البشر .

وتزيدنا السنة بيانا لهذه الحقيقة ، عن ما

جاء في الحديث .

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : (إن الرجل ليجيء يوم القيامة ، بعمل لو وضع على جبل لأثقله ، فتقوم النعمة من نعم الله ، فتكاد تستنفد ذلك كله . لولا ما يتفضل الله به من رحمته) .(١٣٩)

٤ ــ الكلمة القرآنية المتعددة المواضع :

١ ــ « فبأي آلاء ربك تتمارى » .

٥٥ : النجم

٢ ــ « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

(سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ إلى الآية ٧٧)

٣ ــ « فبأي حديث بعده يؤمنون » .

٥٠ : المرسلات

تأمل هذا التوزيع لكلمة (فبأي) تجدها . في ارتباط أفقي بآية سورة الرحمن « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » . وبالآيتين الأخيرتين من سورة النجم وسورة المرسلات ، طالما أنت تتلو هذه الآيات ، تلاوة متصلة ، بموضعها الخاص بسورة واحدة . ولكن حين تنظر لهذه الكلمة بمواضعها الثلاثة ، تجدها في ارتباط رأسي بهذه المواضع . فهناك (التمارى) وهو الجدل ، وقد جاء هذا المعنى بالموضع الأول لهذه الكلمة ، لأنه معنى يدل على أن الغالب عليه هو شعور داخلي في نفس الذي يتمارى .

ثم جاء بعده (التكذيب) في الموضع الثاني لهذه الكلمة السابقة ، كما هو في آية سورة الرحمن .

وأخيرا جاء التعجب ممن لا يؤمن بهذا القرآن ، وأجزاؤه كلها مرتبة هذا الترتيب المعجز . ومع مواضع الكلمة الثانية من الآية التي نحن بصددها ، وهذه الكلمة هي كلمة (آلاء) .

١ ــ « فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون » .

٦٩ : الأعراف

٢ ــ « فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين » .

٧٤ : الأعراف

٣ ــ « فبأي آلاء ربك تتمارى » .(١٤٠)

٥٥ : النجم

٤ ــ « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ الى الآية ٧٧

وإذا نظرنا نظرة جامعة للمواضع الأربعة لكلمة (آلاء) رأينا القواعد السابقة كلها متحققة في نصها ، وحركته المتجددة ، وترتيبه المعجز .

فالفلاح ، هو المعنى الذي تقدم في الترتيب ، لأنه عام يتسع لأهم حاجات الإنسان في حياته وآخرته .

٢ ــ ثم تبعه معنى جزئي ، فيه النهي عن الإفساد في الأرض .

٣ ــ ثم تبع ذلك التعجب ممن يتمارى ، بعد

ما سبق من إجمال حاجات الإنسان في عمومها وخصوصها ، واتساع آلاء الله ، لكل ذلك .

٤ ــ وأخيرا ختم الله هذه المواضع ، بالتعجب من التكذيب بآلاء الله ، بعد التعجب من التمارى ، على نحو ما سبق بيانه .

وهذا كله ترتيب معجز .

أما الكلمة الثالثة من كلمات هذه الآية فهي (ربكما) وهذه مواضعها .

١ ــ « **قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين** » .

٢٠ : الأعراف

٢ ــ « **قال فمن ربكما ياموسى** » .

٤٩ : طــه

٣ ــ « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

سورة الرحمن بمواضعها من الآية ١٣ للآية ٧٧ .

إن كلمة ربُكما بالرفع .. ثم كلمة ربِّكما بالجر ، قد جاءت ، ارتباطاتها بهذه المواضع الثلاثة في تشكيل موافق لبيان نعم الله ، في واقعها ، وتسلسلها التاريخي ، من حيث الإنعام بالجنة ، حتى أخرجت حواء آدم منها ، بمتابعتها للشيطان ، ثم تأتي بعد ذلك قصة موسى لبيان فصل من فصول الهداية الإلهية ، ثم تبقى نعمة الله باقية ، مع هذا كله على الإنس والجن .(١٤١)

٥ ــ الكلمة القرآنية ذات الموضع الواحد :

وذلك مثل كلمة (تكذبان) .

وهذه الكلمة جاءت بموضع واحد ، هو موضعها في آخر الكلمات المكونة لقوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » .

ومع تعدد مواضع هذه الآية بتمامها ، إلا أن هذه الكلمة من كلماتها ، لا موضع لها في القرآن كله ، خارج حدود قوله تعالى : « **فبأي آلاء ربكما تكذبان** » فتعدد المواضع متعلق بهذه الآيات بتمامها ، أما النظر في مواضع كلماتها فقد تبين معه أن كلمة (تكذبان) لها موضع واحد ، هو موضع ارتباطها بها .

وهذا النوع من الكلمات ، ككل ما تنفرد مواضعه من آيات القرآن ، وأجزائها يربطنا بالمعاني القرآنية ربطا أفقيا متواصلا .

أما الذي تتعدد مواضعه من الآيات وأجزائها ، فهو يربطنا بمشاهد أخرى ، تبدو رأسية لأنها تصلنا بالأعماق الداخلية للقرآن ، والأغوار البعيدة في بحار نوره الإلهي .

وهناك كلمات تأتي بموضع واحد ، وفي آية غير متعددة المواضع مثل كلمة (الصمد) في قوله تعالى : « **الله الصمد** » فالموضع الواحد ، يعلمنا الوصل بين الكلمة وسياقها ، والمواضع المتعددة تزيد على ذلك ، أنها تعلمنا الفصل وما يرتبط به من امتداد الحركة ، وتجدد المشاهد .

٦ ــ الحروف القرآنية المتعددة المواضع :

١ ــ إياك نعبد و إياك نستعين

٢ ــ غير المغضوب عليهم ولا الضالين

٥ ــ ٧ : الفاتحة

إن واو العطف ، حرف واحد ثابت على نصه ، ثم هو متجدد ، في ارتباطه بالآيتين السابقتين ، ثم هو مرتب في سياقه بكل من هذين الموضعين .

ويتضح لنا هذا كله بالنظر في الترتيب ، حيث تقدمت العبادة والاستعانة ، وفيهما معا ، كل حقائق الدين من توحيد لله وإخلاص العبادة له وحده ، والاستعانة به على كل خير ، ودعائه لرفع كل شر .

بينما جاءت البراءة ممن غضب الله عليهم ، ومن الضالين ، لخروجهم على هذا النهج السابق فكان لا بد من هذا الترتيب .

(ومن يواصل النظر في المواضع الخاصة بواو العطف ، حتى يصل إلى أوائل سورة ص وسورة ق وسورة القلم) فإنه يتبين له المنهج التركيبي الخاص بالحروف إذا كانت متفردة المواضع .

٧ ــ الحروف القرآنية المتفردة المواضع :

ص والقرآن ذي الذكر

١ : ص

ق والقرآن المجيد

١ : ق

ن والقلم وما يسطرون

١ : القلم

ان نظرة واحدة إلى فواتح السور الثلاثة ، كما هي في مواضعها هذه تبين لنا أن كل حرف منها ، له موضع واحد بينها جميعا .

ثم يتبين لنا فوق ذلك ، ان لكل حرف منها عملا جديدا ينفرد به في موضعه . ثم يتبين لنا أخيرا أن هناك زيادة مطردة في عمل هذه الحروف بمواضعها الثلاثة في أوائل (سورة ص ثم سورة ق ثم سورة القلم)

ومع النظر في هذه الزيادة يتبين لنا الترتيب المعجز .

فلقد وجدنا واو العطف مجاورة لهذه الحروف الثلاثة وهي ص ــ ق ــ ن .

(وليس هذا صدفة ولكنه بيان عملي لتفرد كل حرف من هذه الحروف ، بموضعه الخاص به .)

ثم وجدنا الحرف (ص) قد أدى عملا واحدا هو إظهاره لنصه ، وإفصاحه عن ذاته . فهذا الحرف لم يدخل في تركيب أي كلمة ، من كلمات الآية التي جاء في أولها .

أما الحرف (ق) فقد أدى عملا جديدا فوق كونه جاءنا بتصنيفه بين الحروف ، هذا العمل هو دخوله بين الحروف المكونة لكلمة (والقرآن) .

وهذا واضح في قوله تعالى « **ق والقرآن المجيد** » فهكذا يزداد العمل مع زيادة المواضع لهذا النوع من الحروف .

ثم ننظر في الحرف (ن) فنجده يقدم لنا تصنيفه بين الحروف ، مشفوعا بزيادة في العمل ، ولكنها زيادة من نوع آخر .

وهذا واضح في قوله تعالى : « **ن والقلم وما يسطرون** » فحرف النون ، قد جاء مستقلا بذاته ، في أول هذه الآية ثم جاء باعتباره علامة رفع ، في الفعل المضارع (يسطرون) .

وهذا عمل نحوي ، يضاف إلى العمل الصرفي الذي سبق به الحرف ق .

وترتيب العمل النحوي ، بعد العمل الصرفي ، مناسب لحركة التقدم في البناء اللغوي ، حيث يتم بناء الكلمات ابتداء ، ثم تأتي بعد ذلك الحاجة إلى الإعراب والتقيد بقواعد النحو .

السبع المثاني تحتوي على مناهج البحث في كل العلوم :

إن السبع المثاني كما سبق أن تعرفنا عليها تحمل معها كل مناهج البحث في كل العلوم ، مهما تختلف أحوال وصولنا إليها .

فلا أحد يستطيع أن يبحث في أي علم من العلوم ، على مستوى مكوناته الدقيقة ، إلا إذا بحث في الكون والحياة عن الحقائق المتصلة بما يشبه حروف اللغة وأعني بذلك الذرات أو الخلايا أو المكونات الوراثية. ثم إن البحث العلمي ، في هذا الاطار لا يخرج عن اتجاهين أساسيين .

أولهما الحرف القرآني ذو الموضع الواحد والبحث العلمي في الذرة أو الخلية

إن العلماء يبحثون بأي خلية في ذاتها أو ذرة في ذاتها بحثا خاصا بها لا يحتاجون معه إلى مفارقتها عند البحث ، وهذا يتفق من حيث منهج البحث ، مع تعرفنا على الحرف القرآني ، في الموضع الواحد .

وثانيهما : الحرف القرآني في المواضع المتعددة

والبحث العلمي في ذرات وخلايا مختلفة

وهناك نوع آخر من البحث العلمي في الذرات والخلايا المختلفة من حيث حركة التكاثر واختلاف الأنواع .

وهذا يتفق من حيث منهج البحث ، مع حالتنا ونحن نتعرف على الحرف القرآني المتعدد المواضع .

فهكذا ينتهي البحث العلمي في المكونات الدقيقة للأشياء وأجزائها المتناهية في الصغر ، وتستوعبه أحوال نظرنا في الحروف القرآنية ، من حيث تركيبها الذي يجمع بين النظر في مواضع آحاد ، أو النظر في مواضع كثيرة .

أما البحث العلمي ، في مركبات يحمل كل نوع منها ، صفة الفرد في مجتمعه ، فله في تراكيب القرآن اتجاهان آخران أولهما الكلمة القرآنية في الموضع الواحد .

والبحث العلمي عن كل فرد في مجتمعه :

وندخل الآن مع ذكر الكلمة القرآنية في الموضع الواحد ، إلى مجال آخر من مجالات البحث العلمي هو البحث في الأفراد ، التي يرتبط كل فرد منها بمجتمعه .

فهناك حالة البحث العلمي ، الذي يجعل العلماء يواصلون بحوثهم في فرد بذاته ،

مثل سمكة معينة ، أو شجرة بذاتها ، أو إنسان له حالة خاصة ، تدعو إلى تركيز البحث ، عن حقيقتها المتعلقة بشخصه .

وهذه الحالة من حالات البحث العلمي ، تتفق مع حالتنا ونحن ننظر في الكلمات القرآنية التي جعل الله كل كلمة منها ، توجد بموضع واحد في القرآن كله .

وثانيها : الكلمة القرآنية في المواضع المتعددة والبحث العلمي عن ظاهرة واحدة بمجتمعات مختلفة

وفي أحوال كثيرة ، يرتبط البحث العلمي بظواهر واحدة في نوعها ، ولكنها تنتشر في مجتمعات كثيرة ، ويعمل في رصدها العلماء المتخصصون في كل العلوم .

فالذين يعملون في العلوم البيولوجية أو الفسيولوجية أو علوم الفلك ، وكثير غيرهم قد يجمعهم البحث العلمي ، حول ظاهرة واحدة من نوع واحد ، ولكن كثرة انتشارها في مجالات كثيرة في الحياة ، يجعلهم جميعا ، مشتركين في البحوث المتعلقة بها .

وهذا أمر تعلمنا حقائقه ، الكلمات القرآنية ذات المواضع المتعددة .

وهكذا تدخل في اطار مواضع الحروف والكلمات القرآنية كل مناهج البحث العلمي على مستوى الأجزاء والمكونات الدقيقة ، ثم على مستوى الأفراد ، سواء كانت البحوث خاصة أو عامة .

كما جاءت في تركيب القرآن ، وبذلك نكون قد استفدنا بأربعة أنواع من السبع المثاني ، ولا يبقى بعد ذلك إلا مناهج البحث العلمي المتعلقة بالمجتمعات ولها ثلاثة اتجاهات

أولها الجملة القرآنية المتعددة المواضع والبحث العلمي في مجتمعات أصغر مرتبطة بمجتمعات أكبر

لقد رأينا كيف تتعلق الجملة القرآنية ، التي هي أصغر من آية كاملة بمواضع متعددة من الآيات .

وعلمنا أنه لولا كثرة مواضع هذا النوع من الجمل ، ما استطعنا أن نحدد معرفتنا به .

ذلك أن الجملة من حيث النوع ، تكون مدمجة بالآية التي نجدها بها ، لأن الآية جملة أكبر من أجزائها .

فلو أننا نظرنا إلى أي جملة في حدود آية واحدة ما استطعنا ان نخصها بمعرفة متميزة بحيث نتعامل معها تعاملا يتناسب مع كونها تركيبا جديدا بين تراكيب القرآن .

فهذه الحقائق كلها ، تصدق على كل البحوث العلمية ، التي تدرس أحوال المجتمعات المماثلة لذلك ، على مستوى الإنسان ، وسائر الأحياء ، وكل أنواع الخلق في السماء والأرض والماء والهواء ، طالما كان هناك مجتمع أصغر ، مرتبط بمجتمع أكبر ، وتحتم على الباحثين في الحقائق العلمية ، أن ينتقلوا معه في مجالات وجوده الكثيرة .

فقد كان علماء الفلك — مثلا — يبحثون بمراصد بسيطة ليعلموا أن هناك عددا من النجوم والكواكب والأقمار غير ما يراه الإنسان بعينه في حدود شمسنا التي تشرق صباحا وتغرب ليلا ، وأرضنا التي نسير عليها بأقدامنا أو بوسائل مواصلاتنا ، وقمرنا الذي نراه بأعيننا المجردة في الليالي المناسبة لظهوره .

ولكن الشمس والأرض والقمر في البناء الكوني ، بمثابة جملة متعددة المواضع ، في البناء القرآني !!

والدليل على ذلك ، أن علماء الفلك حينما تقدمت صناعة المراصد ، أصبح بإمكانهم أن يتأكدوا من وجود مجموعات شمسية محتوية على الكثير من المشاهد ، التي تجمع بين وجود الكثير من نوع الشمس والأرض والقمر ، في مواقع وجودها ، وحركتها في الكون وفي حدود ما تستطيع المراصد الحديثة أن ترى .

وقد أدى هذا النوع من البحث العلمي ، إلى نتائج علمية كثيرة ، كشفت الكثير من أسرار الأرض والسماء .

وهذا كله لا يخرج من حدود التركيب الخاص بالجملة القرآنية ، ذات المواضع المتعددة ، بحقائقها التي سبق بيان شيء منها .

وثانيها : الآية القرآنية ذات الموضع الواحد والبحث العلمي في مجتمعات أكبر محتوية على مجتمعات أصغر :

ولعلنا نتذكر أننا منذ تركنا البحث في الجزئيات ثم في الأفراد ، وتعلق ذلك بمواضع الحروف والكلمات القرآنية ، دخلنا في البحوث الخاصة بالمجتمعات .

فمن أهم ما يلفت النظر في البحوث الخاصة بالمجتمعات ، أن التراكيب القرآنية جعلها الله قائمة على استيعاب كل أنواع الصلات ، بين ما هو أصغر وما هو أكبر ، كما رأينا في الجملة القرآنية المتعددة المواضع .

وقد دخلنا الآن في نوع جديد من البحوث ، الخاصة بالمجتمعات ، التي تكون أكبر وتحتوي على مجتمعات أصغر .

وهذا النوع من البحث العلمي ، يحدده لنا التركيب القرآني الخاص بالآية التي نجدها بموضع واحد ، وهذه هي أكثر آيات القرآن كما علمنا من قبل .

والذي يهمنا الآن ، هو أن النظر بالمراصد إلى قطاعات من النجوم والكواكب والأقمار ، وهذا يدخل في البحث عن صلة ما هو أصغر بما هو أكبر ، قد حمل معه نوعا آخر من البحث العلمي ، هو البحث عن احتواء مجتمع أكبر لمجتمع أصغر .

ذلك أن علماء الفلك ، حين يرون قطاعات ذات أحوال مختلفة من حيث بعدها أو قربها من الأرض ، ومن حيث

حجامها ، وقد اندمجت فيما هو أكبر منها مثل المجموعة الشمسية مثلا ، فإن هذا نفسه ، يبين لهم أن هناك ما يسمّى المجموعة الشمسية التي تحتوي على أجزائها .

وهذا هو نفس نظام الآية القرآنية التي نجدها بموضع واحد ، مع أن أجزاءها المتعلقة بها موجودة في آيات أخرى ، بنسب متفرقة ، من حيث عدد المواضع وطول المجالات ، التي تتحرك فيها ، إلى غير ذلك من الأمور ، التي تتصل بهذه الحقيقة ، والتي تربط بين التركيب القرآني ، والتركيب الكوني ، لنعرف وحدة المنهج ، الذي يقوم عليه الإعجاز الإلهي في الخلق والوحي .

ثالثها : الآية القرآنية المتعددة المواضع والبحث العلمي عن التكاثر في كل مجتمعات الخلق

ومع ظهور التناسب بين أي مجتمع أكبر ، في احتوائه على ما هو أصغر منه ، ننتقل الآن إلى تكاثر المجتمعات في الخلق كله .

وهذه الظاهرة بكل أبعادها ، وسائر أحوالها ، تحتوي عليها وتوجه البحوث العلمية الخاصة بها ، كل آية قرآنية متعددة المواضع ، فالقرآن حين نتلو آياته لنحصل على معانيها ، فنحن في المنهج المعنوي أما حين ننظر في تراكيبه فنحن في المنهج التركيبي ، الذي يرسم لنا الخطوط البيانية ، لكل أصول البحث العلمي (١٤٣)

والآيات القرآنية المتعددة المواضع ، تحتوي على أجزاء كالحروف ، وأفراد كالكلمات ، ومجتمعات أصغر كالجمل المتعددة المواضع ، ثم نرى هذا النوع من الآيات يتحرك بكل محتوياته في مواضعه المتعددة .

ومرة أخرى نتذكر معا ، أن كل آية قرآنية سواء كانت مفرده الموضع ، أو كانت متعددة المواضع ، فإن أجزاءها ومكوناتها تتنوع مواضعها ، في آيات أخرى ، من حيث الكم والكيف ، ونقصد بالكم عدد المواضع ، وكميات الحركة فيها .

ونقصد بالكيف ، المعاني التي نحصل عليها من النظر ، في أنواع الترابط بين هذا كله فهذه الصفات كلها ، تحمل معها مناهج البحث في حركة كل المجتمعات ، في سائر المخلوقات ، مثل حركتها بأجزائها وحركتها في إجمالها .

وإذا كنا قد ضربنا أمثلة كثيرة ، من علم الفلك ، مع أن الكلام هنا يتسع لكل العلوم ، فإنه مما يتفق من ذلك في حالتنا هذه ، نظام المجموعات الشمسية ، التي تتحرك في عمومها وخصوصها واجمالها وتفصيلها ، في مواقع حركتها ، التي قدرها الله لكل شيء يدخل في هذا المعنى ، وتقوم بحوثه العلمية على مثل هذا المنهج ، الذي ترسم لنا أبعاده ، الآية القرآنية المتعددة المواضع .

وبذلك يتم الربط بين التراكيب القرآنية السبعة ، وبين مناهج البحث في كل العلوم .

وواضح أن هذه التراكيب القرآنية السبعة ، تحمل معها بالرسم البياني ، والتقدير الكمي ، ومعاني اللغة ، وبيانها ، كل أصول البحث العلمي ، في العلوم جملة وتفصيلا ، بحيث لا نجد أي نوع من الأنواع التي تدخل في هذا المعنى ، إلا وهو تابع للنُّظم التي يقدمها لنا القرآن ، خاضع لها ، فالقرآن مع الدلالة الدائمة على الله ، مهيمن على كل ما عداه .

إن كل وصل وفصل بين القرآن في قليله وكثيره ، يحمل معه الدلالة العملية ، والنظم الواقعية ، بيننا وبين الكون الذي نعيش فيه ، ومبدئه ومصيره ، وكيف خلقه الله ، ولماذا سخر لنا به كل وجوه النفع في عمومها وخصوصها .

فليس من قبيل الصدفة ، أن أخبرنا القرآن ، بحقائق تاريخية كثيرة ، قبل تحققها في الزمان والمكان .

ومن ذلك حقيقة انتصار الروم على الفرس ، فقد نزلت سورة الروم وهي تحمل معها هذه الحقيقة ، قبل حدوثها ببضع سنين كما يقول الله تعالى :

« غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين »

٢ — ٤ الروم

والذي ينظر في مصادر التاريخ ، يجد هذه الحقيقة شاهدة بصدق القرآن فيما أخبر به قبل وقوعه بسنوات طويلة .

فقد جاء في موجز تاريخ العالم لويلز ، أن هزيمة الفرس الكبرى عند نينوي ، تمت على يد هرقل ، سنة ٦٢٧ م وقد نزلت سورة الروم قبل ذلك بنحو سبع سنوات ، أي حوالي سنة ٦٢٠ م ، والهجرة النبوية كانت سنة ٦٢٢ م .

وقد كانت وقعة بدر في السنة الثانية للهجرة ، أي قريبا جدا من تحقق نبوءة القرآن السابقة ، كما أوردتها مصادر السنة .

والذي يحقق هذه الواقعة المشهورة في كتب السنة ، وفي كتب التاريخ ، التي لا تدخل في دائرة التأثير الديني ، يجد كل الحقائق الدينية مطابقة تماما ، للحقائق التاريخية(١٤٤)

وليس من قبيل الصدفة ، أن كل أنواع التقدم في كشف حقائق العلوم ، لم يعرفها الإنسان إلا بعد نزول القرآن .

ذلك أن المعرفة البشرية ، لا تستطيع أن تصلنا بالحقائق الكونية المركبة إلا في تفاوت واختلاف .

فمن أيام الفكر البدائي ، بتلذذه بالأوهام ، وابتداعه للأساطير .(١٤٥)

إلى فترات العصور الحجرية قبل التاريخ الميلادي بعشرة آلاف سنة .

كل هذا وآفة الوصول إلى الحقيقة ، هو التفسير بالهوى .(١٤٦)

ولقد صورت أساطير الاغريق ، قصة صانع كريتي اسمه (وايد لوسي) ، حاول أن ينشيء طائرة شراعية ، ولكنها سقطت ، وهوت إلى البحر .

وقد كان الحديد لا مصدر له في سنة ٢٥٠٠ ق م ، إلا النيازك التي تسقط من السماء .. وعندما بدأ مفكر قديم مثل أرسطو يفكر فيما يسمونه القضية الذرية فإن أخطاءه في مثل هذا النوع من التفكير ، قد أجمع على ردها رجال التحليل الفلسفي ، كما هو مشهور ، فضلا عن انفصال جهود أرسطو في منطقه الصوري ، عن جهود رسل في منطقه الرياضي ، مع أنهما حقيقتان مترابطتان ، ولكن الفكر البشري ، لا يستطيع أن يتخلى عن جزئيته وتفاوته(١٤٧)

ولم يكن العلم البشري وقت نزول القرآن ، يعلم عن الحيوان المنوي شيئا سوى أنه سائل يمنح الحياة .

فماذا صنع بالفكر العلمي كله ، أول قدر من الآيات افتتح الله به نزول القرآن .

اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق

١ ـــ ٢ : العلق

ولقد مضى وقت طويل جدا ، منذ نزول هاتين الآيتين ، حتى جاء وقت استعمال المجهر الكهربائي ، ووصل العلم البشري إلى سر الحيوان المنوي ، الذي يصدق عليه قو تعالى : « **من علق** » (١٤٨)

وقد بدأ استعمال العدسات لرؤية وتركيـ الخلق ومكوناته الدقيقة ـــ عام ١٦٧٥ والقرآن بدأ نزوله منذ عام ٦١٠ للميلاد

والقرآن أخبرنا بمعانيه عن كل مفاتـ العلوم ، ومركبات الخلق ، في السموا والأرض ، والحيوان ، قبل اكتشا العدسات التي أمكن بها رؤية هذه الدقا الكونية وتراكيبها .(١٤٩)

وقد رسم لنا القرآن بنظمه المعجز ر بيانيا ، لكل تركيب الكون الذي نعيـ فيه ، قبل ظهور الفكر العلمي عند البـ بألف وخمسمائة وخمسة عشر عاما .(١٥٠)

إن الحدود الفاصلة ، بين أقوال وأفعاله ، وأقوال البشر وأفعالهم ، أن الكـ الذي أحياهم الله في جزء صغير أجزائه ، بعد أن خلقهم من ترابه ، ، الكون كله ، خلقه الله بكلمة ذا حرفين ، من كلماته هي كلمة (كن) هي في قوله تعالى : « **إنما أمره إذا أ شيئا أن يقول له كن فيكون * فسبـ الذي بيده ملكوت كل شيء و ترجعون** »

٨٢ ـــ ٨٣

فالكون على عظمة حجمه نتيجة لكـ واحدة ، من كلمات الله القرآنية .

والكون فيه العناصر الوراثية مستعيرة القرآن منهج نظمه وترتيب أجزائه .

وفيه الكيمياء متشابهة مع العناصر
لوراثية ، في ثباتها وتجدد ارتباطاتها وتراتيبها
والقرآن بتركيبه وترتيبه ، تتجلى فيه هيمنة
يات الله القرآنية ، على آياته الكونية .

ولقد جعل الله القرآن أوجز من الكون
تيسيرا .
ومع ذلك فقد جعل الله الكون ، مسيرا
بالقرآن تسييرا .

والحمد لله رب العالمين . وصل اللهم على نبيك وصفوتك من الخلق أجمعين .

الهوامش

(٨٨) انظر كتاب الاتقان للسيوطي تحقيق أبو الفضل ابراهيم جـ ١ ص ١٨ ــ ١٩ ــ ٢٠ وما بعدها .

(٨٩) انظر كتاب الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ٨٢ وما بعدها .

(٩٠) الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١٦٤ وما بعدها .

(٩١) انظر الاتقان للسيوطي جـ ١ ص ١٨٤ ــ ١٩٩ ، وكذلك البرهان للزركشي جـ ١ ص ١٦ ــ ١٧ وقد جاء به أن أبا بكر بن العربي هو محمد بن عبد الله المعافري ، المعروف بابن العربي أحد فقهاء اشبيلية توفي سنة ٥٤٤ هـ

(٩٢) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢١١

(٩٣) انظر الاتقان جـ ١ ص ٢٧١ وقد عزى السيوطي هذا الحديث الى الطبراني في الكبير وقال رجال اسناده ثقات وهو حديث جليل صحة .

(٩٤) المصدر نفسه وما يفهم من النوع الثاني ، من أنواع النسخ ــ اتصال الوحي الإلهي في الإسلام بمصدره الواحد عند كل الأنبياء أما النوع الثالث فما يفهم منه مناسبة دين الله تطوير أحوال الناس .

(٩٥) مسلم رضاع ٢٥

(٩٦) انظر مقدمة في تفسير الرسول للقرآن الكريم (تأليف محمد العفيفي) والحديث رواه الجماعة إلا البخاري .

(٩٧) الموطأ رضاع ٤ .

(٩٨) الموطأ رضاع ١٢.

(٩٩) الاتقان جـ ٣ ص ١٥ .

(١٠٠) رواه البخاري (٦) وصايا أبو داود (٦) وصايا ٨٨ بيوع والترمذي ٥ وصايا والنسائي وصايا وغيرهم .
وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي جـ ٧ ص ٦٨٧ .

(١٠١) البخاري جنائز ٣٧ وصايا ٢م وصية ٥ أبو داود وصايا ٢ والترمذي وصايا ١
وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي جـ ٧ ص ١٨٨)

(١٠٢) الاتقان جـ ٣ ص ٦٠

(١٠٣) المصدر السابق

(١٠٤) انظر الاتقان جـ ٣ ص ٧٣ ــ قلت ولهذا الحديث شواهد في الصحيح فانظر صحيح البخاري رقاق ١٠ وصحيح مسلم زكاة ١١٦ ــ ١١٩

(١٠٥) انظر صحيح البخاري في ٢٥ كتاب الحج وفي ٢١ باب ما لا يلبس المحرم من الثياب .
وانظر صحيح مسلم جـ ٢ ص ٨٣٥ وما بعدها أحاديث .

(١٠٦) انظر الإتقان للسيوطي جـ ٣ ص٣ ، ٤ ، ٥ .

(١٠٧) انظر لسان العرب لابن منظور جـ ١ ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٠٨) راجع ما سبق من الكلام عن التشابه ونفي التكرار عند الاسكافي والكرماني . وانظر في نهاية هذا الفصل الى كلام السيوطي عن ترتيب السور والآيات بكتابه تناسق الدرر .

(١٠٩) انظر الاتقان للسيوطي جـ ٣ ص ٤٢ وما بعدها ، وانظر كذلك موضوع السنة بين العموم والخصوص ، للأستاذ سالم البهنساوي

بكتابه (السنة المفترى عليها) ص ١٨٢ — ٢١٢
(١١٠) البخاري بيوع ٥٨ ومسلم نكاح ٤٩
(١١١) صحيح الجامع الصغير للسيوطي برقم ٦٨٠٨
(١١٢) المصدر السابق برقم ٦٨١٥
(١١٣) المقصود بالتخصيص هنا نوع من تقييد المطلق وفي التعميم بالقرآن مع التخصيص بالسنة قوة الالزام وتأكيد له .
(١١٤) الاتقان جـ ٣ ص ٤٨ (والإسلام حرر الرقيق من طباع التواكل والخضوع بأن مكن لهم في المكاتبة وفيها العمل والكفاح من أجل الحرية ، حتى لا يكون فيها تفريط بعد ذلك
(١١٥) قلت هذا داخل في ما سبق من تخصيص آية لآية أخرى
(١١٦) الحديث رواه البخاري في الايمان ١٧ — ١٨
(١١٧) وانظر الاتقان جـ ٤ ص ١٤٤ وما بعدها .
(١١٨) صدر كتاب تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي ص ٤
(١١٩) الترتيب القرآني متجدد الأحوال ولكنه معجز من كل وجه ، وهو بعدد حروف القرآن ، ثم بعدد كلماته ، ثم بعدد كل صلة بين أي قدر منه ، وبين أي موضع منه .
(١٢٠) انظر تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي ص ٧٨
(١٢١) الدكتور محمد أحمد الغمراوي من مواليد يونيه ١٨٩٣ بمدينة زفتى بمحافظة الغربية بمصر .
(١٢٢) الإسلام في عصر العلم للدكتور محمد أحمد الغمراوي ص ٤٢ — ٤٣ .
(١٢٣) المرجع السابق ص ٥٦ وما بعدها .
(١٢٤) انظر إلى الوحي المحمدي للسيد رشيد رضا في كلامه عن الأسلوب المزجي للقرآن . ص ١٤٣ .
(١٢٥) انظر إعجاز القرآن — مصطفى صادق الرافعي ص ٢١ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ .
(١٢٦) انظر النبأ العظيم للشيخ محمد عبد الله دراز ص ٢٣ .
(١٢٧) مسند أحمد ص جـ ٤ ص ١٣ .
(١٢٨) البخاري : بدء الخلق ٤ .
(١٢٩) النسائي : كسوف ١٦ .
(١٣٠) مسند أحمد جـ ٢ ص ٢٤٧ .
(١٣١) مسند أحمد جـ ٦ ص ٢٠٦ ، ٢١٥
(١٣٢) انظر الصفحات من ١٠٨ وما بعدها في المصدر السابق .
(١٣٣) انظر الصفحات من ٢٤٥ إلى ٢٦٠ .
(١٣٤) البخاري إيمان ٩ ، مسلم إيمان ٦٦ ، مسند أحمد جـ ٣ ص ١٠٣ ، ١٤٠ ، ١٤١ .
(١٣٥) البخاري : أدب ٩٦ مسلم بر ٦٥
(١٣٦) البخاري : أحكام ٤ مسلم امارة ٣٨
(١٣٧) الموطأ : جـ ١ ص ٨٣ .
(١٣٨) صحيح الجامع الصغير للسيوطي جـ ٥ ص ٢٠١ برقم ٥٧٢٤ .
(١٣٩) الترغيب والترهيب للمنذري جـ ٤ ص ٣٩٨ — ٣٩٩
(١٤٠) من معاني تتمارى هنا أن الله سبحانه وتعالى ينفي التماري عن النبي ﷺ ويجعل هذا بمثابة التعجب ممن يتمارى .. وقيل المقصود به كل من يتمارى من آحاد الناس ، والتماري يأتي بمعنى الجدل أو بمعنى الشك . انظر تفسير فتح البيان للعلامة المحقق صديق حسن خان جـ ٩ ص ١٨٨ .
(١٤١) لقد انتهينا حتى الآن من بيان التركيب المعجز للكلمات الثلاث الأولى لآية بتمامها —

وبقيت كلمة واحدة ذات موضع واحد هي كلمة تكذبان

(١٤٢) سننظر في التراكيب القرآنية هنا بأسلوب جديد ، عما سبق ذلك اننا سنبدأ من الحروف ثم نصعد الى الكلمات والجمل الصغيرة ، حتى نعلو الى الآية في الموضع الواحد ، والآية في المواضع المتعددة ، لأن هذا الأسلوب أنسب لأغلب البحوث العلمية .

(١٤٣) انظر في الفصل الثاني ما جاء عن الخطابي من أصول المنهج التركيبي والمنهج المعنوي .

(١٤٤) انظر تفسير ابن كثير ص ٤٢٣ وأورد عددا من الأحاديث ، تبين كيف راهنت قريش أبا بكر ، فلما هاجر النبي إلى المدينة ، جاء مصداق النبوءة القرآنية ، فانتصر الروم على الفرس وأسلم هنالك ناس كثير .

* انظر أبواب التفسير في كتب السنن .

(١٤٥) انظر الفصل الثامن عشر من كتاب موجز تاريخ العالم لويلز ص ٤٥ وما بعدها .

(١٤٦) المصدر السابق ص ٥٤ وما بعدها .

(١٤٧) القضية الذرية يقصد بها تحليل الفكر الى أدق صورة وأثبتها ، وأنفعها كما يفعل رجال العلم المادي ، في وصولهم الى أدق أجزاء المادة .

انظر المنطق الوضعي د . زكي نجيب محمود ص ٥٧ ، وما بعدها .

(١٤٨) انظر ما كتبه البحاثة المعاصر الدكتور أحمد شوقي ابراهيم ، في هذه القضية في كتابه سنريهم آياتنا ص ٧٤ وما بعدها .

(١٤٩) انظر كتاب الوراثة — تأليف جودث وأنوال ترجمة د . حسين فهمي فراج ص ٢٥ وما بعدها .

(١٥٠) فكر في الفرق بين سنة ٦١٠ م بدء نزول القرآن ، وعند بدء اكتشاف العدسات سنة ١٦٧٥ م

حركة المساواة بين الجنسين
والحفاظ على التقاليد الإسلامية

د . لويز لمياء الفاروقي
جامعة تمبل . فلاديلفيا بنسلفانيا
الولايات المتحدة الامريكية

ترجمة عن الانجليزية
د . محمد رفقي عيسى
كلية التربية ــ جامعة الكويت

تميل النساء المسلمات إلى النظر بعين القلق إلى حركة المساواة بين الجنسين ولا يختلف في ذلك من كان منهن يعيش في الشرق الأوسط أو في وسط آسيا أو في شبه القارة الهندية أو في جنوب شرق آسيا أو في أوروبا أو في الأمريكتين . ورغم أن هناك عدة مظاهر لهذه الحركة يمكن لنا نحن المسلمين أن نشارك فيها إلا أن المظاهر الأخرى قد تثير لدينا شعوراً بخيبة الأمل وربما المعارضة لها . ومن ثم فليس هناك إجابة بسيطة أو مباشرة يمكن أن نرد بها على سؤال حول إمكانية التعاون أو المنافسة التي قد تواجهها حركة المساواة بين الجنسين في أي بيئة إسلامية ، فهناك أنماط عديدة من التقاليد الإقتصادية والنفسية والاجتماعية تحكم تفكير غالبية المسلمين وتمس بصفة خاصة وضع المرأة ودورها في المجتمع الإسلامي . وسوف يساعد فهمنا لهذه الأنماط على فهم القضايا التي تؤثر على وضع الرجل والمرأة ودور كل منهما والشكل الذي ستكون عليه ردود الفعل الواجبة تجاه الحركات التي تهدف إلى تحسين موقف المرأة في أي من البلدان التي يعيش فيها المسلمون .

الجزء الأول : التقاليد الإسلامية

أ ــ النسق الأسري الممتد :

من بين التقاليد الإسلامية التي سوف تؤثر في الطريقة التي تستجيب بها النساء المسلمات للحركة النسائية محافظة الثقافة الإسلامية على النسق الأسري الممتد في مواجهة النسق الأسري النووي الذي يقتصر على الزوجين وأطفالهما . فبعض الأسر

المسلمة تحافظ على هذا الإمتداد من ناحية الإقامة فنجد أن اعضاءها يعيشون بصفة جماعية تمتد لثلاثة أجيال أو أكثر من الأقارب (الجدود ، الآباء ، الأعمام ، العمات ، وذرياتهم) في مبنى واحد أو في مبان متقاربة. وفي حالة عدم إمكانية تحقيق هذا النمط من الإقامة المتقاربة للأسرة الكبيرة فإن الرباط العائلي الذي يتخطى حدود النسق النووي للأسرة يظهر في المحافظة على الروابط القوية بين أفرادها سواء كانت نفسية أو إجتماعية أو إقتصادية أو ربما سياسية . ولا ينظر أفراد الأسرة إلى تبادل التأييد بينهم أو المشاركة في المسئوليات أو غيرها من الأنماط التي تؤثر على هذه الجماعات الكبيرة التي تجمعها صلة الدم بإعتباره مجرد أمر مرغوب فيه وإنما يصل هذا الأمر إلى حد الإلزام القانوني لأفراد المجتمع طبقاً للشريعة الإسلامية ، ويحض القرآن الكريم على التضامن بين أفراد العائلة الممتدة ويزيد ذلك ليشمل تحديد المدى الذي يمكن أن تصل إليه هذه المسئوليات والتدابير الخاصة بتحديد الإرث والنفقة وتبادل الاعتماد والتعاون المباشر داخل الأسرة الكبيرة[1] .

كما يحدد تراثنا الإسلامي — إلى جانب ذلك — مشاركة أكثر فعالية للأسرة في إتمام الزيجات والحفاظ عليها . فبينما نجد غالبية الحركات التي نشأت في الغرب من اجل المساواة بين الجنسين ترفض المشاركة العائلية أو الترتيبات المماثلة التي تؤدي إلى الزواج وتعتبرها ذات أثر سلبي لما قد يصاحبها من تقييد للحرية الشخصية والمسئولية الفردية فإننا نرى أن مثل هذه المشاركة تعتبر ذات فائدة كبيرة لكل من الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع ، فهي تضمن قيام هذه الزيجات على مبادىء أكثر صلابة من مجرد الجاذبية الجسمية أو الاغراءات الجنسية وتحقق ضمانات أخرى لإستمرار العلاقة الزوجية الناجحة . وحين يبدأ الزوجان حياتهما الزوجية فإنهما يجدان من أفراد الأسرة الكبيرة النصح والتعاطف والرفقة الطيبة حتى يألف كل منهما الآخر كما أن أحدهما لن يحاول أن يأخذ سبيلا منحرفا يجور فيه على الآخر لأنه حينذاك سيواجه بمعارضه جماعية

من أفراد الأسرة الكبيرة . كما أن المشاحنات التي قد تنشأ بينهما لن تؤدي إلى إنفصال عرى الزواج لأن أعضاء الأسرة من الكبار سيقومون بدور الوساطة والإرشاد ويمدونهما بالحلول البديلة لما قد ينشأ من خلافات بينهما . ويخلق هذا التفاعل الإجتماعي جواً تقل فيه حدة المشكلات التي تنشأ من عدم التقارب بين الأجيال المختلفة وتنتفي فيه الحاجة إلى وجود بدائل نلجأ إليها مثل نوادي العزاب أو مكاتب الزواج .

ولايخشى الزوجان اللذان يعملان على أولادهما من سوء الرعاية أو الإفتقار إلى الحب أو التربية السليمة فبيت الأسرة الكبيرة لا يخلو من أحد أفرادها ، ومن ثم لا ينشأ

عندهما الشعور بالذنب الذي يحس به عادة أمثالهما في الأسرة النووية أو التي تفقد أحد الزوجين •وعندما تتعرض أسرتهما الصغيرة لحادث مؤسف أو حتى لإنفصالهما فلن يحس من تبقى منها بالضياع فالأسرة الكبرى تمتص الأفراد الباقين في سهولة ويسر لا يتحققان في حالة الأسرة النووية .

وهكذا نجد أن الإبتعاد عن الترابط الأسري الذي كانت تتمتع به الأسرة في الغرب في الماضي وظهور نمط الأسر البديلة وما صاحب ذلك من سريان تيار من الرغبة في التفرد ينادي به أتباع حركة المساواة بين الجنسين أو على الأقل يظهر في سلوكهم — كلها ممارسات بعيدة عن التراث الإسلامي والتقاليد الإسلامية المتأصلة . وإذا ما حاولت حركة مماثلة للمساواة بين الجنسين في العالم الإسلامي تبنّي الأنماط الأسرية التي نشأت في الغرب فإنها ستواجه حتماً تحدّياً قوياً من الجماعات النسائية المسلمة ومن المجتمع الإسلامي ككل .

ب — التفرد مقابل المؤسسة الإجتماعية الأكبر :

ويرتبط العرف الخاص بتأييد قيام الأسرة الكبيرة بإعتبارها مؤسسة مترابطة متشابكة بنمط آخر من أنماط التقاليد الإسلامية يتعارض مع الإتجاهات الغربية والمبادىء الفكرية لحركة المساواة بين الجنسين . فالإسلام ينادي بصياغة الأهداف الفردية والمصالح الشخصية في صيغة توائم مصلحة الجماعة الأكبر ورفاهية كافة أعضائها .. وهو ما تتمسك به المرأة المسلمة . فالإسلام يغرس في نفوس أتباعه الإحساس بمكانة كل منهم داخل الأسرة ومسئوليته تجاهها بدلا من الرغبة في إعطاء الأولوية للمصالح الفردية ولا يعتبر المسلمون ذلك نوعاً من أنواع الكبت للفرد فالتقاليد الإسلامية الأخرى التي سنشير إليها لاحقاً تضمن للفرد شخصيته القانونية كما أن الفرد يجد دائماً بإعتباره عضواً في هذه الأسرة شكلًا من أشكال المنفعة المتبادلة تضمنه الروابط الأسرية .

وهكذا فإن النساء المسلمات لن يَتَبَنَّيْنَ حركة المساواة بين الجنسين بإعتبارها هدفاً منشوداً دون أن يضعن في الاعتبار علاقة المرأة بأفراد الأسرة الآخرين فالمرأة المسلمة ترى أن أهدافها يجب بالضرورة أن تخلق نوعاً من التوازن مع أهداف أفراد الأسرة الآخرين بل وتقوم بمساندتها . ومن ثم فإن حركة التفرد المفرط التي غالباً ما تقابلها في الحياة المعاصرة والتي تنظر إلى الأهداف الفردية بمعزل عن العوامل الأخرى وتعطي هذه الأهداف الأولوية المطلقة تسير في اتجاه مناقض للإلتزام الإسلامي المتأصّل الذي يأخذ بتبادلية الاعتماد داخل الكيان الإجتماعي .

ج — تمايز الأدوار الإجتماعية القائم على الجنس :

وهناك تقليد ثالث من التقاليد الإسلامية يؤثر على مستقبل أي حركة من حركات المساواة بين الجنسين في البيئة الإسلامية وهو تمايز الأدوار الاجتماعية القائم على الجنس فحركة المساواة بين الجنسين ، كما تظهر في المجتمع الغربي ، قد أنكرت وجود هذا التمايز بهدف الحصول على حقوق مساوية للمرأة . وطالبت بالانتقال إلى مجتمع موحد الجنس تسود فيه أدوار اجتماعية واحدة للمرأة والرجل تتوحد فيه إهتمامات الحياة لدى أفراده بغض النظر عن انتمائهم لجنس ما أو لفئة عمرية معينة . وفي حركة المساواة بين الجنسين التي نشأت في الغرب نرى أن الأهداف التي حازت الأفضلية بين الجميع هي تلك التي جرى العرف على أن يقوم بها أفراد المجتمع من الذكور ، فقد أسبغت صفة الإحترام الكامل على الأدوار الاجتماعية المختصة بتوفير الدعم المادي للأسرة أو تحقيق النجاح في الوظيفة أو اتخاذ القرارات أما الأدوار الاجتماعية المختصة بالأعمال المنزلية ورعاية الطفولة وتحقيق الانتعاش النفسي والجمالي فقد أعطيت مرتبة أدنى في التقدير وصلت بها إلى مرتبة التحقير أحيانا . وهكذا أدت تلك الرؤية إلى إدخال الرجال والنساء في قالب واحد يتميز بالصرامة والتحديد مثلما كان الأمر عندما خصصوا للرجال أدواراً معينة وقصروا على النساء أدواراً أخرى .

وتعتبر هذه الرؤية شكلًا جديداً من أشكال المغالاة من جانب الرجل وهو مالا يتفق مع التقاليد الإسلامية . فالإسلام يرى أن كلا الدورين يتمتعان بنفس التقدير ولايمكن إهمال أي منهما ومن أحكامه أن تقسيم العمل على أسس توافق الجنس الذي ينتمي إليه الفرد سيعود بالفائدة على كل أفراد المجتمع إذا ما صاحب هذا التقسيم العدل الذي يراه الدين .

وقد ينظر أتباع حركة المساواة بين الجنسين إلى هذا الأمر بإعتباره منطلقاً للتمييز بين الجنسين ولكن المسلمين يرون أن التقاليد الإسلامية تقف إلى جانب العدل بين الرجل والمرأة بطريقة لا تضاهى . ففي القرآن لا نجد أي تفرقة بين الجنسين في علاقتهما بالله : « **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً** » . (الأحزاب : ٣٥) « **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** » . (النحل : ٩٧)[٢] .

ولا نجد هذه التفرقة إلا في علاقتهما مع بعضهما أو مع المجتمع وهي تفرقة في الأدوار

أو الوظيفة الموكلة لكل منهما . فالحقوق والمسئوليات متساوية بين الرجل والمرأة ولكن لا يعني ذلك تطابقها ، فالمساواة لا تعني المثلية ، والتقاليد الإسلامية ترى في الأولى أمراً مرغوباً فيه بينما لا تُقر الثانية . فالرجال والنساء يجب أن يكمّل كل منهما الآخر داخل منظمة متعددة الوظائف بدلا من أن ينافس كل منهما الآخر داخل مجتمع أحادي الجانب .

ويجب أن ننظر إلى المساواة التي تنادي بها التقاليد الإسلامية داخل إطارها الكبير إذا ما كان لنا أن نحسن فهمها . وحيث أن المسلمين يعتبرون التفرقة في الأدوار الإجتماعية المناطة بكل جنس أمراً طبيعياً ومرغوباً فيه في أغلب الأحوال فإن المسئوليات الإقتصادية ليست متشابهة بين الرجال والنساء لكي توازن بين الفروق البدنية بينهما من ناحية وتناسب المسئولية الكبرى التي تضطلع بها النساء في أمور الإنجاب والتربية والتي تعتبر ضرورية للكيان السليم للمجتمع. ومن ثم فإن إعتبار الرجال في الأسرة مسئولون عن الانفاق على النساء وأن مسئولية الإنفاق ليست على النساء لا تؤدي إلى الإخلال بميزان العدل بينهما أو إنكاره ولكن الإنفاق واجب الرجال وعليهم أن يقوموا به مقابل المسئولية الأخرى التي تختص بها قدرات النساء . وكذلك الأمر بالنسبة لإختلاف أنصبة الميراث بين الرجال والنساء[٣] . والتي دائماً ما تُثار باعتبارها مثالا على التمييز ضد المرأة — فيجب ألا ننظر إليه من منظور منفصل ولكن على أساس أنه جزء من نظام كامل لا تتحمل فيه النساء إي مسئولية قانونية في الانفاق على أفراد الأسرة الآخرين بينما يُلزم القانون والعرف الرجال بالإنفاق على كل أقاربهم من النساء .

ولكن هل يعني هذا أن التقاليد الإسلامية ترى بالضرورة المحافظة على الأمر الواقع في المجتمعات الإسلامية هذه الأيام ؟ الإجابة ستكون رفضا قاطعا . فكثير من أولي الألباب من المسلمين رجالا ونساءً يتفقون على أن مجتمعاتهم لا تحقق المثل والتقاليد الإسلامية التي وضعها القرآن ودعمتها سُنة رسول الله محمد ﷺ وتوجيهاته . فلقد ورد في القرآن أن النساء لم تعبّر عن رأيها في حضور النبي ﷺ فقط وإنما جادلت وشاركت في مناقشات جدية مع الرسول ﷺ ذاته ومع قادة المسلمين الآخرين في ذلك الوقت أيضا : (المجادلة : ١) بل أن هناك نساءً مسلمات وقفن في معارضة بعض الخلفاء ونزل الخلفاء على رأيهن الصائب ولدينا في ما حدث أيام خلافة عمر بن الخطاب مثالا على ذلك[٤]. والقرآن يلوم أولئك الذين يرون النساء في مرتبة أدنى من الرجال (سورة النحل : آيات ٥٧ إلى ٥٩) . وذكر في مواطن عدة الحاجة إلى إتباع العدل في معاملة الرجال والنساء (سورة البقرة آيات ٢٢٨ إلى ٢٣١ ، سورة النساء الآية ١٩ ، .. الخ)

ولذا فإنه إذا ما أحست النساء المسلمات بالتمييز ضدهن في أي مكان أو زمان فليس عليهن أن يرجعوا باللائمة على الإسلام بل على الطبيعة غير الإسلامية للمجتمعات التي يعشن فيها أو على فشل المسلمين في تحقيق تعاليمه .

د ـــ الكيان القانوني المنفصل للمرأة :

والتقليد الإسلامي الرابع الذي يؤثر في مستقبل حركة المساواة بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية هو الكيان القانوني المنفصل للمرأة والذي يأمر به القرآن والشريعة فكل فرد مسلم رجلا كان أو إمرأة يحتفظ بشخصيته منفصلة من المهد إلى اللحد . وتعطى هذه الشخصية القانونية المنفصلة لكل إمرأة الحق في إبرام العقود والقيام بالمعاملات التجارية والتكسب والامتلاك بصفة مستقلة وألا يؤثر الزواج على كيانها القانوني أو ممتلكاتها أو دخلها أو حتى إسمها ، فاذا ما إقترفت جريمة مدنية فجزاؤها لا يقل عن جزاء الرجل الذي إرتكب جريمة مماثلة ولا يزيد عليه : (المائدة : آية ٣٨ ، النور : آية ٢) وإذا ما أصابها ضُرٌّ أو أذى فلها الحق في التعويض مثلما للرجل تماما (النساء : آيات ٩٢ ، ٩٣ ـــ أنظر أيضاً كتاب مصطفى السباعي سنة ١٩٧٦ ص ٣٨ ، كتاب محمد عزة دروزه (بدون تاريخ) ص : ٧٨) ومن هنا فإن التقاليد الإسلامية قد تضمنت-دون أي إقلال-ما تنادي به حركة المساواة بين الجنسين من ايجاد كيان قانوني مستقل للمرأة .

هـ ـــ تعدد الزوجات

عادة ما يشار إلى اتخاذ الرجل لأكثر من زوجة ـــ في التراث الغربي ـــ بمصطلح يفيد تعدد الأزواج أو الزوجات ولذا تلزم الإشارة إلى أن التحديد الإجتماعي الأمثل لذلك هو تعدد الزوجات . ويعتبر هذا التقليد أكثر التقاليد الإسلامية تعرضاً لسوء الفهم والاستنكار من جانب غير المسلمين ، بل إنه يعتبر الوتر التمطي الذي يلعب عليه صانعو السينما في هوليوود في سخريتهم من المجتمع الإسلامي فالصورة التي تقفز إلى ذهن الغربيين عند ذكر موضوع الزواج في الإسلام هي صورة ذلك الدين الذي ينادي بالانغماس الجنسي للرجال يواكبه إستعباد للنساء من خلال هذا الأمر .

والتقاليد الإسلامية ـــ في الواقع ـــ تسمح للرجل أن يكون زوجاً لأكثر من إمرأة وقد قرر القرآن هذه الرخصة (النساء : آية ٣)(*) ولكن استخدام هذه الرخصة وفهمها في الإسلام يبعد كل البعد عن الرؤية التي تُظهرها هوليوود . فالإسلام لم يفرض تعدد الزوجات ولم يجعله ممارسة عامة وإنما إعتبره إستثناء في قاعدة الزوجة الواحدة ، كما أن اللجوء إليه تحكمه الضغوط الإجتماعية[٦] .

فالمسلمون يرون في تعدد الزوجات رخصة تستدعيها فقط الظروف غير العادية . وهكذا لا تعتبرها النساء المسلمات بصفة عامة تهديداً لهن . ومن ثم فإن المحاولات التي تقوم بها حركة المساواة بين الجنسين من أجل إلغاء هذه الرخصة بهدف تحسين وضع المرأة قد تجد تأييداً أو تعاطفاً قليلا .

الجزء الثاني : توجيهات تفيد حركة المساواة بين الجنسين في المحيط الإسلامي

والآن ما هي الرؤية التي تقودنا إليها هذه الحقائق التي سردناها عن التقاليد الإسلامية بالنسبة لمستقبل التقبّل أو الرفض لحركة المساواة بين الجنسين في المحيط الإسلامي ؟ هل هناك مباديء عامة يمكن أن يستقيها المنادون بحقوق المرأة والحقوق الإنسانية في العالم ، أو أن هناك توجيهات تفيدهم يمكنهم أن يشتقوها من هذه الحقائق ؟

أ ـــ عدم تناغم حركة المساواة كما نشأت في الغرب مع الثقافات الأخرى :

إن أول المباديء وأهمها يكمن في أن كثيراً من أهداف حركة المساواة بين الجنسين كما يراها المجتمع الغربي ليست بالضرورة بذات موضوع لدى الثقافات الأخرى ومن ثم لا يمكن تصديرها إلى أي من هذه الثقافات .فالصورة الغربية لحركة المساواة بين الجنسين نشأت في انجلترا إبان القرن الثامن عشر وكان من بين اهدافها الرئيسية التخلص من صور اللاأهلية القانونية التي فرضها القانون الإنجليزي العام على النساء والتي إتسمت بالتمييز ضد النساء المتزوجات واستقاها واضعوها من مصادر لها في الانجيل (مثل فكرة توحد الرجل والمرأة ليصبحوا « جسداً واحداً » وإلصاق الطبيعة الأدنى وربما الشريرة بحواء وكل بنات حواء) وفي قوانين الإقطاع (مثل الأهمية التي يعلقونها على حمل السلاح وتجهيزه للقتال مقابل تحقير ما يقوم به النساء في المجتمع) وعندما قامت الثورة الصناعية وظهرت الحاجة لإسهامات النساء في القوة العاملة أعطى ذلك قوة لحركة المساواة بين الجنسين وساعد المنادين بها على التخلص تدريجياً من هذه القوانين التمييزية .

وبما أن تاريخ الشعوب الإسلامية وتراثها يختلف أختلافاً جذرياً عن تاريخ أوروبا الغربية وأمريكا فإن حركة المساواة بين الجنسين التي يمكن أن تجد لها صدى بين النساء المسلمات وفي المجتمع الإسلامي عامة يجب أن تكون على نفس القدر من الإختلاف .فهذه الحقوق القانونية التي ناضلت النساء في الغرب من أجل تحقيقها من خلال إصلاح القانون الانجليزي العام قد منحها الإسلام للمرأة في القرن السابع . ومن ثم فإن موضوع هذا النضال لا يدخل في دائرة إهتمام النساء المسلمات . كما أن محاولة جذب إهتمامنا إلى أفكار أو إصلاحات تسير في خط معارض تماماً لتلك

التقاليد التي تشكل جزءاً هاماً من تراثنا الثقافي والديني يعتبر أمراً لا طائل من ورائه . ودائماً ما نجد معارضة كبيرة لأي تغيير في قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين حيث أنها تجسّد تلك التقاليد التي سبقت مناقشتها وتدعّمها . وخلاصة القول أنه إذا ما حاولت حركة المساواة بين الجنسين أن تنجح في أي بيئة إسلامية فإنه يجب عليها أن تكون حركة منبثقة من طبيعة هذه البيئة وليست حركة نشأت وترعرعت في بيئة أجنبية مختلفة في مشكلاتها وأهدافها وما تراه من حلول لهذه المشكلات .

ب ــ حركة المساواة بين الجنسين كما تبدو في الإسلام :

وإذا ما كانت أهداف حركة المساواة بين الجنسين كما ظهرت في الغرب غير قابلة للتطبيق بالنسبة للنساء المسلمات ، فما هو الشكل الذي يجب أن تكون عليه مثل هذه الحركة لكي تضمن نجاحها بينهن ؟

باديء ذي بدء يجب على هذه الحركة أن تدرك أنه إذا كان الخطر الرئيسي للحركة النسائية في الغرب هو النظر إلى الدين بإعتباره من أهم أعداء تقدمها وإزدهارها فإن النساء المسلمات يرون في تعاليم الإسلام أوفى سند ويعتبرن ما جاء من وصايا في القرآن وفي قدوة النبي محمد ﷺ نموذجاً مثالياً تتمنى أي إمرأة معاصرة أن تعود إليه وأن أي مصاعب يمكن أن تواجه الأمور التي تعتبر محور إهتمامهن لا ترجع إلى الإسلام أو إلى تعاليمه وإنما ترجع إلى بعض المستحدثات العقدية الغريبة على مجتمعنا أو إلى ما تعرض له الإسلام الحقيقي من تحريف أو جهل به. ولعل عدم فهم هذه الحقيقة هو الذي أدى إلى سيادة الشعور بالإحباط المتبادل وعدم التلاقي الفكري عندما قامت ممثلات الحركة النسائية القادمات من الغرب بزيارة إيران قبل الثورة الإسلامية وبعدها .

ثانيا أن أي حركة للمساواة بين الجنسين يجب ألا تغالي في العمل من أجل مصالح النساء فقط إذا أرادت إحراز النجاح في أي بيئة إسلامية . فتعاليم الإسلام ترى وجوباً بأن النضال من أجل تقدم المرأة لن يؤتي ثماره إلا من خلال دائرة أوسع للنضال من أجل فائدة كل أفراد المجتمع . فصالح الجماعة أو المجتمع ككل يتقدم صالح أي قطاع من قطاعات المجتمع ، وفي واقع الأمر فإن الإسلام يرى أن المجتمع كل عضوي تعتمد سلامة أي عضو فيه على سلامة باقي الأعضاء . ومن ثم فإن مواجهتنا للظروف التي تنتقص من قدر النساء يجب أن يواكبها محاولات للتخفيف من العوامل المعادية للرجال وقطاعات المجتمع الأخرى .

ثالثا أن الإسلام عقيدة لا يقتصر تأثيرها على ذلك الجانب من الحياة الذي يختص بإقامة الشعائر الدينية بل يمتد هذا التأثير ــ وبنفس القدر ــ ليشمل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية والجمالية . فمفهوم الدين في الإسلام لا يقتصر على تلك الممارسات والأفكار التي ترتبط عادة بهذا المفهوم في الغرب وإنما يتضمن مظلة واسعة من الممارسات

والأفكار التي تحيط بكل مظهر من مظاهر الحياة اليومية للفرد المسلم . ولذا نجد كثيراً من المسلمين يرون في الإسلام وتقاليده العروة الوثقى التي ترعى شخصيتهم المستقلة .

وتضمن إستقرارهم في مواجهة التأثيرات الغربية الدخيلة وتحقق التآلف الذي يحتاجونه لحل مشكلاتهم المعاصره المتكاثرة ، والفشل في إدراك هذه الحقيقة أو في إدراك أهميتها للمسلم العادي رجلًا كان أو إمرأة سوف يؤدي بأي حركة تنادي بإصلاح أوضاع المرأة على الرقعة الإسلامية إلى فشل محقق فتحقيق هذه الشخصية المستقلة وذلك الإستقرار هو الذي يضمن للرجل المسلم وكذلك للمرأة المسلمة إحترام الذات ويحقق لهما المناخ الأفضل .

الهوامش

(١) القرآن سورة البقرة : الآية ١٧٧ ، سورة النساء : الآيات من السابعة حتى الثانية عشر والآية ١٧٦ ، سورة الأنفال : الآية ٤١ ، سورة النحل : الآية ٩٠ ، سورة الإسراء : الآية ٢٦ ، سورة النور : الآية ٢٢ .

(٢) أنظر أيضاً القرآن سورة البقرة الآية ١٩٥ ، سورة النساء : الآيات ١٢٤ ، ٣٢ ، سورة التوبة : الآيات ٧١ — ٧٢

(٣) « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ... » (السورة النساء : الآية ١١) .

(٤) كال عون (١٩٥٥) ص ١٢٩ .

(٥) « ... فإنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا » .

(٦) يجب أن نذكر أن أي إمرأة تريد ألا يتزوج عليها زوجها يمكنها أن تذكره شرطا في الزواج طبقا للشريعة الإسلامية .

المراجع

— كال أحمد عون : (١٩٥٥) المرأة في الإسلام . طنطا : مطبعة الشعراوي .

— محمد عزت دروزة : (بدون تاريخ) الدستور القرآني في شعون الحياة . القاهرة : عيسى البابلي الحلبي .

— مصطفى السباعي : (١٩٧٦) المرأة بين الفقه والقانون . حلب : المكتبة العربية الطبعة الأولى ١٩٦٢ .

* * *

الزكاة

كيف ننصف في إنفاقها وفي توزيعها بين الفقراء ؟

د . محمد عبدالمنان

المركز العالمي لأبحاث الأقتصاد الإسلامي

جدة ــ السعودية

ترجمة عن الانجليزية

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ــ الكويت

١ ــ مقدمة البحث وأهدافه

لقد تناول علماء الشريعة وعلماء الأقتصاد المسلمون موضوع الزكاة بالبحث المستفيض بأعتباره محوراً ومرتكزاً للمالية العامة في الإسلام . ومع ذلك ، مازالت هناك بعض القضايا الخلافية نذكر منها :

أ ــ الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية .

ب ــ تسوية معدلات الزكاة إبان أوضاع التضخم المالي .

ج ــ إعادة تحديد النصاب ، أو الحد الأدنى للأعفاء من الزكاة ليساير التغيرات التي تطرأ على تكاليف المعيشة .

د ــ طرق إنفاق أموال الزكاة على مستحقيها .

ودون أن نتعرض للتفصيلات ، سوف نسرد في نهاية البحث بعض الملاحظات العابرة على القضايا الثلاث الأولى . أما القضية الرابعة فهي صلب اهتمامنا في هذا البحث الموجز ، حيث سنقوم بفحص قضية عدالة توزيع الزكاة بين الفقراء ، آملين أن نضيف جديداً الى ما سبق أن كُتب حول الموضوع .

يبدو أن هناك خلافا في الرأي لدى علماء الشريعة حول الطريقة التي ينبغي أن

---

* مترجم عن الانجليزية عن مجلة أفكار اقتصادية التي تصدر في بنجلادش :

ABDUL MANNAN,M. «Zakat : Its Disbursement and Intra - poor Distributional Equity» thoughts on economics, Vol 4 No. 8 (Jan - March 1983) pp. 1 - 14.

توزع بها أموال الزكاة على فئات المستحقين الذي نص عليهم القرآن الكريم . ففي حين أن البعض يؤيد دفع إعانات نقدية مباشرة للفقراء والمساكين ، نجد أن البعض الآخر يرى توفير الخدمات المطلوبة لهم من خلال مؤسسات تدعمها صناديق الزكاة . وبطبيعة الحال يمكننا التوفيق بين الرأيين إذا استطعنا تصنيف المنتفعين الرئيسيين من الزكاة — الفقراء — صنفين : ١ — الفقراء العاجزون عن الكسب ، وهؤلاء يحتاجون إلى إعانات نقدية مباشرة — ٢ — الفقراء العاملون الذين يعيشون تحت مستوى الفقر ، وهؤلاء يمكن توفير الخدمات المطلوبة لهم بغية رفع انتاجيتهم . وقد يستغرق رفع انتاجية الفقراء المعدمين وقتا طويلا ، خاصة أولئك الذين يقبعون في القاع ويشغلون من ١٠ — ١٥٪ من مجموع الفقراء . فهؤلاء أيضا يمكن أن تكون الإعانات النقدية المباشرة عاملا مساعداً على الوصول بهم إلى الحد الأدنى لمستوى المعيشة .

ولكننا إذا شرعنا في التخطيط مستهدفين المحافظة على دخل كاف من حصيلة الزكاة ، وحريصين على إعادة توزيع هذا الدخل بعدالة وإنصاف ، نجد أن الأمر مرتبط بعامل آخر هو تأثير حوافز العمل على الفقراء بصفة خاصة وعلى الأغنياء بصفة عامة . إن مشكلة عدالة التوزيع بين الفقراء عموما قد تزداد خطورة من جراء سياسات توزيع الزكاة عليهم . ذلك أنه من الممكن أن نتصور وضعاً يتحصل فيه الفقير العامل ذو الأجر المنخفض على كسب يقل عما يقبضه الفقير العاجز عن العمل من إعانات مالية يمنحه إياها صندوق الزكاة .

إن عملية تحويل الدخل من القمة إلى القاع ليست عملية انسيابية مبسطة ، فارتفاع مستوى الدخل الصافي في الطرف الأفقر تحكمه الطريقة التي يتصرف بها ذوو الدخول المرتفعة إزاء الأعباء الضريبية الإضافية التي تفرض عليهم .

« إذا دفعتهم المعدلات الحدية المرتفعة للضرائب إلى أن يعملوا أقل من ذي قبل فإن قيمة ما تحصل عليه منهم لتحويله إلى غيرهم سوف تنخفض . إن رفع معدل الضريبة فوق مستوى معين سوف يهبط بالحصيلة وبالتالي تنخفض قيمة الدخل المتاح تحويله إلى الطرف الأفقر . وهكذا وضعت حدود للمدى الذي تتحده عملية إعادة التوزيع ، ورغم أن هذا النوع من البحوث يبدو مفيداً وشيقاً ، إلا أننا لكي نحقق من ورائه نتائج ملموسة علينا أن نضع أيدينا على كمية وافرة من المعلومات حول كيفية رد فعل مكتسبي الدخول — على درجات مختلفة من السلم — إزاء تغير معدل الأجر الصافي ، ناهيك عن تأثير المدخرات والأستثمارات أيضا إذا أخذنا فترة طويلة من الزمن في الحسبان » (**موسجريف** : ١٩٧٣ ، ص ٤٧ — ٤٧٢)

والزكاة تتميز بحافزها الإسلامي ، ومن هنا لا نرجح أن تؤثر تأثيرا عكسيا على دوافع

العمل لدى الأغنياء ، فهي ليست ضريبة دنيوية بالمفهوم الغربي للمصطلح . إنما هي عبادة والتزام أخلاقي يزكي النفس وينقي الروح لدى الأغنياء . غير أن إنفاق حصيلة الزكاة مالم يتم بإدارة منضطة فمن الممكن أن يؤدي إلى توزيع غير فعال وغير كفء للدخل . وإذا كنا لا نستطيع أن نغير بأي حال من الأحوال المصارف الثمانية للزكاة التي نص عليها القرآن الكريم ، فإننا نستطيع أن نجتهد في وسائل دفع حصيلتها إلى مستحقيها . ولدينا طريقان رئيسيان لذلك : أحدهما رفع انتاجية الفقراء والآخر دفع إعانة مباشرة لهم .

٢ ــ توجيه حصيلة الزكاة لرفع الأنتاجية

في عمل سابق لي أيدت إستثمار حصيلة الزكاة إستثماراً منتجاً في تمويل مشروعات تنموية متنوعة في التعليم والرعاية الصحية وتوفير مياه الشرب وخدمات الانعاش الاجتماعي الأخرى ، على أن يصب ذلك كله بصورة مطلقة في أتجاه مصالح الفقراء . وعندما ترتفع إنتاجية الفقير فمن المتوقع أن يرتفع دخله ، كما أن هناك فائدة غير مباشرة من المرجح أن تنتشر لتعم الأقتصاد كله ، بحيث يكون تأثيرها على زيادة الاستثمار تأثيراً مضاعفاً . فالمضاعف (م) يساوي مقلوب الميل الحدي للأدخار (م ح د)

أو م = م ح د أو م = ١ ÷ م ح

أو م = ١ ÷ (١ ــ م ح أ)

(حيث م ح أ الميل الحدي للأستهلاك) .

لذلك فمن المتوقع ــ إقتصاديا ــ أن جزءاً (م ح أ) من الزيادة التي ستطرأ على دخل الفقراء كنتيجة لاستثمار الزكاة سوف يعاد إنفاقه بحيث يصبح بدوره دخلا لآخرين ، وهكذا . ذلك إذا تيقنّا من قيمة م ح أ ومن قيمة الزيادة في استثمار حصيلة الزكاة ، حينئذ نستطيع أن نستنتج القيمة التي سوف يزداد بها الدخل . وعلينا أن نفترض أن م ح أ أقل من الواحد الصحيح ، لذلك فإن ١÷(١ − م ح أ) يجب أن تكون أكبر من الواحد الصحيح . فمثلا إذا كانت م ح أ = ٨ر، فإن ١÷(١ − م ح أ)= ٥ وعلى ذلك فإن الزيادة في دخل الفقراء سوف تؤدي إلى مضاعفة زيادة الأستثمار .

ومن المعقول بداهة أن نتوقع أن يكون للزيادة في الدخل من جراء استثمار حصيلة الزكاة مضاعف أكبر حجما من أي زيادة أخرى في الدخل تنتج عن استثمار أموال أخرى غير الزكاة . إن هذا يرجع إلى حقيقة مؤداها أنه بالإضافة إلى التسرب في الادخار ، فإن جزءاً من الدخل ــ خلال الدورات المتعاقبة للداخل والمنفق ــ سوف ينضب نتيجة تسربات أخرى مثل الضرائب ، والاستيراد ، وغيرها من التسربات التي غالبا ما تحدث في دخول الأغنياء . وعندما نأخذ في الحسبان كل هذه التسربات فإن أثرها سيقلل من حجم المضاعف . ولما كان دخل الفقراء لا يتوقع أن يخضع للضريبة أو أنه يخضع لها سلبيا ،

وأن ميلهم الحدي للأستهلاك (م ح أ) يكون غالبا أكبر من الأغنياء ، فإن حجم المضاعف سوف يكون أكبر — في حالة زيادة دخل الفقراء . ولذلك فمن الضروري بناء نظام ضرائبي بطريقة تقلل الميل الحدي للأستهلاك (م ح أ) لدى الأغنياء وتخفض حجم المضاعف الاجمالي ، وبالتالي يقل التأثير المضطرب لأي تغير في الانفاق الاستثماري أو الاستهلاكي .

حتى الآن نحن نفترض ضمنياً أن استثمار حصيلة الزكاة سوف يرفع إنتاجية الفقراء تلقائيا ، وبالتالي سوف ترتفع دخولهم . ولكن الانتاجية المتزايدة للفقراء لا تعتبر بالضرورة كافية للتخلص من الفقر المدقع تخلصاً قائماً على أساس دائم ومتين . ففي حالات كثيرة قد تؤدي الانتاجية المتزايدة لمزارع فقير مثلا لا إلى إرتفاع الدخل ولكن إلى إستفادة مستهلكي الأطعمة في المدن من خلال إنخفاض أسعار هذه الأطعمة . إن المهم لدينا هو أن الفقير يجب أن يحصل على زيادة في حاجاته الأساسية من السلع والخدمات العامة من خلال مقاييس تصحيحية ضرورية في السوق أو من خلال ترتيبات تقوم بها مؤسسات خارج السوق .
إن التأكيد على إنفاق حصيلة الزكاة وكل أنواع الصدقات التطوعية الأخرى يجب أن يتجه إلى أعتماد وسائل عملية لزيادة إنتاجية الفقراء خاصة المزارعين الصغار ورجال الأعمال والمنتجين والعمال الذين لا يملكون أرضا وعمال القطاع الأهلي أكثر من التأكيد على تنفيذ برامج إنعاش مؤقتة بواسطة دفع إعانات مباشرة . فالاهتمام الإسلامي بإعادة توزيع الموارد يتطلب جذب الفقراء إلى المجرى الرئيسي لتيار الحياة الأقتصادية وبالتالي منحهم معنى جديداً للكرامة الإنسانية ، حيث أن الاستجداء أمر مرذول في نظر الإسلام .
فإذا انتقلنا إلى البرامج التنفيذية نجد أن الأمر يتطلب تحديد الفئة الأكبر من قطاع الفقراء في المجتمع . ذلك أن خطة استثمار حصيلة الزكاة يجب أن تبدأ من قاعدة الاحتياجات الأساسية للقطاع الأكثر فقراً كالتغذية والمأوى والملبس والخدمات الأجتماعية والصحية ، وأن ترسم أهدافاً تفصيلية وتضع سياسات لتحقيقها . ومن هنا يصبح من الممكن إدماج سياسات التوزيع في نموذج يؤدي إلى رفع الانتاج . ومعظم الفقراء في أمسّ الحاجة إلى المزيد من هذه الخدمات العامة كالتعليم ومياه الشرب والرعاية الصحية لكسر الحلقة اللعينة للأنتاجية الهابطة . كما أن الحاجة إلى صندوق الزكاة لتوفير هذه الخدمات يفرضها عامل آخر هو أن مثل هذه الخدمات لا تباع في الأسواق ، وإن وجدت فبتكلفة تخرج كثيراً عن نطاق مقدرة الفقراء .

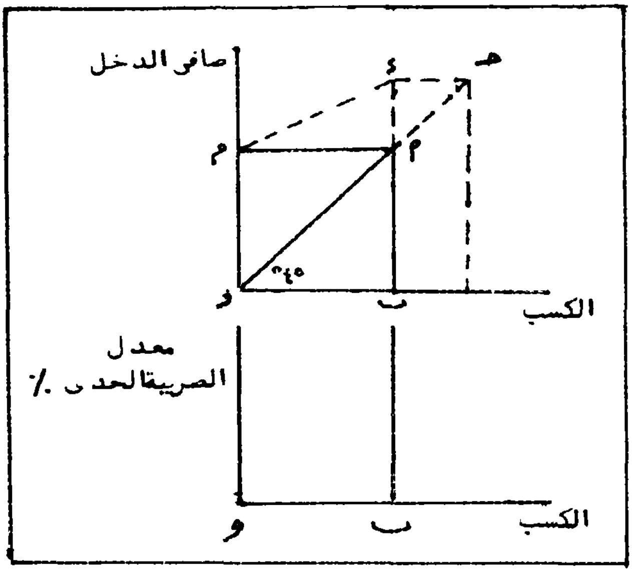
إننا في حاجة إلى خطة إستثمارية لصناديق الزكاة تتصف بالحرص والحذر ، فالخطة القائمة على تصور خاطيء قد تنتج لنا

عكس ما نرجوه منها ، فقد لا تصل إعانات الزكاة إلى الفقراء والمساكين . وكما بينا سابقاً فإن إستثمار حصيلة الزكاة يجب النظر إليه كجزء من خطة متكاملة لا تستبعد دور الإعانات المباشرة للعاجزين عن العمل بوجه خاص وللذين يشغلون حيز الـ ١٠ ــ ١٥٪ من قاع القطاع الفقير بوجه عام . بالإضافة إلى ذلك فإن الإعانات المباشرة تعتبر أفضل وسيلة لانفاق حصيلة الزكاة في حالات معينة كالديون والجوع والشيخوخة والدعم خلال الفترة الفاصلة بين بدء الاستثمار وبين التدفق المستمر للدخل . وحتى « الافلاس في الأعمال والصناعة قد يتطلب من صندوق الزكاة إعانة من تأثروا به » (**فريدي** : ١٩٨٠ ، ص ١٢٩)

٣ ــ إنفاق حصيلة الزكاة في الإعانات المالية : تطبيقاته .

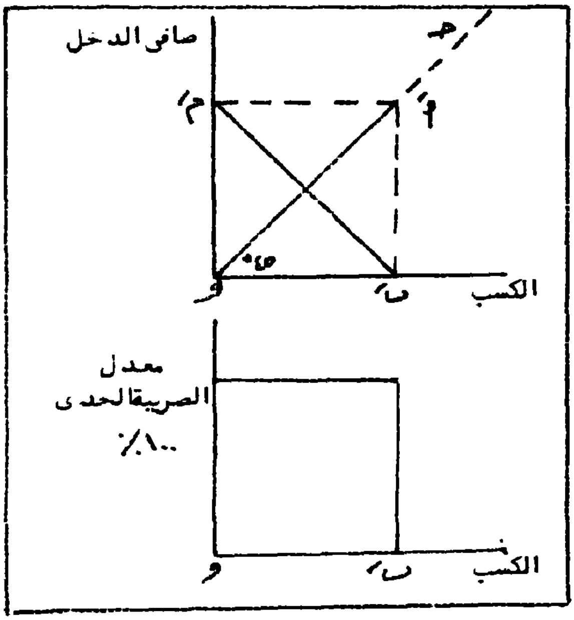
يصر كثير من العلماء على إنفاق حصيلة الزكاة على مستحقيها في صورة إعانات مالية ، ولكننا لا نكاد نعي الحقيقة التي تقرر أن دفع الإعانات المالية المباشرة ، مالم يكن مخططاً ومنفذاً بدقة وإنضباط فقد يفتقر إلى الانصاف ، وقد يؤدي إلى سوء توزيع الدخل بين الفقراء . وقد يفرض معدلا حديا مرتفعا للضريبة على أصحاب الدخول المنخفضة ويقلل دوافع العمل لديهم .

لقد صور لنا **موسجريف** (١٩٧٠٢ ، ص ٦٦١) هذه القضية بواسطة عدد من النماذج البديلة للاعانات النقدية مع بيان المعدل الحدي لضريبة الكسب الذي يتضمنه كل نموذج .

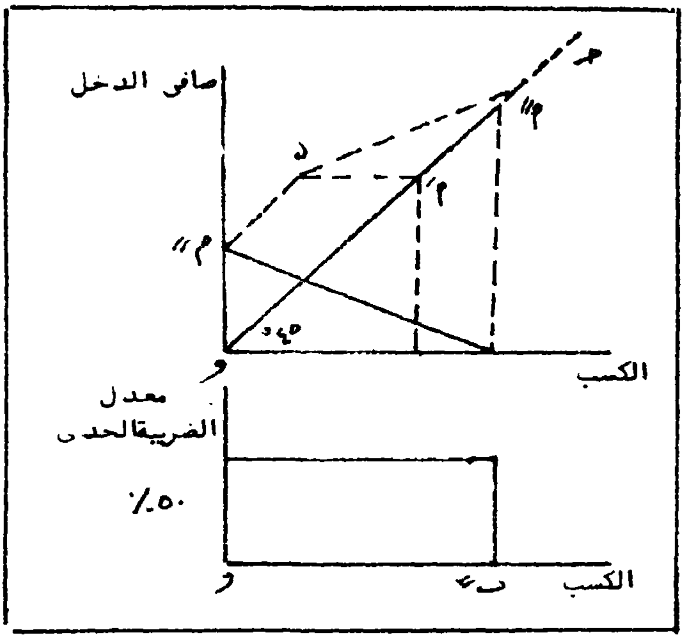


(شكل يبين خططاً بديلة لانفاق حصيلة الزكاة متضمنا معدلات حدية مختلفة للضريبة على الدخل)

خطة ١



خطة ٢



خطة ٣

في الجزء العلوي من كل لوحة ، نرى الكسب مبينا على المحور الأفقي بينما نجد الدخل الصافي (بعد دفع الضريبة وقبض الإعانة) مبينا على المحور الرأسي . إن المستقيم و ج الذي يتجه بزاوية ٤٥° يمثل

الدخل في غياب الضريبة والإعانة معا . إن الخطة رقم ١ تمثل وضعاً تعطى فيه الإعانة من الزكاة بمقدار و م إذا وصل الكسب إلى و ب التي تساوي و م . وتفقد الإعانة

بمجرد أن يتعدى الكسب و ب . وكما هو مبين في الرسم العلوي في الخطة ١ نرى أن الإعانة عند مستويات دخل مختلفة يمثلها الخط الأسود م أ ب بينما الدخل الكلي المقبوض (أو الكسب مضافا إليه الإعانة) يمثله الخط المنقوط م د أ ج . أما الرسم

السفلي فهو يعني أن معدل الضريبة الحدي حتى الكسب و ب يساوي صفراً . ولكن عند إضافة دولار واحد بعد و ب فإن المعدل المرتفع (= ١٠٠ × و م٪) يهوى مرة أخرى إلى الصفر .

فالشخص الذي يكتسب ما مقداره و ب عليه أن يرفع كسبه بمقدار ب ف لمجرد الأحتفاظ بوضعه متعادلا . وإدا كان هذا النظام يبدو سخيفا منافيا للعقل ، إلا أنه في الحقيقة ينطبق على الأوضاع التي يفقد فيها

ذوو الدخول المحدودة حقهم في الخدمات بمجرد أن تتجاوز دخولهم حدا معينا مثل حقهم في الاستمتاع بالأسكان الشعبي أو بالتعليم المجاني أو بالرعاية الصحية ذات التكلفة المحدودة .

الخطة رقم ٢ التي تمثلها اللوحة المعروضة ص ١٠٢ تعتبر أكثر معقولية . وهي تعرض وضعا تكون الإعانة فيه مساوية للفرق بين الكسب وبين المستوى الأدنى للدخل . فإذا كان هذا المستوى عند و مَ فإن الإعانة من الزكاة عند مستويات كسب مختلفة تتبع الخط مَ بَ ، بينما الدخل الإجمالي (الكسب مضافا إليه الإعانة) يتبع مَ أَ ج . وكما هو موضح في الرسم السفلي ، فإن المعدل الحدي للضريبة هنا يساوي ١٠٠٪ حتى مستوى الكسب و بَ ثم يصبح بعد ذلك صفراً . وعند هذا الحد لا يكون لدى مستلمي إعانة الزكاة دافع للعمل إلى أن يتمكنوا من الوصول بكسبهم إلى ما بعد و بَ .

الخطة رقم ٣ التي تمثلها اللوحة المعروضة ص ١٠٣ مصممة لتقليل هذه العوائق . فهنا تقل الإعانة كلما ارتفع الكسب ولكن بسرعة أقل . فبينما نجد في المعادلة رقم ٢ لا تعطي إعانة للاشخاص الذين يتساوى كسبهم مع و بَ (والتي تعادل بدورها الحد الأدنى و مَ) ، فإن الخدمات في الخطة ٣ يمكن الاستمتاع بها حتى مستوى الكسب

بَ . وخط الإعانة يساوي مَ بَ وخط
دخل الأجمالي يتبع مَ أ ج . والمعدل
لحدي للضريبة كما هو مبين في الجزء السفلي
ن الشكل أقل الآن من ١٠٠٪ ، طالما
إعانة خفضت فقط بالجزء الذي كسبه
لستميد . وكما هو مبين يساوي ٥٠٪ عند
ستوى الكسب و بَ حيث و بَ يساوي
سعف المستوى الأدنى للدخل و مَ .

إلى هذا الحد نرى أنه بنفس الأنفاق
لكلي من صندوق الزكاة يمكن أن تصمم
رامج التوزيع البديلة والمتضمنة معدلات حدية
مختلفة للضريبة على الكسب . وفي الحالة
لقصوى قد يفقد المستفيد دولاراً عن كل
ولار يكسبه وهذا يعني ضريبة ١٠٠٪ على
لكسب مما يترك آثاراً عكسية على دوافع
لعمل .

إن الإجراءات المتبعة في الخطة رقم ٣
ربية من الحل الإسلامي حيث إن الإعانة
ن صندوق الزكاة تفيد الدخول المنخفضة
لذلك تقوم بدورها في إعادة توزيع
لدخول .

لذلك قد تبدو الخطة ٣ مشابهة لضريبة
لدخل السلبية في مضمونها الهام . فرغم أن
مع الزكاة يقوم على مبدأ الضريبة النسبية ،
لا أن إنفاق حصيلة الزكاة بموجب
لإجراءات المتبعة في الخطة رقم ٣ يمكن أن
نظر إليه كامتداد منطقي لمبدأ التصاعدية
لذي أصبح مقبولا بصفة عامة كعنصر
يجابي في الضريبة . وبناء على ذلك فإن طرقاً
مختلفة يمكن أخذها في الاعتبار لتجميع
الزكاة في هيكل ضريبي إيجابي واحد لتأمين
توزيع عادل للدخل لا يقتصر فيه على
الإنصاف بين الفقراء والأغنياء ولكن يمتد
لكي يشمل التوزيع بين الفقراء أنفسهم .
وسوف تواجه هذه الخطط ببعض
المشكلات مثل حد السماح لحجم الأسرة
وتحديد المستوى الأدنى بمضمون أقتصادي
واجتماعي خاص وتحديد الأثر الخفي للضريبة
الإضافية على الكسب تحت المستوى الأدنى
للدخل .

٤ — بعض الملاحظات: وعاء الزكاة ومعدلاتها ونصابها :

لعله من المناسب الآن أن نسرد بعض
الملاحظات على القضايا الثلاث التي أفتتحنا
بها هذا البحث وهي :

أ — الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية .
ب — معدلات الزكاة .
ج — إعادة تحديد النصاب .

أما عن الزكاة على الآلات والسلع
الرأسمالية . فهناك آراء متباينة لدى العلماء .
فبعضهم ينظر إليها كعناصر معفاة من
الزكاة ، والبعض الآخر يرى دفع ١٠٪ زكاة
على الدخل الصافي (الأرباح) للمنشأت
المقام فيها هذه الآلات والسلع الرأسمالية ،
وقد ألقى **صديقي** (١٩٨٠ : ص ٢٢)
ضوءاً على هذا الجدال في بحثه حيث قال :
هناك قضايا مازالت مثار خلاف . منها
الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية . فقد

أعتبر **المودودي** إنتاج المنشآت الصناعية القابل للتسويق هو وحده الخاضع للزكاة السنوية بمعدل ٢,٥٪ شأنه شأن السلع الأخرى مستثنيا بذلك السلع الرأسمالية والآلات المقامة في هذه المنشآت . أما **أكرم** فيرى أن هذا الرأي يتضارب مع رأي المودودي في الزكاة على أسهم الشركات الصناعية . أما **أبو زهرة** فيؤيد دفع ١٠٪ زكاة على الدخل الصافي (الأرباح) الناتج عن هذه المنشآت . **والقرضاوي** يؤيد هذا الرأي شريطة إجراء تعديلين ، الأول أنه يصنف المباني المؤجرة وسيارات الأجرة ومنشآت أخرى مثل مزارع الدواجن ومعامل الألبان مع الوحدات الصناعية . والثاني أنه في كل هذه الحالات يؤيد فرض ١٠٪ على الأرباح بعد خصم نسبة الإهلاك السنوي منها . وكذلك يركز **عبد المنان** على الحاجة إلى احتساب سماح للاهلاك السنوي ويضيف : « إن موضوع معدل الزكاة مرتبط بالانتاجية التي تختلف من صناعة لأخرى » ويبرر مرونة المعدل بقوله « حتى يمكن إدخال عنصر التعاقب في تحديد معدل الزكاة »

ونرى أن السلع الرأسمالية والآلات ما هي إلا « وسائل الانتاج المنتَجة » لذلك فإن الدخل الصافي « الربح » من المنتج القابل للتسويق هو وحده الذي يجب أن يخضع للزكاة . وعلينا ألا نحسبها على قيمة السلع الرأسمالية والآلات نفسها لأن مصدر الدخل سوف يتأثر تأثراً سلبياً . وطالما أن وعاء الزكاة في هذه القضية يستدعي النظر والاجتهاد ، فليس من المرغوب فيه أن نفرض ١٠٪ على الربح الصافي دون النظر إلى المرغوبية الإجتماعية للصناعة المعنية . لأن فرض مثل هذا العبء يتضمن ثقلا معادلا على المشروعات الصناعية المنتجة للسلع الجماهيرية . وفي مثل هذه الحالات نرى أن المطلوب هو الربط بين معدل الزكاة وبين كل من الأنتاجية والمرغوبية الإجتماعية والتي نتوقع أن تختلف من صناعة لأخرى . ومن هنا نضيف معيار المرغوبية الأجتماعية إلى معيار الإنتاجية الذي أبديناه من قبل كما أسلفنا .

المعدلات

أما بخصوص معدل الزكاة المرن ، فهناك أيضا تباين في الآراء ، فبينما نجد أن كثيراً من علماء الشريعة ينظرون إلى معدلات الزكاة على اعتبار أنها « دائمة ومحددة بحكم الشرع ، إلا أن عدداً من الكتاب المعاصرين — ومعظمهم من الاقتصاديين — ينادي بجعل هذه المعدلات قابلة للتغيير بواسطة الدولة » (**صديقي** : ١٩٨٠ ، ص ٢٣)

أما الذين يؤيدون مرونة معدل الزكاة من الكتّاب المعاصرين فهم : **أحمد** : ١٩١٢ ، ص ٥ **وإزادي** : ١٩٧٤ ، ص ٩ — ١٨ **ومحمود أحمد** : ١٩٧٢ وغيرهم .

وعلى أية حال مازلت محتفظا بموقفي الأساسي (١٩٧٠ : ص ٢٩٣) حيث

ذكرت في البحث الذي أبدت فيه المحافظة على معدل ثابت للزكاة كما هو مقرر في الشريعة أنه يجب التعبير عنه بقيم حقيقية تتضمن تسويات دورية تعكس التغيرات التي تطرأ على تكاليف المعيشة . وفضلا عن ذلك نرى أن الدفاع عن المعدلات الثابتة لا يجد صدى حقيقيا عندما نقول بأن الدولة لها صلاحية فرض ضرائب إضافية فوق الزكاة ، ذلك لأن العبء الإضافي يعتبر ضريبة وليس بزكاة ، بحيث أن الفقراء قد يكونون هم المستفيدين الرئيسيين منه وقد لا يكونون كذلك فالشريعة تبيح استعمال العبء الإضافي لمقابلة الاحتياجات الحقيقية للانعاش الإجتماعي وللتنمية الإجتماعية . بينما مصارف الزكاة غير قابلة للتغيير بنص القرآن الكريم .

ولدينا دليل لدعم فكرة المرونة في كافة وجوه إدارة أموال الزكاة نستقيه من العصور الإسلامية الأولى . فعلى سبيل المثال ، بعد وفاة النبي صلى الله علية وسلم بعدة سنوات « عدَّل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه نسبة الزكاة مرة وإن كان قد قرر أن يعيدها إلى ما كانت عليه بعد ذلك » (**زمان** : ١٩٨٠ ، ص ٧٨) . كما أن النبي ﷺ استثنى الخيل من الزكاة ، حيث كانت الخيول المقصودة هي تلك الخيول المستعملة في الركوب فلم تكن الخيول على عهد رسول الله ﷺ تقتنى للانتاج الحيواني ، ولذلك فقد فرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه الزكاة على الخيول بعد أن استشار عدداً من الصحابة بينهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . وينطبق هذا أيضا على أنواع أخرى من الحيوان تربّى للتجارة أو للانجاب » (**شاليك** : ١٩٨٠ ، ص ٢٣) . وإلى جانب ذلك نرى في العصر الحديث أن وعاء الزكاة قد امتد إلى كافة الصور الحديثة للثروات (مثل الأسهم ، والسندات المالية ، والمساكن المؤجرة ، وصناديق الإدخار ... الخ) والتي لم تكن معروفة في صدر الإسلام .

وحتى في إنفاق حصيلة الزكاة نجد بعض المرونة « فمبالغ كبيرة من المال كانت تنفق تحت سهم المؤلفة قلوبهم في حياة النبي ﷺ ، ولكن بعد أن اكتسب الإسلام قوة ومنعة ، رأى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من الصحابة وقف الأنفاق على هذا السهم ، فسقط العمل به منذ ذلك الحين . إن مذهبيْ الأحناف والمالكية يريان اسقاط هذا السهم ، غير أن هناك فقهاء آخرون يعتقدون أن حصيلة الزكاة يمكن توجيهها إليه عندما تبرز الحاجة إلى ذلك . فليس هناك سبب يدعونا أن نفهم الإجراء الذي اتخذه اثنان من الخلفاء على أنه اسقاط أبدي لأحد المصارف التي نص عليها القرآن الكريم لصالح الدعوة الإسلامية . » (**شاليك** : ١٩٨٠ ، ص ١١)

وعلينا أن نفهم بوضوح أنه إذا كانت المرونة في معدل الزكاة مقبولة فهي مشروطة

بشرط هام ، هو أن توجه كلية لصالح الفقراء . هذا الشرط المطلق صالح للمستقبل أيضا . فمن مقاصد الشريعة الرئيسية حماية مصالح الفقراء وذلك بحماية معدل الزكاة ، فمصلحة الفقير هي لب الموضوع ، وتلك هي الفلسفة الأقتصادية للزكاة والتي تتفق مع روح الشريعة الغراء . ونحن نفترض في المجتمع الذي يحيا بالإسلام حقيقة ، عدم وجود تلاعب في معدلات الزكاة بغية تقليل عبئها على ثروات الأغنياء . فإن حدث ذلك ، فإن قداسة المعدلات وكل أهداف الزكاة تصبح بلا معنى لهذا المجتمع على أية حال . بل إن ذلك يدلنا على أن الأساس الإسلامي لهذا المجتمع واه ضعيف . وما يعتبر اكثر أهمية حينئذ هو جذب الناس نحو قيم إسلامية حقيقية عبر برامج تربوية نظامية واستثمارات مخصصة لتنمية الموارد البشرية .

النّصاب

هناك قضية تتعلق بموضوع تحديد النصاب أو حد الإعفاء من الزكاة . فقد ذكر **صدّيقي** (١٩٨٠ : ص ٢٣) أن عدداً من الكتاّب المعاصرين يؤيدون إعادة تحديد النصاب . وهناك في الحقيقة داع لإعادة تحديد النصاب في كل دولة على حدة ، ذلك أن الواقع الأجتماعي الأقتصادي للدول الإسلامية اليوم يختلف اختلافا شديداً من دولة لأخرى . فالبعض دول نامية ومعدمة (مثل بنجلادش ، وتشاد ، والسودان) والبعض الاخر يعتبر دولا فاحشة الغراء (مثل السعودية ، والكويت ، وليبيا) والبعض الثالث يعتبر دولا ذات مستوى دخل متوسط (مثل ماليزيا ، وتركيا ، والجزائر ، والمغرب) . لذلك كان من المهم « قبل أن نقرر ما هو نصاب الزكاة المفروضة على الدخل الأجمالي وعلى المدخرات في مجتمع معين ؛ أن يكون معلوما لدينا مستوى الدخل المطلوب للاحتفاظ بمستوى معيشة معقول للمسلم في ذلك المجتمع . هذا الحد الأدنى ـــ والكافي في نفس الوقت ـــ للدخل يجب أن يعدل دوريا ليعكس التغيرات في تكاليف المعيشة » (**زمان** : ١٩٨٠ ، ص ٧٨) . وليست هذه المعلومات ـــ على حد ما نعرفه عن الاحصاءات في الوقت الحاضر ـــ عسيرة المنال ، إذا دعمتها الارادة السياسية في تلك الدول .

ملاحظات ختامية

وفي الختام يمكن القول بأن منح إعانات مالية من حصيلة الزكاة يكون أكثر فعالية في مساعدة الفقراء العاجزين عن العمل وكذلك في مساعدة العائلات الفقيرة من ذوي الأجور المنخفضة لسد العجز في دخولها في الوقت المناسب طالما ثبت استحقاقها عمليا لذلك . وأن تكون المساعدات بأقصى ما يسمح به صندوق الزكاة لتحقيق ذلك الحد الأدنى . ولكن هذا المفهوم يفرض ضمنيا معدل ضريبة حدي مرتفع على الدخول المنخفضة مما يقلل دوافع العمل . ولتجنّب

هذا الأثر فإن حصيلة الزكاة يجب الا يقتصر إنفاقها على الإعانات النقدية ولا على رفع انتاجية الفقراء فحسب ولكن يجب أن يمتد أيضا إلى أعلى سلم الدخل ، وتعمل ترتيبات من خلال المؤسسات لتطبيق السياسة التي توجه مبلغ الزكاة بصورتيه النقدية والخدمية بحيث تنفق الحصيلة حيث تكون الحاجة إليها أشد ، وهذا هو ما ترمي إليه الشريعة الغراء .

كما تضمّن التحليل السابق أيضا فكرة أن الأنفاق العشوائي للزكاة قد يؤدي إلى تفاوت وعدم كفاءة توزيع فيما بين الفقراء العاملين وكذلك بين الفقراء العاملين من جهة والعاجزين عن العمل من جهة أخرى ، مما ينتج عنه ما يعرف بسوء توزيع الموارد . وهو أمر مرفوض إسلامياً . لذلك فان الدول الإسلامية مدعوة لأن تعتبر إدارة أموال الزكاة قوة دافعة للسياسة المالية للدولة تستحق منها كل عناية ووعي في التخطيط .

وأما عن القضايا الأخرى فقد ذكرنا أن الزكاة يمكن فرضها على الأرباح الصافية للسلع الرأسمالية والآلات وذلك مع اعتبار الأنتاجية والمرغوبية الاجتماعية للمنشآت الصناعية المعنيّة . كما أن مرونة معدلات الزكاة يجب شرطها بالمصلحة الكلية للفقراء . وأما النصاب أو حد الإعفاء من الزكاة فهو يحتاج إلى إعادة النظر وإعادة التحديد المستمر مع الأخذ في الاعتبار احتلاف وتباين الواقع الاجتماعي الاقتصادي للدول الإسلامية .

References

1 . Ahmand , Afazuddin , (1952) , Economic Significance of Zakat , Islamic Literature , Lahore , 4 (8) August .

2 . Ahmad , S .M . (1972) Economics of Islam , Comparative study , Lahore ,Sk , Mohd . Ashraf .

3 . Faridi , F .R . (1976) , « Zakat and Fiscal Policy » , a paper presented at the First international Conference on Islamic Economics held at Makkah under the a uspices of the King Abdulaziz University , Jeddah , also Printed in Studies in Islamic Economics , edited by K . Ahmad (1980) .

4 . Izadi , M .A . (1974) , « The role of az-Zakat (An Institutionalised Charity) in the Islamic system of economics in curing the poverty dilemma» in Association of Muslim Social Scientists Proceedings , Third National Seminar , Gary , Indiana , May , p-9-18 .

5 . Mannan , M .A . (1970) Islamic Economics : Theory and practice , Sk . Mohd . Ashraf . Lahore , Pakistan , pp-284-306 .

6 . Musgrave , R .A . and et all , (1973) Public Finance in Theory and Practice, McGraw Hill , International Student edition .

7 . Shalik ,A .A . (1980) « Concept of zakat : A Survey of Quranic texts and their explanations in Shari'a and Contemporary Economics » , in Some Aspects of the Economics of zakat , edited by M .R . zaman . American Trust publication , Indiana , U .S .A .

8 . Siddiqi , M .N . (1980) , Muslim Economic Thinking : A survey of contemporary literature , Islamic Foundation , U .K .

9 . Zaman , M .R . (ed . 1980) , Some Aspects of the Economics of Zakat , American Trust Publication , Indiana , U .S .A .

دور البنوك الإسلامية

في التنمية الاجتماعية *

د . محمود الأنصاري

الأمين العام المساعد
الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

تمهيد : البنوك الإسلامية ظاهرة جديدة ..

ومن طبيعة الظواهر الجديدة أنها تغري الباحثين بدراسة وتقصي كل ما يحيط بها من جوانب وأعماق وأبعاد .

ومن الصحيح أن الظواهر الجديدة لا تتوفر لها بسهولة متطلبات البحث العلمي من بيانات دقيقة واحصاءات تفصيلية ، ولكنه صحيح بنفس المقدار أن الظاهرة الجديدة تقبل المعالجة النظرية لاكتشاف وتحديد نوع وكم البيانات والاحصاءات اللازمة التي تمكن في مرحلة تالية من اخضاع الظاهرة للبحث العلمي المنضبط .

وموقف الباحث من موضوع دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية هو موقف المعالجة النظرية للدور الذي يتصور أن تقوم به البنوك الإسلامية في مجال التنمية الاجتماعية .

ولما كان مفهوم التنمية الاجتماعية في حد ذاته هو الآخر مفهوم جديد بل وغير متفق عليه ، وكانت البنوك الإسلامية هي الأخرى ظاهرة جديدة ، فان الباحث سوف يقسم موضوع بحثه إلى الاجزاء الرئيسية الثلاثة التالية :

الجزء الأول ويخصصه الباحث لتناول المفاهيم المتعددة للتنمية الاجتماعية بغية التوصل إلى تعريف لها يسير البحث في اطاره .

---

* بحث مقدم إلى ندوة البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية ــ القاهرة : بنك فيصل الإسلامي المصري ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣

الجزء الثاني ويخصصه الباحث للتعريف بالبنوك الإسلامية والوظائف التي تقوم بها من واقع قوانين انشائها وممارساتها الفعلية .

الجزء الثالث ويخصصه الباحث لتحليل وتحديد محاور عمل البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وآثار هذه البنوك — منطقياً — في احداث التنمية الاجتماعية من خلال قيامها بوظائفها وادائها لانشطتها .

ويعقّب الباحث بعد هذا العرض بالاشتراطات الموضوعية التي يلزم توفرها لكي تقوم البنوك الإسلامية بالتصور المنطقي الذي يطرحه البحث لدورها في التنمية الاجتماعية .

الجزء الأول :

مفهوم التنمية الاجتماعية

من الالفاظ الشائعة لفظ نمو ولفظ تنمية ، وقد تجدر الاشارة باديء ذي بدء إلى أن النمو يختلف عن التنمية ، فحيث يُنظر إلى النمو على أنه عملية تلقائية ، تحدث دون أن يتدخل فيها الانسان ، فان اللفظ العربي للتنمية يشير إلى النمو غير التلقائي أي إلى النمو المتعمد الذي يتم عن طريق الجهود المنظمة التي يقوم بها الانسان لتحقيق أهداف معينة .. وهكذا يمثل تدخل الانسان فارقاً بين الاصطلاحات كالفارق بين مصطلح التطور والتطوير والتغير والتغيير[1] .

وقد ظل مصطلح التنمية فترة طويلة مقصور الدلالة إلى حد كبير على التنمية في المجالات الاقتصادية المباشرة ، حيث لم يتجاوز مصطلح التنمية المجالات الاقتصادية إلى الميادين الاجتماعية والنفسية والعقلية[2] ، ولذلك فاننا نلاحظ أن علماء الاقتصاد قد سبقوا غيرهم من المتخصصين في العلوم الأخرى إلى دراسة هذا الموضوع ، وكان الاتجاه الواضح في المراحل الأولى للدراسة التركيز على الجوانب الاقتصادية والتكنولوجية وحدها ، وأسفر ذلك عن اهمال الجوانب الاجتماعية في دراسات التنمية والنظر إلى التنمية الاقتصادية على أنها متغير مستقل ، وهي السبيل إلى احداث التقدم الاجتماعي ، أما التنمية الاجتماعية فليست الا متغيراً تابعاً أو لاحقاً[3] .

ومع تطور الدراسات التاريخية والحضارية المقارنة ، أدرك المفكرون الاقتصاديون حقيقة الترابط بين الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، فمما لاشك فيه أن التنمية الاقتصادية تؤدي إلى جانب وظيفتها الاقتصادية وظيفة أخرى اجتماعية حيث أنها في المدى البعيد تستهدف رفاهية الانسان ورفع مستوى معيشته ، والتنمية الاجتماعية تؤدي إلى جانب وظيفتها الاساسية وظيفة أخرى اقتصادية حيث أنها في المدى البعيد تهدف إلى تحقيق أقصى استثمار ممكن للطاقات والامكانيات البشرية الموجودة في المجتمع ،

كما أدرك كذلك المفكرون الاقتصاديون عدم امكان حدوث التنمية الاقتصادية في فراغ أو من فراغ ، وأن حدوثها وتحقيقها لنتائجها يقتضي سيرها مع التنمية النفسية والعقلية للأفراد جنباً إلى جنب[٤] .. وهكذا بدأت محاولات ادخال المتغيرات الاجتماعية مع المتغيرات الاقتصادية في اطار نظري متكامل ... نذكر من تلك المحاولات فكرة الحلقة المفرغة للفقر ، ومبدأ العملية الدائرية التراكمية (G. Myrdal) ، ونظرية روستو عن مراحل النمو الاقتصادي ، ونظرية هاجن عن التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية .

تعريف مصطلح التنمية الاجتماعية :

حتى اليوم مازال مصطلح التنمية الاجتماعية غير محدد المعالم ، ومن طريف ما يرد في هذا الصدد ما قاله د . أحمد خليفة « ... واعتقد انني أستطيع أن أعد باننا لو تركنا أنفسنا لمتعة الجدل في تعريف التنمية الاجتماعية لكي نصل إلى رأي يقنعنا جميعاً ، نسوف ينفض عنا هذا المؤتمر قبل أن نصل لى تعريف للتنمية الاجتماعية نستطيع أن نجمع عليه »[٥] .

وعلى الرغم من ذلك ولكي نمضي قدماً ب بحثنا ، فاننا مطالبون بأن نصل إلى عريف للتنمية الاجتماعية ، حتى نستطيع أن تبين دور البنوك الإسلامية في احداثها تحقيقها .

يعرف بعض المفكرين الاجتماعين التنمية الاجتماعية بأنها عملية توافق اجتماعي ، ويعرفها آخرون بأنها تنمية طاقات الفرد إلى أقصى حد مستطاع أو بأنها اشباع الحاجات الاجتماعية للانسان ، أو الوصول بالفرد لمستوى معين من المعيشة ، أو انها عملية تغيير موجه يتحقق عن طريقها اشباع احتياجات الافراد[٦] .

ويختلف تعريف التنمية الاجتماعية بحسب المجال الذي توجه إليه التنمية ، وبحسب الخلفيات النظرية لواضعي التعريف ، ففيما ورد في مناقشات مؤتمر القادة الاداريين المنعقد بالقاهرة (٤ فبراير — ٢ مارس ١٩٦٧)[٧] :

نجد أن التنمية الاجتماعية لدى بعض المشتغلين بالعلوم الانسانية والاجتماعية هي تحقيق التوافق الاجتماعي لدى أفراد المجتمع ، بما يعنيه هذا التوافق من اشباع بيولوجي ونفسي واجتماعي .

ولدى المعنيين بالعلوم السياسية والاقتصادية هي الوصول بالانسان إلى حد أدنى لمستوى المعيشة لا ينبغي أن ينزل عنه باعتباره حقاً لكل مواطن تلتزم به الدولة .

ولدى المصلحين الاجتماعيين تعني التنمية الاجتماعية توفير التعليم والصحة والمسكن

الملائم والعمل المناسب لقدرات الانسان ، وكذلك الأمن والتأمين الاجتماعي ، والقضاء على الاستغلال وعدم تكافؤ الفرص .

وعند رجال الدين تعني التنمية الاجتماعية ، الحفاظ على كرامة الانسان باعتباره خليفة الله في أرضه ، وتحقيق العدالة .

ويقيم بعضهم مثل بيتردي سوتوي تصوره للتنمية الاجتماعية على أنها مرادفة لمفهوم الارشاد التربوي(٨) .

كما يعرفها البعض على أنها هي العملية التدريجية لتطوير وتنمية قدرات أهالي المجتمع المحلي بواسطة الموارد الفنية والمالية والحكومية ، وأن عملية التنمية الاجتماعية تستهدف العمل مع الجماهير من خلال ثقافتهم تحقيقاً لدفع العمل الانمائي من الداخل(٩) .

وفي تقرير إدارة الشئون الاقتصادية والاجتماعية بهيئة الأمم تعرّف التنمية الاجتماعية بأنها عملية تربوية تنظيمية ، ذلك انها في نهاية الأمر مجموعة من الاجراءات لتطوير الاتجاهات الاجتماعية لدى الأهالي وتشجيعهم على تقبل الأفكار الجديدة واكتساب المعلومات النافعة والمهارات العملية سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات .. حيث يمثل كل هذا أبعاداً أساسية في سبيل التوصل إلى عملية الانطلاق الذاتي(١٠) .

تلخيص واستخلاص :

لو اننا نظرنا إلى التعريفات السابقة نظرة تحليلية ، لوقفنا على عدد من الاتجاهات في التعريف بالتنمية :

الاتجاه الأول : ويرى أصحابه أن اصطلاح التنمية الاجتماعية مرادف لاصطلاح الرعاية الاجتماعية بالمعنى الضيق لمفهوم الرعاية(١١) .

الاتجاه الثاني : يطلق أصحابه اصطلاح التنمية الاجتماعية على الخدمات الاجتماعية التي تقدم في مجالات التعليم والصحة والاسكان والتدريب المهني وتنمية المجتمعات المحلية(١٢) .

الاتجاه الثالث : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية عبارة عن عمليات تغيير اجتماعي تلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه بغرض اشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد .

الاتجاه الرابع : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية لا تتمثل في احداث تقدم مادي فحسب ، ولكنها تتمثل وبالدرجة الأولى في إيجاد القدرة على صنع التقدم واستثارة التغيير نحو الأحسن لدى أفراد المجتمع وتحقيق المشاركة الايجابية من جانب أبناء المجتمع(١٣) .

الاتجاه الخامس : يرى أصحابه أن التنمية الاجتماعية لا تكمن في استحداث تغييرات عميقة في الجوانب المادية لثقافة المجتمع بقدر ما تكمن في استحداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية ونسق القيم وبناء التوقعات ومستويات التطلع ومجالات الاهتمام .

واستشفافاً لما تتضمنه وتستهدفه التعريفات العديدة المختلفة لمفهوم التنمية الاجتماعية ، وفي ضوء ما تشير إليه الاتجاهات المختلفة للمفهوم ، يمكن تلخيص المسألة في أن هناك عدداً من المحاور تعمل عليها التنمية الاجتماعية وهذه المحاور في مجموعها تمثل المفهوم الذي يقصده تعريف التنمية الاجتماعية . هذه المحاور هي :

تحقيق التوافق الاجتماعي (بمعنى تخفيف حدة الصراع داخل الشخص وبينه وبين البيئة إلى أقل حد ممكن) ، وتنمية طاقات الفرد ، واكساب وتعميق القيم الروحية بما يؤدي إلى احداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية وبالتالي في انماط الممارسات السلوكية ، وتأكيد الامن والتأمين الاجتماعي ، وتحقيق العدالة واتاحة سبيل تكافؤ الفرص ، وتعديل الاتجاهات بما يتفق مع القيم الروحية .. كل ذلك في اطار أيديولوجية علوية غير وضعية تستهدف تكريم الانسان كخليفة لله على الأرض .

ويكاد يكون ذلك المفهوم في التعريف بالتنمية الاجتماعية هو الذي يمثل الاتجاه الغالب في كثير من الكتابات والمناقشات العلمية(١٤) .

أما السبيل إلى تحقيق ذلك ، فهي كل الوسائل الفعالة القادرة على تحقيق التنمية على مختلف هذه المحاور سواء كانت هذه الوسائل مباشرة أو غير مباشرة ، مرئية أو غير مرئية .

ولما كانت الوسائل الفعالة كثيرة وعديدة ، فاننا سنقصر حديثنا هنا على البنوك الإسلامية وحدها ، كمؤسسة من مؤسسات المجتمع التي تمثل إحدى وسائل احداث التنمية الاجتماعية وتحقيقها .

الجزء الثاني : التعريف بالبنوك الإسلامية :

للتعرف على دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية ، يجد الباحث أن هناك حاجة للتعريف بالبنوك الإسلامية : فكرها ، فلسفتها ، الوظائف التي تقوم بها ، كتوطئة ضرورية لامكان التعرف على مدى مناسبة البنوك الإسلامية كوسيلة من وسائل التنمية الاجتماعية وبالتالي مدى وحدود الدور الذي يمكن أن تؤديه البنوك الإسلامية في هذا المجال .

تعريف البنك الإسلامي :

كتقديم للتعريف بالبنوك الإسلامية تجدر

الاشارة إلى أن الدعوة لانشاء البنوك الإسلامية كانت تمثل اعلاناً عن رغبة أمتنا الكبرى الإسلامية في أن تقدم للعالم علاجاً للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية التي يواجهها عالم اليوم ، واستعداد هذه الأمة الوسط لكي تقوم بدور رائد في بناء مستقبل أفضل للحضارة الانسانية[١٥] .

والبنوك الإسلامية هي مؤسسات مالية تمثل التحرر الحقيقي من بقايا التبعية والخضوع للاقتصاد الاستعماري الرأسمالي الغربي الذي فرض على بلاد المسلمين نظام البنوك الربوية وتركها من بعده تحمل فكرته وتنفذ خطته ، والبنوك الإسلامية تمثل في الوقت نفسه تجسيداً حياً ليقظة الأمة الإسلامية . وتثبت أن لها وجوداً اسلامياً حقاً في ذلك الميدان الذي هزمت فيه يوما أمام الحضارة الوافدة .. وهو ميدان الاقتصاد[١٦] .

والبنك الإسلامي هو منشأة مالية تعمل في اطار إسلامي ، وتستهدف تحقيق الربح بادارة المال حالاً بعد حال ، وفعلا بعد فعل ادارة اقتصادية سليمة[١٧] .

والبنك الإسلامي هو مؤسسة مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع التكافل الإسلامي ، وتحقيق عدالة التوزيع ، ووضع المال في المسار الإسلامي[١٨] .

والبنوك الإسلامية تضيف الكثير على المهام التقليدية للبنوك التجارية لتجعل من البنك الإسلامي اداة تحقيق وتعميق للاداءات المرتبطة بالقيم الروحية ، ومركزاً للأشعاع ، ومدرسة للتربية ، وسبيلاً عملياً إلى حياة كريمة لأفراد الأمة الإسلامية[١٩] .

كما أن الهدف من اقامة البنك الإسلامي هو أنه يقوم بتطبيق نظام مصرفي جديد يختلف عن غيره من النظم المصرفية القائمة في أنه يلتزم بالاحكام القطعية التي وردت في الشريعة الإسلامية في مجال المال والمعاملات ، وانه يضع في اعتباره وهو يقوم بهذه الوظيفة أنه يعمل على تجسيد المبادىء الإسلامية في الواقع العملي لحياة الأفراد ، وأنه يعمل على اقامة مجتمع إسلامي عملي ، فتعميق الروح الدينية لدى الأفراد يعتبر جزءاً من وظيفته التي يقوم بها على مستوى المجتمع الذي يعمل فيه[٢٠] .

والبنوك الإسلامية هي أجهزة مالية تستهدف التنمية وتعمل في اطار الشريعة الإسلامية وتلتزم بكل القيم الأخلاقية التي جاءت بها الشرائع السماوية ، وتسعى إلى تصحيح وظيفة رأس المال في المجتمع ، وهي أجهزة تنموية اجتماعية ، مالية من حيث انها تقوم بما تقوم به البنوك من وظائف في تيسير المعاملات ، وتنموية من حيث انها تضع

نفسها في خدمة المجتمع وتستهدف تحقيق التنمية فيه ، وتقوم بتوظيف أموالها بأرشد السبل بما يحقق النفع للمجتمع أولا وقبل كل شيء ، واجتماعية من حيث انها تقصد في عملها وممارساتها إلى تدريب الأفراد على ترشيد الانفاق وتدريبهم على الادخار ومعاونتهم في تنمية أموالهم بما يعود عليهم وعلى المجتمع بالنفع والمصلحة ، هذا فضلا عن الاسهام في تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع بالدعوة إلى اداء الزكاة وجمعها وانفاقها في مصارفها الشرعية[21] .

والبنك الإسلامي هو البنك الذي بني على العقيدة الإسلامية ويستمد منها كل كيانه ومقوماته ، فهذه العقيدة تمثل البناء الفكري الذي يسير عليه هذا البنك ، وعلى ذلك فالمتوقع أن يكون للبنك الإسلامي خط فكري يختلف تمام الاختلاف عن الخط الفكري لغيره من البنوك أيديولوجية البنك الإسلامي تتمثل في :[22]

أ ـــ ان النظام الاقتصادي الإسلامي هو النظام الذي يسير عليه ، ويؤمن به .

ب ـــ وفي ذلك أن البنك جزء من تنظيم إسلامي عام .

ج ـــ وفي انه بنك ملتزم بتعاليم الإسلام وتجسيد المباديء الإسلامية .

د ـــ وفي التزامه بالشمولية في السلوك الإسلامي .

هـ ـــ وفي أن صفته الإسلامية صفة شمولية بالضرورة .

و ـــ وفي التزامه بموقف الإسلام من الربا .

وفي المذكرة التفسيرية للقانون رقم ٦٦ لسنة ١٩٧١ بانشاء بنك ناصر الاجتماعي[23] نجد تأكيداً على أن الوظيفة الاجتماعية هي التي تحدد للبنك أهدافه ، كما وأنها تميزه عن غيره من الأجهزة التي قد تشترك معه في الأسم (بنك) ، وأن البنك يلتزم بأن يعطي الاولوية في استثماراته للمشروعات التي يفتقر لها المجتمع وتشتد حاجة الجماهير إليها ، وأن التكافل الاجتماعي يمثل هدفاً اساسياً للبنك[24] .

من مجموع هذه التعريفات يمكن أن نحدد في عبارات قصيرة أن البنوك الإسلامية لا تنظر إلى نفسها على أنها مجرد وسيط مالي ، أو أنها بنوك وظيفتها اقتصادية بالمعنى الضيق ، وانما أدوات ووسائل لتحقيق وتعميق القيم الروحية المرتبطة بالانسان ، وهي مركز للاشعاع ومدرسة للتربية ، وسبيل عملي إلى حياة كريمة لافراد الأمة .

كما يمكن أن نستخلص من التعريفات السابقة المرتكز الفيصل لطبيعة وخصائص البنك الإسلامي ، هذا المرتكز الفيصل أو النقطة الأم هو أنه بنك يقوم ـــ على خلاف

غيره — بالالتزام بالأحكام الإسلامية تشريعاً وتطبيقاً ، قولاً وممارسة .

وهذا الالتزام يضع لكل حركة وسكنة في البنوك ... لكل عمل أو نشاط فيه تحديداته في اطار العقيدة[٢٥] .

والتزام البنك باطار العقيدة والتزامه بتجسيدها واقعاً حياً معاشاً هو الدي يضع للبنك الإسلامي دوره في الاسهام في التنمية الشاملة :

اقتصادية ، واجتماعية ، ونفسية وعقلية .

فحيث يعلن البنك عن هويته الإسلامية ، ويلتزم في عمله بالعقيدة الإسلامية ، فان هذه العقيدة توجب أن تكون ماشطُ البنك وممارساته ملتزمة بما توجبه العقيدة في مجال المال والمعاملات ، أي أن يكون محكوماً بمجموعة من المباديء على رأسها :

• التوافق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ، وأساس ذلك أن كلا المصلحتين العامة والخاصة يكمل كلاهما الآخر في الإسلام[٢٦] .

• ان النشاط الاقتصادي وان كان مادياً بطبيعته الا أنه مطبوع بطابع ديني أو روحي ، وأساس ذلك أنه بحسب الإسلام لا يتعامل الناس مع بعض فحسب ، وانما يتعاملون أساساً مع الله ، وأن خشيته تعالى وابتغاء مرضاته والتزام تعاليمه هي التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض .

• — تسامي هدف النشاط الاقتصادي ، فان المصالح المادية وان كانت مستهدفة ومقصودة ، الا انها ليست مقصودة لذاتها ، وانما كوسيلة لتحقيق الفلاح ، والارتفاع إلى مستوى الخلافة بتعمير الدنيا وتسخير طاقاتها لخدمة الانسان[٢٧] .

• عدم الفصل بين الجانب المادي والجانبين الروحي والاخلاقي ، فالمادة في نظر الإسلام ليست نقيضاً للروح بل مكملة لها ، والنمو في ذات الفرد وفي بيئته الاجتماعية ، انما يعتمد أصلا على استغلال أمثل لكل ما أودع الله النفس والجسم والعقل والروح والمحيط . الطبيعي استغلالا يكمل بعضه بعضاً[٢٨] .

• ان الموارد الاقتصادية يجب أن تتوجه وتتركز في انتاج السلع والخدمات التي تشبع الحاجات السوية للانسان .

• ان العائد الاجتماعي وليس العائد المادي يمثل مقياساً رئيسياً يخضع له الانتاج .

. أنه يتحتم تحقيق التوازن في الاستثمارات ، بمعنى الا يطغي توظيف الأموال في ناحية على توظيف الأموال في بقية النواحي ، بل يجب توجيه الاستثمار إلى جميع المسالك التي تمليها ضرورات المجتمع(٢٩) .

. ان تخضع الاستثمارات لعدد من التحديدات على رأسها الا تستثمر الأموال الا فيما ترضى عنه الشريعة وتبيحه ، وأن تكون العمليات الوسيطة من تمويل أو تسويق أو توزيع داخلة جميعاً في دائرة الحلال ، وأن تكون كذلك كل الخطوات الاحرائية من أجور إلى ساعات عمل ... الخ داخل دائرة الحلال(٣٠) .

الجزء الثالث : كيف تؤدي عمليات البنك الإسلامي إلى التنمية الاجتماعية :

في الجزء الأول من الدراسة تناول الباحث التعريفات المختلفة للتنمية الاجتماعية ، والاتجاهات التي تشير إليها هذه التعريفات ، ثم استشف الباحث من كل هذه التعريفات مفهوماً اطارياً للتنمية الاجتماعية محاوره الاساسية استهداف التنمية الاجتماعية تحقيق توافق الفرد وتنمية طاقاته وغرس وتنمية القيم الروحية لديه بما يؤدي إلى احداث تأثيرات عميقة وإيجابية في بناء الشخصية .

وفي الجزء الثاني من الدراسة تناول الباحث تعريفات البنك الإسلامي حيث أوضحت هذه التعريفات أن البنك الإسلامي هو البنك الذي بني على العقيدة الإسلامية ، ويستمد منها كل كيانه ومقوماته ومن ثم تتبلور مهمته الاساسية في تجسيد المباديء الإسلامية في الواقع العملي لحياة الأفراد والاسهام في اقامة مجتمع إسلامي عملي ، وبذلك يكون للبنك الإسلامي معتقدات أساسية تختلف عن المعتقدات الاساسية للبنك غير الإسلامي(٣١) .

وفي ضوء التنمية الاجتماعية ومهمة ووظائف البنك الإسلامي يعالج هذا الجزء من الدراسة كيف يسهم البنك الإسلامي في تحقيق أهداف وغايات التنمية الاجتماعية بل وكيف يتميز في هذا الاسهام .

تتمثل الوظائف الاجرائية للبنك الإسلامي في قبول ودائع ، وتوظيفها ، والدعوة إلى ايتاء الزكاة وجمع أموالها وانفاقها في مصارفها الشرعية . وتقوم البنوك التجارية بهذه الوظائف أيضاً فيما عدا وظيفة الزكاة .

وعلى الرغم من ذلك التشابه الظاهري في عموم الوظائف الاحرائية بين النظام المصرفي الإسلامي والنظام المصرفي غير الإسلامي ، فانهما لا يلتقيان في تصور ، ولا يتفقان في أساس ، ولا يتوافقان في نتيجة ، ذلك لان المنطلق الذي ينطلق منه كل نظام من هذين

النظامين يختلف تمام الاختلاف عن المنطلق الذي يصدر عنه الآخر ، وحيث يختلف المنطلق .. تختلف الاهداف النهائية ، وحيث تختلف الاهداف النهائية تختلف طرائق وأساليب ممارسة الوسائل المؤدية إلى الاهداف حتى ولو بدا ظاهرياً أن هنالك اتفاقاً في شكل هذه الوسائل والطرائق .

البنك الإسلامي بتعريفاته التي أوردتها هذه الدراسة يلتزم بالعقيدة ولا يستطيع أن يتعدى اطارها أو أن يتجاوز حدودها .

فهو بنك عقيدي[٣٢] .. ترى كيف يؤثر هذا الالتزام على البنك الإسلامي في ممارسته للوظائف التي يؤديها حتى ولو بدت شكلا انما هي الوظائف التي يؤديها غيره مس البنوك ؟

ان الالتزام العقيدي يلزم البنك الإسلامي منذ البداية بالتزامات في شكل وطريقة انتقاء العاملين فيه ، وفي تخطيط وتشكيل الهيكل التنظيمي له ، بل وفي المسئوليات والعلاقات الوظيفية بين الأفراد .

فحيث يقرر الالتزام العقيدي أن النفس لا تكلف الا ما في وسعها فانه يلفت نظر البنك إلى ذلك التفاوت بين الناس في الامكانات والقدرات ومن ثم يوجب عليه أن يتيح الفرصة العادلة المتكافئة للناس ليختار من بينهم الاصلح والاقدر على العمل فيه .. وذلك يؤسس ويعمق مشاعر الاحساس بالعدالة بين أفراد المجتمع ، ويؤسس الاطمئنان إلى أن مواهب الله الطبيعية هي وحدها — وليس غيرها — المعيار الذي يقوم على أساسه التفضيل .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي أنه ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ، ان الله يحب المتوكلين** ﴾[٣٣] .

فان هذا الالتزام يوجب على البنك في تشكيل هيكله التنظيمي أن يتوفر في قياداته ما أوجبه الإسلام من صفات العدل والرحمة وعدم الاستبداد بالرأي وطلب المشورة وتحري مصلحة المرؤوسين والنصح لهم[٣٤] ، وأن يراعى في علاقاته التنظيمية ما أوجبه الإسلام من مباديء في العلاقات الانسانية بين الرؤساء والمرؤوسين .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي ﴿ **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً** ﴾[٣٥] ، فان ذلك يلفت نظر البنك

إلى أن مفهوم السلطة في الجهاز التنظيمي للبنك محدوداً ومقيداً ، منظماً ومضبوطاً بأن الطاعة انما تكون في غير معصيه .

وحيث يوجب الالتزام العقيدي نشر الدعوة وعدم كتمان الحق ، فان ذلك يلفت نظر البنك الإسلامي إلى أن يهيىء العاملين فيه بكل وسائل التهيئة المعرفية والموعظة الحسنة .

وحيث يقرر الالتزام العقيدي صفات اساسية للمسلم كالإيمان واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والوفاء بالعهد والصبر والصدق ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون**﴾[٣٦] .

فان ذلك يلفت نظر البنك إلى اتخاذ التدابير التي تلزم لتوفير هذه الصفات في العاملين فيه وفي قياداته ، وإلى غرس هذه الصفات وتنميتها وتعميقها والتأكيد على سيادة التعامل بها بين العاملين وبعضهم ، وبينهم وبين الناس .

وهكذا يعمل البنك الإسلامي منذ البداية وفي محيطه الداخلي على عدد من محاور التنمية الاجتماعية .

فإذا انتقلنا إلى عمليات البنك الإسلامي ، وجدنا كنقطة بداية أن الالتزام العقائدي يوجب على البنك الا يتعامل بالربا .. فماذا يعني ذلك في مجال التنمية الاجتماعية ؟

أنه يعني أولا وقبل كل شيء تطبيق منهج الله في المجتمع بكل ما يمكن أن يترتب على ذلك من آثار على النمو الاجتماعي للأفراد .

انه يعني مساعدة الفرد على أن يمارس الجانب الاقتصادي من عقيدته .

انه يعني اطفاء الصراع الذي يمكن أن يدور في نفسه من جراء تناقض ممارساته العملية مع معتقداته الدينية .

انه يعني توفير راحة الضمير وهدوء البال للفرد في علاقته مع نفسه وعلاقاته مع الآخرين .

انه يعني القضاء على الازدواجية في الشخصية المسلمة بين القول والعمل .

انه يعني غرس وتعميق المعايير والقيم الروحية لدى الفرد .

انه يعني كمحصلة عامة تحقيق التوافق الداخلي للفرد وتحقيق التوافق بينه وبين المجتمع ، الأمر الذي يعني أن يسير المجتمع إلى الصورة التي يقل فيها الصراع إلى أقل حد ممكن .

البنك الإسلامي يعمل على جذب الودائع وتعبئة المدخرات ، وتعمل البنوك الأخرى نفس العمل .. ولكن اختلاف المنطلق كما سبق وأن أشرنا يضفي على قيام البنك الإسلامي بهذه الوظيفة ما يجعل لها دورها الحقيقي في التنمية الاجتماعية .

ان البنك الإسلامي بحكم منطلقه العقيدي لا ينظر إلى حجم الوديعة ولكنه ينظر بحكم كونه مؤسسة إسلامية إلى الانسان .. انه ينظر إلى تربية أفراد المجتمع .. ينظر إلى زيادة نسبة الايجابية في المجتمع .. ينظر إلى تنمية قدرات الفرد المادية .. من هنا لا ينظر البنك الإسلامي إلى حجم الوديعة قدر ما يعمد إلى السلوك نفسه فيعمل على الدعوة إليه ، ويعمل على نشره ، ويعمل على تنميته ، ويعمل على تعميقه .. الذي يهم البنك الإسلامي هو أن يزيد عدد المودعين ، فزيادة عددهم هو زيادة في عدد القوى الموجبه (لا السالبة) في المجتمع ، وزيادة عددهم اضافة لقوة المجتمع ، وزيادة عددهم يعني نجاح البنك في تحقيق تربية مقصودة غير مباشرة تستهدف تنمية لعديد من السمات الايجابية المطلوبة في أفراد المجتمع ، وزيادة عددهم تعني أكساباً وتعميقاً للقيم التي ينشدها الإسلام في المجتمع الصالح[٣٧] ، وزيادة عددهم يعني زيادة عدد القادرين على التخطيط ، القادرين على ممارسة التفكير الموضوعي المبرئين من التواكل والقعود .

فإذا انتقلنا إلى عمليات البنك الإسلامي في توظيف الأموال ، نجد أن الالتزام العقائدي يحظر على البنك الإسلامي عقد القرض بفائدة وبذلك يقاوم البنك الإسلامي موجة التناقضات والصراعات بين الاغنياء والفقراء ويقاوم توليد الكراهية التي تؤدي إلى الشقاق بين طائفة المقرضين والمقترضين[٣٨] .

ويوجب الالتزام العقائدي على البنك الإسلامي الا يعطي فائدة على الودائع التي لديه ، وبذلك يقوّم البنك الإسلامي أفراد المجتمع الذي يعمل فيه ، ويعمل على تنمية الايجابية في نفوسهم[٣٩] ، فانتظار « الفائدة المحددة » .. سلبية ، ذلك انه « لم يكن اولئك الذين ابتدعوا الفائدة واصروا على سريانها في معاملات الدول الإسلامية عابثين عندما ابتدعوها ، ولكنهم كانوا يريدون بقصد وعن عمد استلال جانب الايجابية في نفوس المسلمين ، فاتخذوا الفائدة سلاحاً يعينهم على ذلك »[٤٠] .

والالتزام العقيدي للبنك الإسلامي بعدم التعامل بالربا في مجال التوظيف يوجب على البنك الإسلامي تركيز الاهتمام على الاستثمار المباشر وعلى التمويل بالمشاركة غنماً وغرماً .

فماذا يعني في مجال التنمية الاجتماعية اهتمام البنك الإسلامي بالاستثمار المباشر ؟ ان الالتزام العقائدي للبنك يوجب عليه بشكل عام في مجال الاستثمار — مباشر أو غير مباشر — مجموعة من التحديدات سلف أن أشرنا اليها ، منها الاعتبار الاجتماعي ، ومنها ادخال المكاسب الاجتماعية والمكاسب النفسية بين حساباته عند دراسة جدوى المشروعات ، ومنها الاهتمام بالمشروعات التي تستجيب للحاجات السوية للانسان ، ومنها التنمية المتوازنة في كل القطاعات .. وهكذا يضفي الالتزام العقائدي على استثمارات البنك معناها الحقيقي وقيمتها العظمى في تنمية المجتمع .

أما ماذا يعني في مجال التنمية الاجتماعية قيام البنك بالمشاركة في التمويل ؟ أنه يعني قيام البنك في التنمية بدور إيجابي .. دور لشريك لا دور الوسيط .. والفرق بين لدورين بيّن واضح ، ان الشريك يتحمل سئولية كاملة في دراسة المشروعات وادارتها السهر عليها ورعايتها والعمل على انجاحها ، ن نجاحه هو .. يتوقف على نجاح تلك لشروعات . كما وأن التضامن الذي يقوم عليه عقد المشاركة يجعل البنك الإسلامي يهتم بالناحية الاخلاقية والكفاءة المهنية لدى شريكه أكثر مما يبحث في مقدرته المالية ، فهو يستطيعْ أن يقدم ماله لمن يثق في كفاءته ولو كان فقيراً(41) .. ان عقد المشاركة يجسد عملياً دخول العنصر الأخلاقي في الاقتصاد والمعاملات .

أما الجانب الثالث من أنشطة البنوك الإسلامية ، فهو دعوتها إلى ايتاء الزكاة والقيام بجمعها وانفاقها في مصارفها الشرعية ، ودور الزكاة في التنمية الاجتماعية غني عن البيان ، فقد قيل فيه وعنه الكثير(42) غير اننا نود ان نشير فقط إلى أن صورة الزكاة قد بهتت في حس أجيالنا المعاصرة حتى أصبحت الاجيال تحسبها احساناً فردياً هزيلاً(43) ، وحتى كادت الزكاة أن تصبح فريضة مهجورة لولا اهتمام البنوك الإسلامية بالاسهام في احياء الدعوة لايتائها .

وأبسط ما يقال عن المعنى الحركي للدعوة إلى الزكاة واحيائها ودور ذلك في التنمية الاجتماعية أن الزكاة هي النتيجة الحتمية للموقف الايجابي الذي يتخذه المسلم حيال قضية الانتاج أو النشاط الاقتصادي النافع ، فكأن إيمان المسلم لا يكتمل الا إذا حقق انتاجاً اقتصادياً يسد حاجاته أولا ثم يزيد عن ذلك ، ويتوافر فيه النصاب ، ثم

يزيد عن النصاب ، أو يتحقق فائض من الانتاج أو الدخل . هذاالفائضهو « مطرح الزكاة »[٤٤] .

ويزيد من وضوح دور الزكاة في التنمية الاجتماعية أن « الفهم الصحيح للزكاة ليس هو مجرد سد جوع الفقير أو اقالة عثرته بدريهمات ، وانما وظيفتها الصحيحة تمكين الفقير من اغناء نفسه بنفسه بحيث يكون له مصدر دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة من غيره ، ولو كان هذا الغير هو الدولة فمن كان من أهل الاحتراف أو الاتجار أعطى من صندوق الزكاة ما يمكنه من مزاولة مهنته أو تجارته ، بحيث يعود عليه من وراء ذلك دخل يكفيه بل يتم كفايته وكفاية اسرته بانتظام »[٤٥] .

تعقيب واستخلاص :

من استعراض تعريفات التنمية الاجتماعية ، ثم استخلاص المحاور التي ترتكز عليها ، ومن استعراض وظائف وأنشطة البنك الإسلامي تبين لنا أشكال ومجالات تأثيره في التنمية الاجتماعية وبتحليل وظائف وانشطة البنك الإسلامي تبين لنا أن للبنك الإسلامي (كمؤسسة) محاور يعمل عليها ، كما يتبين لنا كذلك أن محاور عمل البنك الإسلامي هي المحاور التي تعطي للتنمية الاجتماعية مفهومها ومعناها .

فالتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تنمية طاقات الفرد وامكاناته نفسياً ومادياً ، والبنك الإسلامي كمؤسسة يعمل ــ كما أسلفنا ــ على تحقيق تلك التنمية سواء في داخله بين العاملين فيه أو خارجه مع المتعاملين معه من خلال تقديمه للقدوة وقيامه بنشر الدعوة وعمله في مجال نشر السلوك الادخاري .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف غرس وتعميق القيم الروحية وتعديل الاتجاهات بما يتفق معها ، والبنك الإسلامي كمؤسسة تتعامل مع الجماهير يعمل على هذا المحور بتطبيق منهج الله في عدم التعامل بالربا وفي تأكيد الترابط في كل عملياته بين النظام الاخلاقي والنظام العملي وتأكيد ارتباط الانسان في كل تصرفاته بعهد الاستخلاف وشرطه وتأكيد أن النظام الاخلاقي والنظام العملي يؤلفان معاً نشاط الانسان وكلاهما عبادة يؤجر عليها .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تعريض قاعدة من يملكون في المجتمع ، والبنك الإسلامي يعمل في هذا الاتجاه من خلال فهمه وطريقة ممارسته لزيادة عدد المدخرين ، ومن خلال استثماراته المباشرة ، ومن خلال تمويله بالمشاركة للمشروعات التي يتقدم بها من يملك الخبرة ولا يملك المال ، ومن تطبيقه الواعي للفهم الصحيح للزكاة .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف احداث تأثيرات عميقة وايجابية في بناء الشخصية وصياغة الفرد الذي ينبذ الاتكالية والعفوية ويمارس العمل والتخطيط ، والبنك الإسلامي بكل انشطته يؤدي في هذا الاتجاه دوره الواضح كما أسلفنا .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف تحقيق العدالة واتاحة سبيل تكافؤ الفرص ، والبنك الإسلامي بتنظيمه الداخلي وبالتزامه بتحديدات الإسلام في الاستثمار باشكاله المختلفة وبتطبيقه لعقود التمويل بالمشاركة يؤدي دوراً غير منكور في هذا المجال .

والتنمية الاجتماعية تعني وتستهدف الأمن والتأمين لافراد المجتمع ، والبنك الإسلامي بنشاطه في التكافل الاجتماعي والزكاة يؤدي دوره الواضح في هذا المجال .

وهكذا تتطابق مجالات واهداف التنمية الاجتماعية مع المحاور الأصلية التي تقوم عليها أعمال ووظائف وأنشطة البنك الإسلامي ويزيد من قدرة البنك الإسلامي على تحقيق التنمية الاجتماعية وقوة دوره في احداثها انه لا يعمل في نطاق محصور ، وانما يعمل على مستوى المجتمع كله ، كما وأن وسيلته وأداته في الاقتراب والتأثير انما هي التعامل بالمال .. وهو اداة ووسيلة لا غنى لأحد عنها .

شروط نجاح البنك الإسلامي في أداء دوره في التنمية الاجتماعية :

استناداً إلى التحليل المنطقي النظري هناك تأكيد على أن للبنك الإسلامي دوراً فعالاً في احداث وتحقيق التنمية الاجتماعية ، وتأكيد كذلك على أن البنك الإسلامي هو أقوى وأقدر مؤسسات المجتمع على القيام بدور فعال في التنمية الاجتماعية ، ويأتي هذا التأكيد من تحليل وظائف وأنشطة البنك الإسلامي ، كما يأتي من التسليم ابتداء بأن مهمة البنك الإسلامي الأولى والأساسية هي تجسيد المبادىء الإسلامية في المجتمع .

ومن هنا فان نجاح البنك الإسلامي في أن يكون له دوره في التنمية الاجتماعية مرهون بعدد من الشروط لابد من توافرها .

هذه الشروط يمكن تلخيصها في :ـــ

ـــ ضرورة التزام البنك الإسلامي التزاماً كاملاً بأحكام الشريعة الإسلامية التي قام عليها وهي الإسلام .. قولاً وعملاً ، شكلاً ومضموناً ، التزامه بمبادىء الإسلام في تكوين رأس ماله ، في انتقائه للعاملين به ، وتنظيماته ولوائحه ، في طريقة تعبئته لموارده ، في طريقة وأساليب توظيفه لأمواله .

ـــ التحري الدقيق في اختيار قيادات البنك بما يضمن أن تكون هذه القيادات

نماذج حية للشخصية المسلمة الواعية ، المؤمنة بقضيتها .

ـ الوضوح الفكري لمهمة ووظيفة البنك الإسلامي لدى كل العاملين في البنك من الادارة العليا إلى أدنى مستوى تنفيذي .

ـ توفر الوعي الاستراتيجي لدى قيادات البنك بالقدر الذي يقابل عظمة المهمة التي يقومون بها .

ـ قيام قيادات البنك باعداد تخطيط واضح للأهداف ، واعداد برامج العمل اللازمة لتحقيقها .

ـ التقويم المستمر للاداء والنتائج .

ـ العمل على انتشار وحدات البنك حتى مستوى الحي ما أمكن ذلك يبقى بعد ذلك الاشارة إلى نقطة ذات أهمية بالغة ، تلك هي أن البنوك الإسلامية مطالبة بالاهتمام باجراء بحوث ميدانية لتأكيد الاثبات العملي لدور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وللتعرف على أكثر الطرق والوسائل فعالية في احداث هذه التنمية والاسراع بها .

ولا يفوت الباحث في ختام دراسته أن يشير إلى أمرين :

أولهما : أن معطيات البحث في معظمها جاءت معطيات نظرية ، لعدم توفر البيانات المتصلة بالدراسة بحكم حداثة نشأة البنوك الإسلامية من جهة وبحكم صعوبة التوصل في مجال اثبات الآثار الاجتماعية إلى بيانات ذات دلالة احصائية .

ومن ثم فقد اعتمد الباحث اعتماداً كبيراً على التحليل المنطقي .

ثانيهما : أن الباحث وان كان قد بذل جهده في تنحية تحيزاته الشخصية الا أنه في نهاية الأمر لا يمكن اغفال أنه مسلم لا يستطيع أن يوارى عاطفته الإسلامية ازاء قضية من أهم قضايا العصر .. هي البنوك الإسلامية .

وما التوفيق الا بالله ،،،

ملخص البحث

تناول الباحث في هذا البحث موضوع « دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية » وقد قسم الباحث بحثه إلى ثلاثة أجزاء ، وتعقيب .

تناول في الجزء الأول مفهوم التنمية الاجتماعية وأورد عدداً من التعريفات ثم حاول أن يتبين اتجاهات هذه التعريفات وصولاً إلى تعريف يسير البحث في اطاره .

وتناول في الجزء الثاني التعريفات المختلفة للبنوك الإسلامية ، حيث خلص في النهاية إلى أن البنك الإسلامي هو بنك يقوم على العقيدة الإسلامية ويستمد منها كل كيانه ومقوماته .

وفي الجزء الثالث من البحث تناول الباحث بالتحليل وظائف وأنشطة البنك الإسلامي ، حيث استخلص من ذلك التحليل المحاور التي يعمل عليها البنك الإسلامي في مجال التنمية الاجتماعية ، كما قام بعرض آثار كل وظيفة من وظائف البنك الإسلامي في تحقيق التنمية الاجتماعية .

وفي التعقيب لخص الباحث أوجه التقابل بين ما تقصد إليه التنمية الاجتماعية وما تستهدفه وبين الآثار الناشئة عن أعمال وأنشطة البنك الإسلامي .

واختتم الباحث بحثه بايراد الشروط التي يراها ضرورية لنجاح الدور الذي يقوم به البنك الإسلامي في تحقيق التنمية الاجتماعية .

* * *

الهوامش

(١) عبدالباسط محمد حسن : التنمية الاجتماعية ، القاهرة ، مكتبة وهبة ١٩٧٧ ، ص ٩٢ .

(٢) سيد الهواري ، ما معنى بنك إسلامي ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٣ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) عبدالباسط محمد حسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ ، ١٠

(٤) مصطفى حجازي ، التخلف الاجتماعي ، لبنان : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦ .

(٥) أحمد خليفة ، مؤتمر التنمية الاجتماعية (مرسى مطروح ١٥ — ١٨ أكتوبر ١٩٦٦) ، وزارة الشئون الاجتماعية ، الادارة العامة للتخطيط ، ص ٢٤ .

(٦) عبدالباسط محمد حسن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩٥

(٧) الجهاز المركزي للتنظيم والادارة : لجنة برنامج القادة الاداريين ، الدعوة الخامسة : مشاكل تخطيط وتنفيذ مشروعات التنمية الاجتماعية ، اعداد محمد جمال الدين نصوحي ومصطفى أبو الفتوح أحمد ، يوليو ١٩٦٧ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ص ١٣ .

(8) Peter du Sautory, Community development in Ghana, Oxford University press, 1958, pp. 2-3

(٩) نبيل محمد توفيق السمالوطي ، علم اجتماع البيئة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ١٠١

(10) U.N. Community development and National development, U.N. Department of Economic and Social affairs, Newyork, E/C NS/ 379/REV. 1963.

(11) U.N. Economic Bulletin for Asia and the for East, Social development planning, Vol. 14. No.2. Sept. 1963. p. 10.

(12) Op. Cit., p.10.

(13) Price, Harry, Rural reconstruction and development, Frederic A. prager, Newyourk 1967, P. 25.

(١٤) مازال الباحث يتحفظ على أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لمصطلح التنمية الاجتماعية .

(١٥) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٧٩ ، ص ١١ .

(١٦) يوسف القرضاوي « للمال وظيفة احتماعية » ، مجلة البنوك الإسلامية عدد ١١ (مايو ١٩٨٠) ، ص ٥٦ .

(١٧) شوقي إسماعيل شحاته ، البنوك الإسلامية ، جدة : دار الشروق ، ١٩٧٧ ، ص ٥٥ .

(١٨) تقرير الحلقة العلمية لخبراء التنظيم في البنوك الإسلامية ، مجلة البنوك الإسلامية عدد ٥ (مارس ٧٩) ، ص ٣٩

(١٩) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، جزء أول ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٧٧ . ص ٥ .

(٢٠) نفس المرجع ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٢١) أحمد النجار ، عن البنوك الإسلامية : ماذا قالوا ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٢ ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢٢) سيد الهواري ، ما معنى بنك إسلامي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩ .

(٢٣) هو أحد البنوك الإسلامية بحكم قانون انشائه

(المادة ٣)

(٢٤) المذكرة التفسيرية للقرار الجمهوري بقانون بانشاء هيئة بنك ناصر الاجتماعي .

(٢٥) يقصد الباحث بتعبير و (العقيدة) أحكام الشريعة الإسلامية الغراء تشريعا وتطبيقا .

(٢٦) محمد شوقي الفنجري ، الوجيز في الاقتصاد الإسلامي ، مشورات دار ثقيف للنشر والتأليف ، و ت ، ص ٣٢ .

(٢٧) نفس المرجع ، ص ٤٠

(٢٨) محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامي : مفاهيم ومرتكزات ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ٢١ .

(٢٩) محمد عبدالله العربي ، النظم الإسلامية ح ١ ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٦٧ ، ص ١٧٨ .

(٣٠) أحمد النجار ، منهج الصحوة الإسلامية ، القاهرة : دار وهدان ، ١٩٧٧ ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٣١) سيد الهواري ، الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، ح ٣ القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٠ ، ص ٩١ .

(٣٢) يرجى ملاحظة أن ذلك لا يعني كونه بنكا طائفيا ، انما يشير الباحث هنا إلى القانون الذي ينظم عمل البنك وممارساته .

(٣٣) آل عمران : ١٥٩

(٣٤) الموسوعة العلمية للبنوك الإسلامية ، ح ٤ ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨١ ، ص ٣٠ .

(٣٥) النساء : ٥٩

(٣٦) البقرة : ١٧٧

(٣٧) لدراسة مستفيضة عن هذا الموضوع راجع : محمود الانصاري ، الوظيفة الاجتماعية للادخار ، الكتاب السنوي للتربية الاجتماعية ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٥ ، ص ٦٥ ـــ ١٠٧ .

(٣٨) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤ ـــ ١٨ .

(٣٩) غريب الجمال ، المصارف وبيوت التمويل الإسلامية ، جدة : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ١٩٣٨ هـ ، ص ٤٨ .

(٤٠) الدراسة المصرية لاقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية المقدمة من وفد مصر إلى مؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث جدة ٧٢/٢/٢٩ ، ص ٥١ .

(٤١) توفيق الشاوي ، قصة البنوك الإسلامية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ ، ١٦

(٤٢) يلاحظ الباحث أن معظم الكتابات التي تناولت دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية قد افاضت في توضيح أثر قيام البنك الإسلامي بوظيفة جمع الزكاة وتوزيعها : ومن ثم فقد آثر الباحث الاكتفاء بالاشارة بالنسبة لهذه النقطة .

(٤٣) سيد قطب ، تفسير آيات الربا ، القاهرة : دار الشروق ١٩٧٨ ، ص ٣٤ ـــ ٣٥ .

(٤٤) محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤٥) يوسف القرضاوي ، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية ، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، جدة : المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٨ .

★ ★ ★

المراجع

. الدراسة المصرفية لاقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية (اقتصادية — شرعية) المقدمة لمؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي الثالث جدة ٩/٣/٧٢ مطبعة المؤتمر الإسلامي .

. تقرير لجنة برنامج القادة الاداريين . الدورة الخامسة .

. الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية (ستة أجزاء) ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

. مجموعة دورية مجلة البنوك الإسلامية . القاهرة . الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية

. المذكرات التفسيرية لقوانين انشاء البنوك الإسلامية

. أحمد خليفة مؤتمر التنمية الاجتماعية (مرسى مطروح ١٥ — ١٨/١٠/٦٦) . القاهرة : وزراء الشئون الاجتماعية

. أحمد النجار عن البنوك الإسلامية ، ماذا قالوا القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية . ١٩٨٢

. ——— . منهج الصحوة الإسلامية القاهرة . دار وهدان ١٩٧٧

. توفيق الشاوي . قصة البنوك الإسلامية . القاهرة المختار الإسلامي . ١٩٧٩

. سيد قطب : تفسير آيات الربا القاهرة . دار الشروق ١٩٧٨

. سيد الهواري ما معنى بنك إسلامي القاهرة . الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٣

. شوقي شحاته . البنوك الإسلامية . جدة . دار الشروق ١٩٧٧

. عبدالباسط محمد حسن : التنمية الاجتماعية القاهرة : مكتبة وهبة : ١٩٧٧

. غريب الجمال . المصارف وبيوت التمويل الإسلامية جدة . دار الشروق ١٣٩٨ هـ

. محمد أحمد صقر : الاقتصاد الإسلامي .. مفاهيم ومرتكزات . القاهرة : دار النهضة العربية : ١٩٧٨ .

. محمد عبدالله العربي : النظم الإسلامية . القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية : ١٩٦٧ .

. محمد شوقي الفنجري : الوجيز في الاقتصاد الإسلامي الرياض : دار ثقيف : د . ت

. محمود الانصاري : الوظيفة الاجتماعية للادخار . الكتاب السنوي للتربية الاجتماعية القاهرة : وزارة التربية والتعليم . ١٩٦٥

. مصطفى حجازي التخلف الاجتماعي . لبنان : معهد الانماء العربي : ١٩٧٦

. نبيل السمالوطي علم اجتماع البيئة القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب : ١٩٧٤

. يوسف القرضاوي : دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية . بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، جدة : المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الإسلامي ١٩٨٠

. Peter du sautory : Community development in Ghana. Oxford Univ Press : A58.

. Price, Hurry : Rura reconstruction and development. Frederic A. Prager : New York : 1983.

. U.N. Community development and National development U.N. departement of Economic and social affairs.
New York : E/C NS/Rev. 1983.

. U.N. Economic Bulletin for Asia and for East. Social development planning : Vol. 14. No. 2. Sept. 1963.

أبحاث

نقد الشعر الحديث
القاعدة والمنهج والواقع الإسلامي

د . أحمد بسام ساعي
المدينة سورة

« شعر أوّلا شعر » مبدأ ترفعه الأطراف المتنازعة كلها حول حقيقة الشعر سلاحاً حاول كل منها أن يسكت به الآخر ، في حصام أزلي ما توقف ولن ينتهي .

ويقف الناقد العاقل ملتزماً الحذر في اصدار أحكامه على أي من الفريقين مادامت المعركة حامية بينهما ، متريثاً حتى تهدأ حدة القتال ، وينأى عنه أذى الأطراف المتنازعة ، فيتقدم جريئاً برأيه غير عابىء بالنتائج .

أما الناقد الأقل تعقلاً فلا يأبه بمثل تلك العواقب الخطيرة التي قد يتساقط شررها على رأسه ، فيقحم نفسه وسط المعمعة ، محاولاً أن يفصل بين الفريقين ويحكم لكل منهما أو عليه من خلال الحقائق التي يفرضها ضميره العلمي ، وأخشى أنني حتى في نقدي التنظيري هذا قد اخترت بسذاجة أن أكون من الفريق الأخير .

إن الموازين التي يمسك بها نقاد الشعر الحديث قد أسقطتها حدّة المعركة من أيديهم ، ثم لم يجرؤوا على التقاطها من جديد ليعيدوا الفرقاء المتنازعين إلى توازنهم الموضوعي ، وعداً النقد أشلّ عاجزاً عن توجيه أحكامه أو حتى ملاحظاته إلى أي من الفرقاء ، ثم لم يلبث أن حل محل هذا النقد الحقيقي نقد مزيف سارع إلى ملء الفراغ الكبير الذي أوجده تراجع الأوّل ، لقد

حاول أن يمالىء الأطراف على أنواعها ، بتخلّيه عن القاعدة والموضوعية ، حيناً ، أو يمالىء نفسه بأن يقنع اصحابه أنفسهم بأنهم نقاد حقيقيون حيناً آخر وهكذا تضيع القاعدة الموضوعية بين حذر النقد الحقيقي وجموح النقد المزيف .

ولكي يكون الناقد الحقيقي أكثر جرأة في ممارسة نقده تحت هذه الظروف القاسية ، ومن ثم أكثر أطمئنانا إلى النتائج التي يتوصل إليها في هذا النقد ، لابد له من سلاح قاطع يخوض به معركته الخطرة هذه ، ولذا كان لزاما عليه أن يصدر عن منهج يأخذ نفسه به ، منهج يقيه منزلقات النقد المزيف من ناحية ويدفع عنه ، إلى حد ما ، أذى الأطراف المتحاربة من ناحية أخرى ، فهذا المنهج هو السلاح الذي يمكن أن يخرجه من المعركة سالماً ، هذا إذا لم يستطع أن يحقق انتصاراً ولو مؤقتاً فيها .

وصدور الناقد عن الإسلام في هذا المنهج لا يتناقض مع الموضوعية المتوخاة ، فعلى الرغم من أن الإسلام عاطفة وعقل معاً ، روح ومادة ، فإننا لن نعجز في نقد موضوعي حديث يحاول أن يشقّ للمنهج الإسلامي طريقه الصعبة عبر زحمة الجاهليات المحلية والمستوردة ، لن نعجز عن التخلي ، مؤقتاً أو مرحليّاً ، عن الجزء العاطفي من البناء الإسلامي ، أو لنقلْ عن اخضاع هذا الجزء العاطفي للآخر العقلي ، لأن لغة الحضارة الحديثة — على شوهتها — هي لغة العقل ، ولن يفهم أصحاب الأبصار فيها الا بزواياهم الحسية الانسانية القاصرة ، لانهم لا يملكون البصيرة الإسلامية الكفيلة بوضع أيديهم على الجانب الروحي أو العاطفي في الإسلام ليتحسسوه ويؤمنوا بحقيقته ومظاهره .

وإذْ نخضع الجانب العاطفي في الإسلام للآخر العقلي — مرحليّاً — فهذا لا يعني إلغاء الأول لصالح الثاني ، ولكنه محاولة (لعقلنة) كل ما هو قابل لذلك ، فلم تتضارب عاطفة أو روح في الإسلام مرة من المرات مع العقل ، وقد يعجز العقل كثيرا عن اللحاق بهما ، ولكن هذا القصور في العقل لم يظهر أبداً تناقضاً بينه وبين الإسلام ، ان كل ما قدمه العقل الانساني حتى الآن ، وهو الذي يتطور وفقاً لمتوالية حسابية مذهلة لم تعرفها البشرية ابداً قبل القرون الأخيرة ، كان يؤيد أو يؤكد أو يفسر جوانب من الإسلام كانت مجهولة حتى عند معتنقيه ، فجاء العقل ليكشف عن اسرارها ، وأكد حتى علماء الغرب « بقاء الحقائق الثابتة في القرآن الكريم رغم مرور الزمن ، وتغير الحقائق التي وردت في كلّ من الإنجيل والتوراة[1] » .

وهذا لا يعني إخضاع الإسلام للعقل ،

فمن صفات العقل القصور ، ومن صفات دين الله الكمال ، والقاصر لا يدرك الكامل ، وعدم إدراك العقل لكل الحقائق الإسلامية راجع إلى قصوره عنها ، ومع ذلك فكل خطوة خطاها العقل الانساني إلى الآن كانت تقترب بأصحاب الأتجاه العقلي من الإسلام ، سواء أوَعَوا هذا أم لا ، ولا يهمنا وعيهم لهذه الحقيقة بقدر ما تهمنا الحقيقة نفسها وهي أن العقل ـــ على قصوره ـــ مع الإسلام دائماً ، أو مع ما يستطيع أن يدركه منه . وستكون وقفتنا ، لهذا السبب ، قاصرة على هذا الجانب وحده ، حتى نخاطب الناس على قدر عقولهم ، فدراستنا ليست للمسلمين وحدهم بل للناس كافة ، على اختلاف مشاربهم .

وإذ يتسلح الناقد بالمنهج واقياً له من المنزلقات الخطرة ، كان على الشعراء ، الذين نكتب لهم أن يكونوا جديرين بهذا الأسم في النهاية ، أن يتحدوا لهم سلاحاً أيضاً يضمن لهم الوقاية من منزلقات فهْم الصعب من ناحية ، ومن سطوة المنهج الذي اتخذه الناقد سلاحاً له ، من ناحية أخرى ، وبدهيّ أن تكون القاعدة سلاح هؤلاء الشعراء .

وهكذا يقف المنهج في النقد بإزاء القاعدة في الفن . ونستبق المعترضين فنقول : إن القاعدة في الفن لا تعني قتل الابداع ، مثلما كان المنهج في النقد لا يعني تخلي الناقد عن ذاته . فالقاعدة في الأدب والابداع الفني ليست هي القاعدة في العلوم الرياضية ، إنها قاعدة بقدر ما تجد من يشذّ عنها . ويتراوح شذوذ الشعراء عن قواعدهم بين شذوذ الارتباط والأصالة ، وشذوذ التخلي والانخلاع ، وأولى بنا أن نسمي الأول (التفردُ) ونترك للثاني أسمه الجدير به (الشذوذ) .

ولكي يتضح لنا الفرق بين الشذوذ والتفرد ، لابد من التمييز بين القاعدة والعرف . إن الفنون جميعاً لا تكون كذلك الا بعد أن تستقر لها على الزمن أسس تكون بمثابة الإطار الذي يعمل الفنان داخله دون أن يملك الخروج عنه ، فإذا تجرأ على التمرد عليه وكسر طوقه ، تحطم الفن الذي يمارسه ، أو خرج في أحسن الأحوال ، وحين تتيسر له الموهبة الابداعية المتفوقة ، إلى فن جديد لا يمكن أن ينتمي إلى الفن الأول . هذا الاطار الاساسي الذي يلتزم به الفنان دون أن يمتلك الحق بالخروج عنه هو ما نصطلح عليه باسم (القواعد) .

ولكن القاعدة ليست كل شيء في الفن ، وثباتها لا يعني جموده والتخلي عن تطويره وتجدده . ان من حق الفنّان أن يضيف إلى القواعد القديمة أُسُساً جديدة قد تثبت على الزمن إذا امتلكت عناصر الاستمرار ـــ وهي صفة ليست سهلة المنال

— فتتحول إلى قواعد أخرى تنضم إلى القواعد القديمة للفن — التي بدأت البداية نفسها من قبل — ومن حق الفنان أيضاً أن يطوّر القاعدة القديمة أو يعدّل فيها من غير أن يكون له الحق في الغائها وإحلال قاعدة جديدة محلها ، وإلا تغيرت طبيعة الفن النوعية وانقلب إلى فن آخر ، إنه تغيّر في « جنس » الفن يحوّله إلى جنس آخر مختلف .

وإلى جانب القاعدة ، تتراكم في الفن على السنين ألوان من الاضافات والتزيينات والتحسينات لا تأخذ شكل قاعدة لأنها لا تتصل بالجوهر ، والتخلّي عنها أو تغييرها لا يؤدي إلى تغير « جنسّي » في الفن ، ولذا لا تكون لها أهمية الأولى ، وهذا ما نصطلح عليه باسم (الأعراف) .

ان للفنان أن « يطور » القاعدة وأن يضيف قواعد جديدة ، وأن يغير العرف[٢] وأن يضيف أعرافاً جديدة ، فإذا تطاول على القاعدة فغّيرها أو ألغاها عُدّ عمله هذا « شذوذاً » وهو ساقط في حسابات الفن والابداع ، وإن اضاف إليها أو « طوّرها » وأضاف إلى الأعراف أو « غيرها » كان عمله « تفّرداً » وهو أمر لابد منه للفنان العبقري المبدع ، فاستمرار حياة أي فن وتجدده رهن بتوفّر فنانين يملكون موهبة التفرّد هذه ، لأنهم وحدهم القادرون على الاضافة إليه ومنحه الهواء المتجدد الضروري لاستمرار حياته .

هذه التعريفات للقاعدة والعرف ، وللشذوذ والتفرد ، تنتهي بنا إلى وضع تعريف لمعنى « الأصالة » أو « الشخصية » في الفن . فلكل فن شخصيته التاريخية ، بل إن لكل فن شخصيته الاقليمية ، إن للموسيقى شخصية عالمية تحددها أسس عامة تشترك فيها كل موسيقى العالم منذ بداية التاريخ ، ولكن تظل هناك أسس خاصة تتفرّد بها شخصية الموسيقى الهندية عن شخصية الموسيقى العربية عن شخصية الموسيقى الافريقية ، وهكذا . ولا يملك أحد أن يجرّد أي فنّ من شخصيته التاريخية والاقليمية تجريداً كاملاً ، والشخصية من « الشخص » والشخص هو الذات التي كونها الحاضر المتحول إلى ماضٍ ، فكل لحظة حاضرة ستكون مع اللحظة التالية مجرد لحظة مضت ، وما الشخص الا مجموع لحظات متحولة تتراكم لتكون منها الساعات فالأيام فالسنون ، إنه إذن مجموع الماضي — الذي كان حاضراً — والحاضر — الذي ما يفتأ يتحول إلى ماضٍ — إنه باختصار : الماضي والحاضر معاً ، واذن فالأصالة أو الحفاظ على الشخصية يعنيان الحفاظ على محور الماضي — الحاضر — الذي ينتظم كل الموجودات ، وعندما يهمّ أحدنا بفصل الماضي عن الحاضر فكأنه يريد فصل بعض الشخص عن بعضه الآخر ، أي قتله . وفصْل حاضر الفن عن ماضيه يعني القضاء على أصالته أو شخصيته ، أي القضاء على وحدة عضويته ، أي القضاء عليه .

والخلط كبير بين الأصالة والتقليد ، أي بين الحفاظ على الشخصية وجمود هذه الشخصية ، وكذلك بين تطورها وتغيرها . « فالثبات » الذي يتهم به بعضهم[٣] المسلمين هو الجمود عنده ، بينما هو الحفاظ على الشخصية عند المسلمين ، و « التحول » الذي يريدونه لهم هو « التغيّر » أي الانعتاق من الشخصية ، بينما يريده المسلمون « تطوّراً » لا يلغي شخصيتهم أو يقضي عليها ، إن الإسلام لا يدعو إلى « الجمود » بل إلى « الثبات » ولا يقبل « التحول » أو « التغير » ولكنه يدعو إلى « التطور » أو « التجدد » ، والمسلمون الذين « ثبتوا » على الإسلام حققوا أكبر حضارة عرفتها البشرية على الاطلاق حتى ذلك الحين ، وحين « تخلّوا » عنه في جانب و « جمدوا » على نصوصه ، دون محاولة اسقاطها على العصر واستحراج احكام جديدة تستوعب حياتهم المتغيرة من جانب آخر ، تراجعوا تراجعاً حضارياً مريعاً جعل منهم الآن — وهم يعيشون العصر الذي دعوه بعصر النهضة — في مؤخرة الأمم . لقد سقطوا سقوطاً حضاريّاً مزدوجاً ، إنه سقوط في الجمود « حين أهملوا إعمال العقل ، وسقوط في التحلي » حين تخلوا عن أركان الإسلام ومبادئه الأساسية إلى غيرها . ان انصرافهم عن العقل .. خلافاً لروح الإسلام — أوقعهم في الجمود والتأخر ، في الوقت الذي لم يثبتوا فيه على ما يجب أن يثبتوا عليه من مباديء الإسلام ، وكان جديراً بهم أن يعتزّوا على الغربيين بالعقل الذي كشف به هؤلاء أسرار الدنيا دون أسرار الدين ، على حين كشف المسلمون به بعض أسرار الدين دون أسرار الدنيا ، رغم أنهم قادرون ، بل مدعوون دينياً ، إلى أن يكشفوا به كل ما يطيقون كشفه من أسرار الدين والدنيا — « قل سيروا في الأرض .. » أوَ لم يروا .. أفلا ينظرون .. أو لم يتفكروا .. » إن الحديث الشريف الذي يطلق منه هؤلاء في اتهام المسلمين بالجمود « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » لا يعني الجمود — كما أرادوا ان يزيفوا — بل يعني الثبات ، وأولئك الذين حققوا الابداع في التاريخ الإسلامي ليسوا هم الذين خرجوا عن خط الإسلام والسنة — كما يذهبون — من رافضة وباطنية ومتزندقة وملاحدة ، بل هم الذين ثاروا على الجمود وأصروا على الثبات ، ورفضوا التحول ونادوا بالتطور ، وإن الحدود لدقيقة بين جناحي كل طرف ، وكثيراً ما انزلق بعضهم من شرف الثبات إلى درك الجمود ، ومن قمة التطور إلى حضيض التحول ، وهو منزلق شيطاني كثيراً ما يعترض العلماء ، ولكن معظمهم ينجو منه بما رزقه الله من بصيرة هي فضل من الله على المؤمن العالم وتجلّة له وتشريف لقدره ، مصداقاً لقوله تعالى ﴿ **انما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ . واذن فالثبات الذي

يدعونا إليه الرسول ﷺ هو الذي حول المسلمين ، ومعهم العالم الذي فتحوه ، من الجهل إلى النور ، وجعل الخط البياني لحضارتهم يتصاعد ما تمسكوا به وينحدر ما تخلّوا عنه ، ولئن دعانا حديثه السابق إلى الثبات فلقد دعانا حديثه الآخر — الذي يتجاهل وجوده المغرضون — إلى التطوّر والتجدد والكشف : « من سنّ سنّةً فله أجرها وأجر من عَمل بها إلى يوم القيامة .. »

هذه التعريفات كان لابد منها قبل الدخول في دراسة القاعدة والمنهج ومصادرهما ، وواقعهما ومدى ارتباطه بالواقع الإسلامي المعيشي .

مصادر القاعدة والمنهج

كيف يصل الشاعر إلى القاعدة وما مصادرها ؟ وكيف يضع الناقد منهجه بازاء تلك القاعدة ، وما مصادر هذا المنهج ؟

إن التراث حو المحطّ الأول لأنظار الشاعر حين يريد أن يستند إلى القاعدة . فالإرث الشعري الذي يمتد إلى أكثر من خمسة عشر قرنا في التاريخ أضحى راسخاً في وجدان الشاعر ، وكذلك في وجدان المتذوق الذي يبدع له قصائده ، وإذا تجاهل الشاعر هذه الحقيقة انقطعت الصلة بينه وبين المتذوق ، أو ضعفت على الأقل ، تبعاً لمقدار تجاهل الشاعر للتراث أو اهتمامه به وهو يمارس القاعدة . وهذا التراث هو الجذور التي تغذي الواقع وتمنحه الروح ، إذا كان الحاضر يمنحه الجدة والشباب ، وذلك يعني أن البيئة تشارك ايضاً في وضع القاعدة أو بالأحرى في إخراجها بصياغتها الجديدة ، فالتطوير الذي يصيب القاعدة ، والتغيير الذي يصيب العرف ، ثم الاضافات الجديدة عليهما ، لابد أن تكون جميعاً انعكاساً لرغبات البيئة الحاضرة وإرادتها في التغيير ، وهي ارادة مستمرة التطور تبعاً لتطور المجتمع ذاته ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وعَقَدياً . والشاعر يستجيب تلقائياً لهذه الارادة استجابة غير شعورية على الأغلب ، لانه جزء منها أيضاً ، من غير أن ينسى طبيعة الشعر التاريخية والاقليمية ، فالفن الشعري نفسه ، بغض النظر عن الجانب التراثي منه ، مصدر هام آخر من مصاد الشاعر ، ولابد أن يحافظ على شخصية هذ الفن حين يستجيب إلى رغبات البيئة ا التجديد ، وإلّا انزلق إلى مهاوٍ لا علاقة بفن الشعر .

وعلى ذلك يحتل التفرّد المكانة الأهم ، مصادر القاعدة عند الشاعر ، فالتفرد أولاً وحسن تمييز الشاعر له من الشذوذ ثاني يمنحان الشاعر الجدارة بحمل هذا الأس والشاعر الذي يفقد مصدر التفرد ، فيظ عاجزاً عن تطوير القاعدة أو تغيير العرف اضافة الجديد عليهما ، لن يكون

الأغلب الا نسخة مكررة من نسخ كثيرة سبقته من الشعراء ، ولن يكون دوره في حركة تطور الشعر وتناميه حقيقياً ، بل سيظل على هامش هذه الحركة ، يسير موازياً لها دون أن يكون له القدرة الفاعلة على دفعها إلى الأمام أو تغيير اتجاهها نحو الأفضل .

أما المنهج فمصادر الناقد فيه تكاد لا تختلف عن مصادر الشاعر في القاعدة . فحقائق الفن ، وطبيعته ، ومقوماته التراثية المتنامية ، المتطورة مع تطور البيئة ، وتغير الواقع المحيط ، ومدى استجابة الشعر لهذا الواقع ، كل ذلك يشكل المصادر الاساسية للناقد في سبيل استخلاص منهجه . ولكن ما نشدد عليه هنا بشكل خاص هو اهتمام الناقد بالبحث عن « التوافق » بين الفن والبيئة ، ولا نقول « التطابق » بينهما ، إذ ليس المطلوب من الفن عامة والشعر خاصة ان يتطابق مع البيئة ، بحيث يشبهها في مرضها وعافيتها ، وضياعها وهداها ، وإيجابياتها وسلبياتها ، ولكنه على العكس ، مطالب بأن يلبّي حاجات البيئة فيشبعها ، فيكون منه الدواء في مرضها ، والهدى في ضياعها ، والدفء في قرّها ، والبرد في حرها ، والشبع في جوعها ، والري في ظمئها ، ومن حق الناقد أن يحاسب الشاعر حساباً عسيراً حين يسقط — وهو الطبيب — في أمراض البيئة ، فيضيف إلى المرضى مريضاً جديداً ، بدلاً من أن يكون له دور الريادة والكشف ، والبحث عن الأمل في متاهة الضياع ، وعن النور في ظلام الفساد والانهيار الحضاري .

واقع القاعدة :

ولكي نصل إلى وضع خطوط عريضة لطموحات المنهج في نقد الشعر الحديث عامة والشعر الإسلامي خاصة ، واظهار الفرق من خلال ذلك بين المنهجين ، يحسن بنا ان نتلمس واقع القاعدة في كليهما ، لندرك مثالب هذا الواقع ونقاط ضعفه ، ونتبين مزاياه ومظاهر عافيته ، فنحلل كلّا من المثالب والمزايا تحليلاً يضع ايدينا على الداء والدواء معاً .

إن الشعر العربي المعاصر ، ولا نقول الحديث لأن المعاصرة تشمل المقلد والمجدد فمؤدّاها زمني ، أما الحداثة فلا تشمل الا المجدد فمؤدّاها فني ، هذا الشعر يسوده اتجاهان خطيران كل يشد بالشعر إلى الجانب المعاكس : الأول اتجاه يكرّس القاعدة ويرى في تطويرها أو إغنائها أو الإضافة إليها خروجاً نهائياً على الفن ، والثاني : اتجاه يدعو إلى تحطيم كل شيء ، القاعدة والعرف ، والفن كله ، وإحلال فن جديد مكانه يأخذ الأسم القديم .

إن الاتجاهين كليهما يسقطان في دوامة الخلط بين القاعدة والعرف ، وهي دوامة لا

تسمح للمغلوب على أمره في تيارها الشديد بأن ينظر إلى الأمور بتوازن وتعقل .

فالاتجاه الأول الذي يدعو إلى تكريس القاعدة ، ثم لا يميز في ذلك بين قاعدة وعرف ، يخلط بين الأصالة والجمود ، فهو يتحدث عن الأصالة ويعني التقليد ، وشتان ما بين الأصالة والتقليد ، الأصالة في الشعر هي الحركة ، والتقليد هو الجمود ، الأصالة الحياة ، والتقليد الموت ، ومن أصحاب هذا الاتجاه من ينظر إلى التقليد من زاوية ضيقة جداً بحيث يغفل عن حقيقته المموهة في كثير من مظاهره التي لا تتجه إلى التراث بل إلى منابع أخرى تقلدها ، فيظن أنها التجديد .

وهنا يجدر بنا الوقوف عند مظاهر التقليد المختلفة في الشعر العربي المعاصر ، وإلقاء الضوء على حقيقتها للدلالة على أنها ، رغم تنوّعها وتعدد مصادرها ، ليست سوى ألوان من التقليد .

إن الفاصل الذي يفصل بيت المقلِّد والمقلَّد يمكن أن يكون زمانياً ، أو مكانياً ، أو زمانياً ومكانياً معاً ، أو لا شيء على الاطلاق .

فحين يقلّد عربي الآن امرأ القيس أو أحمد شوقي ، فالفاصل بين الطرفين زماني ، وهو بعيد في الأول ، قريب في الثاني ، وحين يقلد هذا العربي شكسبير فالفاصل بين الطرفين مكاني وزماني معاً ، وحين يقلد شاعراً أوروبياً معاصراً مثل آراغون أو لوركا أو عزراباوند أو أودن يكون الفاصل مكانياً فحسب . ولكن حين يقلد هذا الشاعر العربي نزار قباني أو البياتي أو حجازي أو درويش فلا فواصل زمانية أو مكانية بين الطرفين على الأطلاق ، إلا أن نقول إن المقلِّد لابد أن يسبق المقلَّد ـــ بكسر اللام ـــ ولو بزمن بسيط والقياس هنا ليس بين الشاعرين بل بين الشعرين ، إذ لابد أن يسبق شعرُ الأول شعرَ الثاني حتى يتمكن هذا الأخير من تقليده . هذه الأنواع المتعددة من الفواصل الزمانية والمكانية حتى الشخصية ، لا يمكن أن تخرج في حقيقتها عن مجرّد التقليد .

وهكذا يتوزّع شعراؤنا المعاصرون بين ألوان من التقليد . واتجاه التقليد الزماني هو وحده المتهم غالباً لدى نقادنا ، لأنه أوضح أنواع التقليد ، وإذا اعترفوا لبعض أعلامه ببعض التجديد ، كشوقي وحافظ وبدوي الجبل ومحمد العيد ونور الدين صمّود والجواهري والعطار ، فإنهم يصرون على أنهم بالدرجة الأولى « مقلّدون » والمقصود طبعاً تقليدهم للقدماء من الشعراء العرب .

إن معظم الشعراء العرب المعاصرين

يسقطون في نوع أو أكثر من أنواع التقليد . فالشعراء الرومانسيون الذين أبدعوا في الثلث الأول من القرن العشرين عشرات الدواوين ، ولاسيما جماعة ابلو ومدرسة الديوان والمدرسة المهجرية ثم من سار في ركبهم من الشعراء ، كانوا — في الجانب الذي ارتأى النقاد أنه الجانب الجديد في شعرهم — مقلدين للغرب ، الغرب الرومانسي ، أي أن المسافة التي تفصلهم عن أولئك الذين يقلدونهم مكانيّة بعيدة ، هي المسافة بين الشرق والغرب ، وزمانية قريبة ، وهي المسافة بينهم وبين ظهور المدرسة الرومانسية في فرنسا في نهايات الربع الأول من القرن التاسع عشر ، إنها إذن مسافتان : زمانية ومكانية ، على حين كانت مسافة واحدة مكانية عند

الشعراء الذين التفتوا إلى القدماء من العرب ، وشر التقليد ما فصل فيه بين الطرفين المقلد والمقلد أكبر عدد من المسافات وأوسعها . وإذا كانت المسافة الزمانية بين رومانسيّي الغرب ورومانسيّينا قريبة لا تتجاوز القرن فالمسافة بين الشرق والغرب بعيدة جداً ، وهي ليست مجرد آلاف الكيلو مترات ، بل مسافة حضارية وفكرية وعقدية واجتماعية وثقافية مما لا يمكن تقديره بأية وحدة قياسية ، زمانية أو مكانية ، إنها أبعد المسافات على الاطلاق ، ومع ذلك تبدو غير واضحة لمعظم نقادنا فلم يدخلوها بين أنواع التقليد ، بل على العكس ، عدّوها مظهر التجديد الأول في

الشعر العربي . إنهم في سعيهم الشقيّ المضني بحثاً عن روائع التجديد في الشعر العربي المعاصر وجدوا في هذه الملامح الجديدة على شعرنا مالم يعهدوه فيه من قبل ، فتغافلوا عن أصلها وحقيقة اتصالها بالغرب ، ومنحوها صفة التجديد التي كانوا يسعون لاكتشافها فيه .

ولكن هذه المسافة البعيدة لم تكن لتتضح كثيراً في إبداع الرومانسيين العرب ، ذلك لأن رومانسية الغرب في حقيقتها ترجع في كثير من معالمها الفنية إلى أصول عربية ، وما الخطابية ، والغنائية ، والإغراق في الذات ، وجموح الخيال ، والإسراف في المبالغات ، والتهالك في الحب ، والانطلاق في العواطف ، والالتحام بالطبيعة ، وامتزاجها بالمرأة ، والانصراف إلى تحقيق أكبر قدر من الموسيقى اللغوية في الشعر ، ليس هذا كله الا بعض خصائص الشعر العربي التي يذهب كثيرون إلى أنها انتقلت إلى الغرب عن طريق الاندلس والحروب الصليبية ، وكان لشعراء التروبا دور الأثر الكبير في هذا التواصل . ونحن لا نصرّ على تأييد هذا الزعم ، فلا قيمة له في هذه النقطة من البحث ، ولكن الشيء المؤكد هو أن الرومانسية الغربية تلتقي مع الرومانسية العربية ، القديمة والحديثة ، في كل ذلك ، وان كانت في الحديثة أظهر منها في القديمة ، فليست مظاهر الرومانسية العربية الحديثة في حقيقتها الا تجسيماً — قد يصل إلى مرحلة

« الكاريكاتورية » أحياناً ـــ لمظاهر الرومانسية العربية القديمة ، نقول هذا مع احتفاظنا بحق رفض إسقاط هذا المصطلح الفردي « رومانسية » على أي اتجاه فني عربي أصيل ، ولكننا لا نمتلك إلى الآن ، للأسف ، المصطلح العربي البديل ، والقادر على القيام بمضمون المصطلح الغربي عندما نطبقه على الشعر العربي . ومع ذلك فالمصطلح الغربي جدير بالابداعات العربية التي تخلت عن اصالتها ، والتي ارتضى اصحابها لأنفسهم حقاً أن يذوبوا في الاتجاه الرومانسي الغربي كما رسمه رومانسيو الغرب لانفسهم .

إن الشاعر العربي حين يتخلى عن قيمه الإسلامية ، بل العربية حدّاً أدنى ، فيستسلم إلى يأس تنكره مُثُل مجتمعه ، وإلى حبّ يعصف بكل مقومّات كرامته ، وإلى عاطفة تذهب برباطة جأشه ، وإلى خيال يجرده من واقعه ، وإلى انكماش يغلق عليه الحياة ، واعتزال للناس يمنعه من أداء دوره المسؤول فيهم ، هذا الشاعر لا يعود جديراً بالمصطلح العربي الذي نسعى للوصول إليه ، وبإمكانه أن يهنأ في ظل المصطلح الغربي ، مادام قد رضي لنفسه أن يستظل بظل تعاليم الغرب ويستسلم لهمومه ويحمل أمراضه . لقد رضي بإحلال القاعدة الغربية محل القاعدة العربية فذهب بالجذور الأخلاقية التي نبت فيها ، ورضي منها بما صدّره إليه الغرب من أدواء وانحرافات ما يزال يشكو البطنة منها . ومع ذلك فإن أعتى سدنة الرومانسية العربية ، من أبي القاسم الشابي إلى الزهاوي إلى العقاد إلى أحمد زكي « أبو شادي » إلى خليل مطران إلى علي محمود طه إلى جبران إلى شعراء المهجر جميعاً ، لم يسقطوا في شباك الرومانسية الغربية هذا السقوط الاستسلامي الكامل الذي يخلعهم من جذورهم ويَنميهم إلى الغرب .

إن الرومانسية العربية ومعها اولئك الذين انتفعوا بالصورة الرمزية الغربية وباللفظة الرمزية ، وكذلك الواقعيون على مختلف اتجاهاتهم ، وأصحاب المدرسة الاليوتية الحديثة ، يظلون أكثر اعتدالاً وانسجاماً مع أنفسهم ومع التاريخ والبيئة والمسافة والحضارة من أصحاب ما سُمّي بالقصيدة الحديثة أو الكلية .

ومن المؤسف ان نجد حتى في النخبة المثقفة من يخلط إلى الآن بين حركة التجديد الشعري المترنة التي ترسّمت عندنا خطا الشاعر الانجليزي ت . س اليوت في أواخر النصف الأول من هذا القرن العشرين ، وحركة القصيدة الحديثة التي يتزعمها بل يقوم بها بضعة سوريين ولبنانيين من مؤسسي مجلة « شعر » وعلى رأسهم ادونيس ويوسف الخال وأنسي الحاج .

لقد كانت الحركة الأولى — ولاسيما بعد
نصحها وتراجع أصحابها عن كثير من
تطرّفهم الذي بدأوا حركتهم به — كانت
احصب ما عرفه الشعر العربي إلى الآن من
تزاوج بينه وبين الشعر الغربي ، فقد كان
اليوت أبا الشعر الحديث في الغرب ، ثم ابا
الشعر الحديث في الشرق . فاقتدى
بتحديده أكثر شعوب أوروبا وآسيا ، على
ختلاف في درجات تمثلهم له أو تخليهم عن
تحصيلهم وأصالتهم ، وكانت اشعار
لسياب والملائكة والبياتي وشوقي البغدادي
زار قباني وأحمد عبدالمعطي حجازي
صلاح عبدالصبور في أواخر الاربعينات
وائل الخمسينات من القرن العشرين
صدمة الأولى التي تلقاها اصحاب الاتجاه
تقليدي الأول والتقليد الزماني . ومما شدد
 وطأة هذه الهجمة أنها جاءت غالباً على
دي الاشتراكيين ، مما أعطاها صبغاً أحمر
دتها به الاتجاهات الأخرى ، ولو قدّر لها
 تأتي على أيدي أناس أقل خروجاً عن
ط الأمة ، وأكثر تمسكاً بمقوماتها الروحية
لخلقية ، لكانت حققت نجاحاً أكبر
ثير . ومع ذلك تنبّه أصحابها بعد بداية
ركة بقليل إلى تطرفهم ، وإلى الأثر الهدام
ي يمكن أن تتركه حركتهم إذا اطلقت
بل على غاربه ، فتتراجع نازك الملائكة —
 أقلّ المجددين يساريّة — عن خطواتها
حديدية العروضية ، ويتراجع بعدها
يّاب عن ماركسيته ، ومعها عن كثير من
جوانب تطرّفه الشعري . وربما كان تراجع
هؤلاء جميعاً مرتبطاً بتراجع استاذهم الأول
« اليوت » وارتداده عن ثورته الفنية ، وتمرّده
على الكنيسة ، إلى كاثوليكي متعصب ،
ومتمسّك من جديد بمعظم المقومات الفنية
القديمة للشعر الانجليزي .

ولكن الحركة ، حتى قبل أن يتخلى
أصحابها عن تطرّفهم الفني ، يمكن أن يقال
عنها إنها حركة يغلب عليها الاتزان والعقل .
فلشعرها عروضه الجديد القائم على التفعيلة
أو التفعيلتين ، وهو لا يختلف في هذا كثيراً
عن الشعر العربي الخليلي ، بل ربما لا يختلف
عنه أبداً ، كما اثبتنا في غير هذا البحث[٤] .
فالشعر الخليلي ، في اختلاف اطوال البحر
الواحد بين تام ومجزوء ومشطور ومنهوك لم
يكن عدد تفعيلاته ثابتاً ضمن البحر
الواحد ، والأمر هو نفسه في الشعر
الحديث ، ولكن على مستوى القصيدة
الواحدة بدلا من البحر ، فالشاعر يستعين
بمختلف الأطوال المعروفة للبحر وما يقرب من
هذه الأطوال ضمن القصيدة الواحدة ، ثم
أن الشاعر يضطر في البحور الممزوجة
خاصة إلى الالتزام بأكثر من تفعيلة واحدة
في هذا النوع من الشعر مما يجعله جديراً
بأسم « شعر التفعيلتين » بدلا من « شعر
التفعيلة » إذا قبلنا هذا الاسم الأخير له ،
ونحن نرفضه ، بل نرفض كل الاسماء التي لم
تر فيه الا مجرد العروض ، ومنها الشعر الحر ،

والشعر المنطلق ، والشعر الابيض .. الخ . ولهذه الحركة ايضاً لغتها الشعرية المفهومة ، على غموضها ، فهو غموض لا يتحول إلى إبهام واستغلاق ، وقد قدمت للغة العربية كثيراً من الألفاظ الجديدة ، وأحيت الفاظاً أخرى ميتة تحتاج إليها لغة العصر ، ومنح اصحابها العربية اساليبهم الجديدة الموافقة للحضارة ، في بساطتها وواقعيتها وتخليها عن الصياغات التقليدية البعيدة عن الإيقاع العصري ، وهي أساليب قد تتشابه عند بعض الشعراء حتى تكاد تتحد . ولكن بعض الأقلام المبدعة المتفوقة استطاعت أن تكون لها مدارسها الاسلوبية المميّزة التي انضوى تحتها شعراء لاحقون كثيرون كأقلام صلاح عبدالصبور ونزار قباني ومحمود درويش والسياب وشادل طاقة . وهده اللغة الجديدة كانت تلتقي غالبا مع النزعة الخيالية مستفيدة من الاتجاه الرمزي العربي ليكون من لقائهما صور شعرية متفوقة جديدة المنبع ، جديدة التأثير ، جديدة الاتجاه الفني .

أما الحركة الثانية ، حركة القصيدة الحديثة أو الكلية أو التجريدية أو التشكيلية أو الكونية ـــ وقد كثرت اسماؤها من غير ان تصل إلى مدلول نهائي ـــ فهي حركة تهدم كل شيء من أجل أن لا تصل إلى شيء ، تهدم الفكر واللغة والخيال والوزن والموسيقى ، وتفلسف هذا الهدم فلسفة غير عقلية . ومهما قرأنا مسوغات اصحابها لهذا الهدم الذي مارسوه على الشعر ، فلن نصل منهم إلى شيء يمكن ان نمسكه بأيدينا : مجرد ألاعيب لفظية تستخدم الفاظاً عليها مسوح الفلسفة ، ولم تستخدم استخداما فلسفياً بالمعنى العقلي للفلسفة ، وكثير منها صيغ مصدراً صناعياً دون حاجة إلى المصدرية ، أو حوفظ على لاتينيته رغم وجود بديل عربي له ، أو اشتق من غير قياس أو بني على غير القاعدة العربية(٥) .

وليست هذه اللغة من عندهم ، شأنها شأن الدعوة نفسها ، فأدونيس وأنسي الحاج ويوسف الخال وهنري صعب وابوشقرا من أصحاب هذه المدرسة ودعاتها أحدوا المذهب كما هو من أعلام الشعر الفرنسي المعاصر وعلى رأسهم ملارميه وسان جون بيرس ، ولاسيما حينما نال هذا الاخير جائزة نوبل عام ١٩٦٠ م ودرست شعره كاتبة فرنسية شابة اسمها سوزان برنار في رسالة للدكتوراه بعنوان « قصيدة النثر » درست فيها هذا الفن منذ بودلير إلى سان جون بيرس ، وأخذ منها هذا الأخير معظم اهتمامها في الدراسة ، وكل ما كتبه النقاد العرب بعد ذلك في الدعوة إلى قصيدة النثر أو القصيدة الحديثة أو التقنين لها ، اعتمد حتى في لغته والفاظه ، وبشكل حَر فيٍّ أحياناً ، على كتاب سوزان برنار المذكور(٦) .

إن مجمل حركتهم يختصر بكلمتين اثنتين : قتل القاعدة ، والقاعدة هنا تشمل

كل جانب من الشعر : القاعدة اللغوية ، والنحوية ، والبلاغية ، والخيالية ، والعروضية والموسيقية ، وأولاً واخيراً القاعدة الفكريّة . وهكذا يخلو عملهم — قصيدتهم — من الموضوع . ويدافعون عن هذه الحقيقة بقولهم إن القصيدة نفسها هي موضوع القصيدة — هكذا بلغتهم الفلسفية المتناقضة بشكل صارخ ، والتي لا تستند إلى أي اساس منطقي أو عقلي ، كقولنا تماماً : إن أحمد هو روح أحمد — وهكذا أيضاً تخلو القصيدة من أية فكرة ، انهم لا يعترفون بهذا الشيء البغيض الذي اسمه (الفكر) لذلك فهم حريصون على أن لا تطفو أية فكرة في قصيدتهم على السطح فغاية القصيدة ليست فكرية بل « لغوية » .

فإذا جئت إلى اللغة واجهتك كتل من « الملصقات » ألصقت فيها الألفاظ بشكل عشوائي لا يقوم في كثير من الأحيان ، على قاعدة لغوية أو نحوية منطقية ، فإذا انتظمتها قاعدة كانت مجرد هلوسة صوتية لا يمكن أن تؤدي إلى معنى .

وقد يختلف اثنان حول جدوى هذه « الهلوسة » اللغوية فيقول المدافع : إنها تفجّر في نفوسنا مالم تكشف عنه اللغة التقليدية بقواعدها وأعرافها السقيمة ، وتصل إلى مالا تصل إليه من أعماق في دخائلنا ، فتوحي لنا ، بعلاقاتها الجديدة ، إيحاءات غريبة قد تكون غامضة وغير مفهومة — بالمعنى التقليدي لكلمة « مفهومة » — ولكنها إيحاءات جديدة ومختلفة عن كل ما اثارته وتثيره اللغة القديمة من ايحاءات . ويقول الرافض : ان هذه اللغة — إذا سميناها لغة حقاً ، وهي لم تعد تملك مقومات اللغة — وظيفتها الاساسية قتل الموضوع والفكر في الشعر ، وهو أمر لا يمكن أن يراد منه الخير للمجتمع ، لأنه يحوّل الشعر عن وظيفته البانية الفاعلة ويتركه من غير أدنى وظيفة . وهكذا يختفي دور الشعر من المعركة التربوية والحضارية رغم أنه أعزّ ما ملكه وما يملكه العرب من فنون .

قد يختلف الاثنان والثلاثة على هذا ، فللباطل ألسنة كثيرة متلونة ، وللحق لسان واحد لا يتغير ، وكم من قوة ساطعة للحق وقفت مخذولة أمام بهتان الباطل البراق ، ولذلك نفضل أن نتجنب مثل هذا النقاش الذي يمكن للباطل أن يُداوِر ويخادع فيه بلغته المتفلسفة المداهنة ، ونذهب إلى حل أسهل علينا وأيسر ، وهو أن نبحث عن سر هذه اللغة عند الداعين إليها أنفسهم ، بل عند من يتولى الريادة فيها ، فإذا كشفوا لنا عن بغيتهم منها أراحونا من عناء البحث والنقاش ، واقناع من لا يريد أن يقتنع ، والاصطدام معه في سبيل دفعه إلى فهم مالا يرغب أن يفهمه . إن المسألة تشبه اختلاف طبيبين على دواء لم يجرباه في أحد من المرضى

بعد ، وهما لا يملكان إلّا أن يقرآ على غلافه عناوين المواد التي ركب منها ونسبتها فيه ، ثم لا يعرفان ماذا يمكن أن ينتج عن تفاعل هذه المواد ، بتلك النسب التي حددها الصانع ، من تأثيرات في المريض الذي سيتناول الدواء . ولكي يريحا نفسيهما من عناء البحث والتجريب والمناقشة اتجها إلى صانع الدواء نفسه يسألانه عن تأثير الدواء ، فقال : هذا الدواء صنعته خصيصاً للقتل ، بإمكانكما استعماله مع مريض يئس من حياته ويئستم من شفائه ففضلتم له الموت . هو إذن سم في شكل دواء . وأدونيس رائد هذه الحركة اليوم في سورية ولبنان — وهي أصلاً لم تكد تتجاوز هذين البلدين خلا

بعض التلامذة الصغار لها في العراق ، وواحد أو اثنين في مصر ، وهم لم يصلوا ابداً ، في أكثر نماذجهم تطرّفاً ، إلى ما جمح إليه الرواد في البلدين المذكورين — أدونيس هذا يصرّح في مواضع من كتبه(٧) ومقالاته بأنه يريد أن يحطم بهذه اللغة الجديدة كل احترام لدينا للغتنا ، مادامت هذه اللغة شبه مقدسة عندنا بمحافظتنا على قواعدها الصارمة ، وبأنه إذا استطاع تحطيم قدسية اللغة في نفوسنا أوجد في داخلنا شرخاً خطيراً يستطيع أن يعبر من خلاله ليحطم فينا كل احترام للمقدسات والعقائد والمثل والأخلاق ، وليلغي من نفوسنا كل تورّع عن المحرّمات والمحظورات .

ويكرّر أدونيس هذا المعنى دون أن يخشى رقيباً ، فالاقلام التي تطوعت لخدمة افكاره والدعوة لمذهبه كثيرة وكافية لتسويغ كل شيء ، مادامت تملك اللغة المتفلسفة المداهنة التي تستطيع أن تدعّي أن النهار ليل وأن الليل نهار ، ثم تنصرف بفذلكتها وتلاعبها وتفيهقها لإقناعنا بأن ما ذهبت إليه هو الصحيح ولا صحيح غيره . وهكذا أوجدت هذه الحركة كتاّبا ذوي نحل وأهواء شتى اتفقوا — رغم اختلاف مراميهم ومصالحهم — على تسويغ الدواء — السم للمريض ، وإيهامه بأن شفاءه — ليس موته — سيتحقق عليه .

وأدونيس يختتم دعوته هذه لإلغاء اللغة والمقدسات والمحرمات بدعوة صريحة في كتابه « الثابت والمتحول » للثورة على الله — تعالى الله من خلال ممارسة الشاعر والمبدع لمطلق حريته في الابداع الفني واستخلاصه لهذه الحرية من خالقه التي « اغتصبها » منه « من هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه ، مبدأ العالم القديم . بتعبير آخر لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله الا بأن نهدم صورة العالم الراهن ، وقتلُ الله نفسه ، مبدأ هذه الصورة ، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر ، ذلك أن الانسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة ، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إياها ، أعني الله . وبهذا المعنى نفهم

كلمة ساد ، التي تقول ما معناه أن فكرة الله هي الخطأ الوحيد الذي لا يستطيع أن يغتفره للانسان ، لأنه بخلقه هذه الفكرة رضي أن يكون لا شيء إزاء الله الذي هو كل شيء . كذلك نفهم فكرة قتل الله عند نيتشه ... وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقترن فكرة الله الكلي القدرة في السماء بفكرة ظله الخليفة أو الحاكم الكلي الظلم على الأرض ، ولا تمكن الثورة على هاتين الفكرتين الا بتأسيس فكرة تناقضها وتتجاوزهما في آن : فكرة الانسان الكلي الرفض والكلي الحرية ... ومن هنا كان رفض التقاليد ، شرائع كانت أو عادات ، شكلاً من أشكال الأمل بنظام آخر يختفي منه القمع بشتى أنواعه ، وفي مثل هذه اللحظات تكون

سيادة الفوضى أكثر أهمية من سيادة النظام ، لأن سيادة الفوضى هنا هي سيادة لقانون الحرية الفطرية على قانون الحرية الوضعية ... والانسان ضعيف عابر على الأرض ، صحيح هذا أيضاً لكن لا لكي يعني هذا ، أن يتقلص الانسان مسافراً في وهم دار ثانية يقيم فيها إلى الأبد ، كما يعلّم الدين أيضاً ، بل لكي يعني أن كونه ضعيفاً فرصة الوجود الوحيدة لكي يعيش حياته بملء كامل .. ان يحقق الانسان البراءة بالخطيئة نفسها ، والدين بالمجون ، وأن يحطم القيود والقوانين ، معلناً شرع الحرية : ذلك هو ما يطمح إليه أبو نواس . وإذا كان لنا أن نختار بين متديّن تضعه الحرية في مأزق ، وما جن يتخذ من هذا المأزق مخرجاً ، فإننا نختار الثاني ، لأنه يعرف من الحقيقة أكثر مما يعرف الأول ، أعني أنه أكثر قدرة على أن يساعد في تحرير الأنسان »[٨] .

فهل لأحد بعد هذا أن يظن الشفاء في السم ، وهل من العقل والمنطق أن يتمادى حتى اثنان في النقاش حول نتائج هذه « الثورة » اللغوية على الشعر العربي وعلى الحياة العربية الإسلامية كلها مادام « صيدليها » قد اخبرنا بالهدف من تركيبها ؟

هذا التفنيد « للأدونيسية » ليس دعوة إلى تكبيل اللغة والابداع الشعري بالقيود والعودة بهما إلى عصور الجاهلية . إن شذوذ التفرد هدف لن نفتأ ندعو إليه في اللغة والعروض والخيال والفكر ، ولكن حين يتحول هذا الشذوذ إلى انحراف ويتحول الانحراف إلى « ظاهرة » وتغدو هذه الظاهرة دعوة إلى القضاء على كل شيء ، هدم كل شيء ثم عدم تحقيق شيء من بعد ذلك ، فلابد لكل ذي عقل من أن يقول : لا .

إننا نعترف بأن لكل قاعدة شواذ ، وهذا لا يعني ان الشواذ ستستقر من بعد على هذه الصفة ، فاللغة لم تتجدد الا عن طريق الشاذ — المتفرد ، مادام مرتبطاً بجذورها

الاساسية غير منقطع عن روحها وطبيعة تركيبها ، ثم لا يلبث هذا الشاذ — وقد أبدعه العباقرة الذين عرفتهم اللغة — ان ينقلب مع الزمن إلى قاعدة . فالقاعدة إذن بنت الشاذ — المتفرّد ، وكل شاذ متفرّد مرشّح لأن يكون في المستقبل قاعدة ، ما توفرت له شروط الاتصال الاساسية بالقاعدة التي شذّ عنها ، فإذا عدم هذه الشروط ظل حرماً شاذاً تائهاً في فضاء الزمن ، دون أن يجد له مداراً أبداً يستطيع الارتباط به والانتساب إليه ، ومن ثم العثور على مكان ثابت راسخ له في هذا الكون الذي أسس كل ما فيه على القاعدة . وإذا كان الكون الفضائي يتيح للأجرام الجديدة المتمردة أن تجد لها فراغات تتخذ فيها مداراتها الجديدة ، فإن الفضاء اللغوي لم يعد قادراً على منح المتمردين عليه مثل هذه الفرصة الفراغية ، لأن عصر التكاثر اللغوي قد انتهى والمدارات اللغوية قد ملأت كل مكان في الفضاء اللغوي ، ولم تعد هناك فرصة لطرح فكرة (لغة جديدة) تنسُلها لغة أقدم . أما الشذوذ اللغوي فقائم قيام اللغات التي يصدر عنها ، ومادام اسمه شذوذاً فسيظل اسمه موحياً بوجود القاعدة التي شذ عنها ، وما دامت القاعدة قائمة فستظل قادرة على نسل « شذوذ » جديد كل يوم ، وما دام الشذوذ يتكاثر ويتناسل ، فسيظل هذا دليلاً على وجود القاعدة ، ومن ثم ارتباطه بهذه القاعدة ، ومادام مرتبطاً بقاعدة فسوف نظل قادرين على قياسه ومحاسبته من خلالها ، ورصد مدى أصالته في الشذوذ عنها ، أي مدى صحة بنوته لها وامكان اعترافها به وليداً شرعياً متفرّداً قادراً على خوض حياته الجديدة التي اختارها لنفسه .

أما الشذوذ العروضي فيبدو أمره أقل خطراً عند هؤلاء الشعراء من أمر اللغة ما تمسكوا بالخيط العروضي الدقيق الذي يميز الشعر من النثر ، فإذا ما حاولوا أن يقطعوا هذا الخيط الفاصل الدقيق ، ويُلبسوا الأمر علينا في تمييز الحدود الفاصلة بين الفن الشعري والفن النثري ، بدأ أمره لا يقلّ خطراً عن أمر اللغة .

وفيما سموه « قصيدة النثر » او ما افترضنا تسميته بـ « النثيرة » أو « المزمور » تتجلى هذه الخطورة على حقيقتها ، لأن أصحابها يأبون الا أن « يوطّنوا » نثرهم في أرض الشعر ، فهي عملية استيطان كامل لا يرضى فيها المستوطن الجديد — على مبدأ العصر — مشاركة المستوطن القديم له في الأرض التي يملكها هذا الأخير ، انهم يصرّون على أنهم يسمّون عملهم شعراً ، ثم لا يكتفون بهذا بل يؤكدون أن ما يكتبون هو وحده الشعر ، وأن ما يكتبه الآخرون ، مما جاء على أوزان الخليل أو ما طرأ من أوزان جديدة وأنماط عروضية مستحدثة ، ليس شعراً ولا علاقة له بالشعر الحقيقي ، مادام متمسكاً بالوزن ، أي وزن ، ويذهبون إلى أبعد من

ذلك فيسمّون هذا الموزون نثراً ، كما فعل ادونيس حين تحدث في إحدى محاضراته عن قصيدته الخليلية الأخيرة التي نظمها عام ١٩٨٠ م بعنوان « تحية إلى ثورة إيران » فقال إنها — ولأنها جاءت على الوزن الخليلي وما يجره هذا الوزن طبعاً من فكرٍ وخيالٍ ولغة ذات طبيعة خاصة — ليست إلا نثراً[٩] . هذه الأوزان — قديمة ومحدثة — لن نقول إنها فحسب حصيلة خمسة آلاف أو ستة آلاف عام من الابداع البشري[١٠] ، وإنها أصبحت أكثر رسوخاً من أن يستطيع أحد خلخلتها وزحزحتها عن مكانها ، ولكننا نقول إنها ، وإن أي وزن قديم تقليدي ، أو حديث مبتكر ، بمثابة « الجنس » في الشعر فإذا تخلى عنه تخلى عن « جنسه » . إن نقاط التشابه كثيرة بين المرأة والرجل ولا يغير من أنوثة المرأة ولا من رجولة الرجل أن يفقد أحدهما يديه أو رجليه أو عينيه أو لسانه أو أذنيه ، ولكن شيئاً واحداً محدداً لو تغير في الرجل فقد رجولته ولو تغير في المرأة فقدت أنوثتها ، هذا الشيء هو الذي يحدّد « الجنس » في كل منهما . وهكذا من الممكن أن تتداخل لغة الشعر وخياله وأفكاره وأنغامه مع ما يقابلها في النثر ، ولكن أن يفقد الشعر « الوزن » فهذا يعني تحوله إلى « جنس » آخر حتماً . إنه الشذوذ لا التمرد ، شذوذ من نوع فريد ، وهو في الحقيقة « أغبى » أنواع الشذوذ ، لأنه شذوذ لم يخرج من رأس صاحبه بل من رؤوس الآخرين الذين تفصله عنهم مسافات حضارية هائلة ، إنه شذوذ وتقليد معاً ، وكل منهما ، منفرداً ، أمر مرفوض عندنا وعند كل ذي تفكير مخلص سليم ، فكيف بالأمر إذا اجتمعا معاً ؟

إن هذا التفريغ « الذي يمارسه أصحاب كل من « قصيدة » النثر و « القصيدة الحديثة » على شعرائنا ليخرجوهم من وظيفتهم الأساسية الفاعلة ، المتجهة إلى البناء لا الهدم ، قد يصيب مقتلا فيمن يقع فريسة له ، لقد كان محمود درويش أول ضحية بين الشعراء الفلسطينيين تسقط في شباك هؤلاء ، وظل لسنوات يتخبط في خيوطهم العنكبوتية منذ خروجه من الأرض المحتلة بعد هزيمة ١٩٦٧ م ، فلم يعد شعره يسمع لا من الفلسطينيين ولا من كل الثوار ، إلى أن ثاب إلى شعره أخيراً ، وأعلن « توبته » عام ١٩٧٨ م ، وأعترف بأنه بالغ في التعقيد والغموض ، وأن الموقف يتطلب منه الآن أن يجرب « مهارة البساطة » ، وقد حقّق هذا من بعد في مجموعته الأخيرة « أعراس »[١١] التي خلع فيها ثوب القصيدة الحديثة وبدأ على حقيقته شاعراً ثائراً أصيلاً .

***

فما موقف الشعر الإسلامي تجاه القاعدة ، وهل تمسك بها إلى درجة التقليد ، أو تخلّى عنها إلى درجة الشذوذ والانخلاع ، أو كان بين ذلك قواماً ؟

سنقف في الشعر الإسلامي هنا عند وجهين منه فحسب : الشعر الملتزم ، والشعر الديني العام ، أما الشعر التعبدي وهو الذي يقتصر على ابراز علاقة الخالق بالمخلوق فسوف نُعرض عنه الآن وفاء بما أخذناه على أنفسنا من عهد في بداية هذا البحث ، وهو أن نقتصر ما أمكننا — مرحلياً — على الجانب العقلي في الإسلام أو بالأحرى الجانب الممكن ادراكه وفهمه بالعقل البشري القاصر في طبيعته عن ادراك العلاقات الغيبية الروحية التي تربط الخالق بالمخلوق ، وهذا لا يحرم الشعر التعبدي أبداً من صفته الدينية والفنية معاً ، ويمكن أن تحتل دراسته مكانها اللائق في غير هذا البحث عندما نتوجه بالدراسة إلى المؤمنين وحدهم ، أولئك الذين ملكوا البصيرة العاقلة التي يمكن أن تنوب مناب العقل في ادراك العلاقة الروحية بين الله والعبد ، ادراكاً تتجاوز الطاقة التي بذلتها البصيرة لتحقيقه كل طاقة يمكن ان يقدر عليها العقل في هذا المجال ، فطاقات البصيرة هائلة وغير محدودة ولا تقف أمامها طاقة العقل القاصرة المقيدة .

ورغم اصطباغ الدعوة إلى الالتزام في الشعر بصبغة بعيدة عن الإسلام ، فهي صبغة اشتراكية وجودية غالباً ، لا نعلم حتى الآن اتجاهاً فكرياً استطاع أن يحقق أصحابه الالتزام الكامل في شعرهم كالاتجاه الإسلامي ، وكأنما ألبس الشاعر المسلم ثوباً من روح الإسلام ، لا ينطق إلا منه ولا يصدر الا عنه ، وهو إن رأى الاشتراكي يدعو إلى التقشف والمساواة ، ثم لا تكون حياته الا نموذجاً للترف والرفاه والعنصرية الحزبية أو المذهبية أو العقدية ، فإنه يؤمن أن الثورة لابدّ أن تبدأ من داخله هو أولا :

وشق الصدور وأضرم بها مهجة الزاحفين ..
وغيّر هوانا ، وغيّر رؤانا ..
وأشعل بها ثورة لليقين[١٢]

وان تبدأ الثورة من الداخل يعني أن يعمر الإيمان قلب المسلم ليرتفع به فوق الطين ، وليحرّر روحه من قيود الأرض وأوشاب الرغبات ، وساعتئذ له أن ينتظر النصر من عند الله :

فإذا انساب ضياء الفجر وعياً في الصدور.
وتلقته غراس المجد بالقلب البصير ..
وتعالت عن حضيض الأرض غايات المصير.
فأرقبي إذ ذاك فتحاً من يد الله القدير ..[١٣]

وبدهي أن يشعر المسلم بالتمزق وهو يحس الإسلام نبضةً في قلبه ، ودفقة في شريانه ، وصرخة في ضميره ، وهواء يملأ عليه متنفسه ، ثم يلتفت حوله فلا يجد للإسلام موقعاً على الأرض : الكفر والألحاد والزندقة والفجر تملأ كل مكان ، ولاسيما في ديار الإسلام فأين يذهب المسلم بنفسه :

وأصبح لا يُرى في الركب قومي
وقد عاشوا أئمتَه سنينـــا
وآلمنـــي وآلـــم كلَّ حرٍّ
سؤال الدهرِ أين المسلمونا ؟[١٤]

هذا التمزق الداخلي الذي يعانيه الشاعر
سلم كان يمكن أن يؤدي بالآخرين إلى

ضياع واليأس والأنطواء على الذات ، وقد
ـث هذا للرومانسيين العرب غير
ـادرين عن الإسلام في فكرهم وحياتهم ،
هم لرومانسيي الغرب أيضاً . ولكن
لم وقد تسلح بنور القرآن كانت ذاته
ذات الآخرين ، ذات الأمة الإسلامية
ـاء ، ولم يكن لينطلق أبداً من ذاته الفردية
ـلام دين الجماعة ، إنه الدين الذي
ـد بين « أنا » و « أنت » و
ـم » :

وأنتَ وأمّتي ميعادُنـــا
قَدَر يهدّ بفأسه الأصنامـــا[١٥]

لكن هذه الجماعيّة لا تتحول بالشعر
طبيعته : فنا غنائياً ذاتياً بالدرجة
، فالشاعر المسلم يدرك أبعاد هذا
تماماً ، ثم يحاول أن يوفق بينها وبين
ـ الإسلامية من غير إخلال بالمعادلة
لطرفين ، وفي هذا السبيل يلجأ إلى
« الانسان » في الذات البشرية
ـل أن ينمّيه ، ممجداً « الإنسان » في
ـ ، نائياً به عن المذلة والصغار اللذين
إليهما في المذاهب الاشتراكية تحت
: الجماعة لا الفرد ، فلا يمكن
م إذا فسدت خلاياه أن يصلح بناؤه ،
ـن للجماعة إذا فسد افرادها وذلوا أن
جماعة قوية معافاة ، إذن فالانسان
وحريته أولا في الإسلام :

فارباً بنفسك أن تكونَ وأنتَ ذو
الروح المكّـرمِ للهـوانِ أسيراً

إنّ الذي بيديه صاغك سيّداً
للأرضِ يغضبُ أن يراك حقيراً[١٦]

ورغم ذلك فإن الشاعر المسلم لا يتعامى عن حقيقة أن الانسان طين ، وأن نازعة من نوازعه تشده إلى ذلك الطين ، وأخرى تحاول أن ترتفع به إلى السماء ، حيث القبس من روح الله . ولا يحس أحد بمثل هذا الصراع بين نوازع الأرض والسماء كالمسلم ، ولا يستطيع أن يعي حقيقته مثل المؤمن المفكر المنسجم مع نفسه ، والذي يقرّ بحقيقة هذا الصراع واستحكامه من نفسه ، فالفضيلة والرذيلة كلتاهما تعيشان في داخله :

يتعاقبان عليّ : طين هابـط
وشعـاعُ شوقٍ منقـذ ناداني[١٧]

والشيطان « الجنس » يحتل المكانة الأولى بين أذرعة الطين التي تمتد إلى المسلم لتغرقه في حمأتها ، فأنى له أن يتجنّب الصدام مع هذا الوحش ، وهو يعيش في داخله ويسري في دمائه ، خلافاً لكل المآثم الأخرى :

ما فتـيء الشيطـانُ يغرينـي
ولم ينــل منّـــيَ مأمــــولا
أخافُ إنْ لم يحمِني ربّي
من وسوساتِ الزلّـــةِ الأولى[١٨]

إن مثل هذا الصراع الداخلي العارم لا يمكن أن يحس به غير المسلم ، والالتزام الاشتراكي أو الوجودي لا يملك الأساس الروحي الذي يوجِد في نفسه الطرفَ الثاني من هذا الصراع ، فالطين عنده هو كل شيء ، معركته في الحياة — ان سميت كذلك — ذات قطب واحد لا وجود فيه للشد والنزاع ، وصوت الطين يعلو على كل صوت يمكن أن يظهر إلى جانبه ، فما الوازع الذي يمكن أن يوجد معادلة الصراع هذه عنده ؟ ومن أين يأتيه مثل هذا الوازع مادام يرى في الجنس سلعة مادية لا تختلف في قيمتها عن أية حاجة بشرية أخرى ؟ واستسلامه لشيطان الجنس يغريه بالاستسلام إلى كل الشياطين على أنواعها ، ولذلك نجد استسلام البشر للشيطان الأول مرتبطاً باستسلامهم للشياطين الأخرى على الأغلب ، وهو استسلام بلغ في هذا العصر حدا لم يحلم به الشيطان نفسه ، بل ان الشيطان كما يقول محمد أقبال في ملحمته الشعرية (رسالة الخلود) لم يعد يرى الانسان المعاصر جديراً بخصومته ، ويدعو الله أن يهبه خصماً جديراً بالمنازلة بعد أن وصل انسان العصر إلى درْك من الانحطاط لم يعد يغري الشيطان باقتناصه والسعي إلى اغرائه . وهكذا يتحول الواقع الإسلامي من حول الشاعر إلى مجموعة من البؤر المريضة التي تنشر الفساد والضعف والتقهقر والانحطاط في بلاد الإسلام :

كُفر وخمر وإلحاد وزندقة
وفرقة طوّحتْهمْ واختلافاتُ[١٩]

وبدهي أن تُنبت هذه البؤر حكاماً يحملون في داخلهم كل مقوماتها ، وماذا ننتظر من مثل هؤلاء الحكام الا الانهيار تلو الانهيار ، والهزيمة تلو الهزيمة ، والنصر الوحيد الذي يستطيعون تحقيقه هو على مواطنيهم العزّل الضعاف :

لكن نسيان القيادة ربها
هدم الذي قد شاده الإسلام
ولَوَ انّ أستار الفضائح هُتّكت
لتعثرت برؤوسها أقدام
أعَلى شعوبكُمُ صوارم نقمة
وعلى يهودَ سماحة وسلام[٢٠]

وليس لنا أن ننتظر من مثل هؤلاء الحكام الا التراجع والخيبة والخيانة والارتباط بين مأساة فلسطين والانهيار الخلقي والديني عند الحكام واضح وأكيد :

وقد عهدنا أخا الدنيا وعابدها
مستكبراً وهو عند الرَوع رعديد
فهل يحرر أوطانا وينقذها
من المهالك سكّير وعربيد ..؟[٢١]

وعلى الرغم من أن التيار الدنيوي الذي يقوده معظم حكام المسلمين ، بما فيه من مروق وفجور وتحلل وإلحاد ، هو المسؤول عن كل هزائمنا وتراجعنا الحضاري ، يظل المسلم هو المتهم بالخيانة ، والمتهم بالرجوع إلى الماضي والتعلق به ، وهي التهم الوحيدة

التي اعتادوا توجيهها إليه لأنها وحدها التي لا يراها المواطن أو رجل الشارع بأم عينه ، وان الرشوى ، والفساد الحكومي ، والسرقات الكبرى على مستوى رؤوس الدولة ، والظلم الاجتماعي ، والتمييز المذهبي والعنصري والطائفي والاقليمي والعشائري الذي حل محل التمييز الطبقي ، بل أضحى تمييزاً طبقياً جديداً ينال فيه أهل الحكم كل شيء ويحرم الجانب الآخر من كل شيء ، هذا الذي يحسه المواطن العادي ، ويشقى بمعاناته منه ، ويشير فيه إلى الحاكم بوضوح متهماً بل مديناً ، هذا كله يتعامى عنه الحاكم ثم لا يجد

ما يوجهه إلى المسلم الا الخيانة والرجعية ، التهمتان الوحيدتان اللتان لا يمكن للمواطن العادي أن يميزها أو يعرف من هو الجدير بأن توجها إليه : رجل الدنيا الذي يقبل عليها ليأخذ منها كل شيء قبل أن يفوته كل شيء ، فهو لا يرجو الآجلة ، فليعبّ إذن من العاجلة ، أم رجل الدين الذي آمن بالآخرة وبالحساب العاجل والآجل ، فهو يخشى عذاب الله في نفسه وفي مسؤولياته قبل أن يخشى عقوبة الحاكم ؟

ماذا أقـــول لسيّـــــد
نَزِقٍ جهـــولٍ أرعـــن
مولاي إني قد كر
هتُ تفاهتـــي وتعفّنـــي
إن كانت الدنيـــا منـــي
نفسي كما علمتنـــــي

إن لم يكـــن لي عودة
أخـــرى كما أفهمتنـــي
فلأيّ أمـــرٍ سيّـــدي
أنـــا خِلُ فقـــرٍ مزمـــنِ
لِمَ لا أبيـــع بما يسـ
ـدّ الجوعَ عّزةَ موطنـــي
وأصون نفسي بالفـــرا
رِ من الجهـــاد الموهـــن ؟
وأكـــون فيكـــم شرّجـــا
سوسٍ وأقـــذر مدعـــن ؟[٢٢]

وهكذا لا تبقى الا تهمة الخيانة سلاحاً للطغاة ضد أصحاب الفكر الإسلامي الثائر يحولونه من صدورهم التي يتوجه الشعب بأصابع اتهامه إليها إلى صدور هؤلاء الشرفاء الابطال ، إنها مشكلة كل مسلم يعي دينه اليوم ويحمله عذاباً فوق كتفيه :

أماً حكايتنا فمِنْ لونِ الحكاياتِ القديمهْ..
تلك التي يمضي بها التاريخُ دامية أليمه .
الحاكم الجّبارُ والبطشُ المُسلّح والجريمةْ ..
وشريعة لم تعترفْ بالرأي أو شَرَفِ الخصومهْ ..
ما عادَ في تنورِها لحضارةِ الانسانِ قيمه..

***

الحُرّ يعرفُ ما تريُد المحكمةْ ..
وقضاتُه سلفاً قد ارتشفوا دمَهْ ..
لا يرتجي دفعاً لبُهتانٍ رماهُ به الطغاةْ ..
المجرمون الجالسون على كراسيّ القضاةْ ..

***

كَذَبوا وقالوا عن بطولتِه خيانةْ ..

وأمامنا التقريرُ ينطقُ بالادانهْ ..
هذا الذي قالوه عنه غداً يردِّد عن سواه ..
ما دُمتُ أبحثُ عن أبيٍّ في البلادِ ولا أراه ..
مِن أنهّم قاموا إلى الوطنِ الذليلِ فحرّروه ..
لو كان حّقاً ذاك ما جاروا عليه وكبّلوه ..
ولَماَ رَمَوا بالحُرِّ في كهفِ العذابِ ليقتلوه ..
ولَماَ مَشَوا للحقِّ في وهَجِ السلاحِ فأخرسوه..(٢٣)

واذن فكيف الخلاص من شر هؤلاء الطغاة وهم يتعقبون كل أثر للخير أو الصلاح أو الاستقامة في البلاد فيستأصلونه ؟ ماذا يبقى من بعد غير الموت أو النفاق ؟

هذا الذي كتبوه مسمومُ المذاقْ ..
لم يبق مسموعاً سوى صوتِ النفاقْ ..
صوتِ الذين يقدّسون الفردَ مِن دونِ الإلهْ ..
ويسبّحون بحمدِه ، ويقدّمون له الصلاه ..(٢٤)

انها مأساة المسلم الواعي في غربته الفريدة من نوعها ، تعزله عن أمته ووطنه ، وتجعله عاجزاً عن ممارسة دوره تجاه الأرض والانسان وهو الذي يشعر أنه يحمل همّا مشعل الحق والخلاص ، ولكن حامل الظلام هو الذي بيده مقادير الشعب والوطن :

غيرَ أنّ الزمانَ سارَ بنهجٍ
عزَّ إدراكُنا لغَور قرارهْ
صَفَرَ الغارَ للجبان وأقصى
عن جبينِ الشجاعِ إكليل غارهْ
حاد بالمخلصين عن جَدَد المجْـ
ـد مُعيناً عليه بعضَ شِراره
فتنة تلك في الورى واختبار
أين يمضي رمانُنا في اختباره(٢٥)

إن الملاحظة السريعة للشعر الإسلامي الملتزم تجعلنا ندرك أنه وحده الذي كان يبحث عن الحقيقة دون نفاق أو موارنة ، ودون تعامٍ عنها وتشاغل بغيرها ، حين كان الاشتراكي الملتزم مصرفاً إلى الحديث عن خبز العالم وعرق الفلاح ، كان الإسلامي الملتزم منشغلاً بما هو أهم من الخبز والعرق ، فليس بالخبز وحده يحيى الانسان . إن الذي يطالب بخبز الفلاح والعامل نسي وطن الفلاح وخيانة الحاكم وتحلله ومروقه وسرقاته ، إذا كان الاقطاعي قد امتص عرقه فالحاكم الآن يمتص دمه ومستقبله ، وإذا كان الرأسمالي قد حرمه من بعض الحقوق فالحاكم الآن يحرمه منها كلها ، بل يحرمه حتى من صوته وحتى من جيشه الذي كان يرجو أن يحمي له أرضه ، ثم ماذا ..؟ ليس الا النفاق ، وكأن النفاق قد غدا جزءاً من طبيعة الناس ، فرأيت بعض الرجال ممن يحمل شعار الإسلام بطريقة ما يصفق للحاكم ويفتي له بما يشاء ووقت يشاء ، والشعب في ذهول عما يحدث :

شيخ ياهزُ عمرُه السبعين عاماً هزّ مسبحةً
وقال
فتدافعتْ جُثثُ الحقائقِ في الحُلوقِ مُشوّهةْ
ولوىَ أحاديثَ النبيِّ وساقَهُنَّ تقرّباً لخليفتِكْ
قد كان يفعلُ مثلَ ذلك في بَلاطِكَ سابقاً
ويقالُ كان يقولُ ذلك مرغماً من خيفتِكْ
مُذا تراهُ اليومَ يدفعُه ليخطبَ في الجموعِ
مسافقاً ؟
أهو التطّوعُ بالنفاقْ ؟
والزُورُ أمسكَ بالخِناقْ ..؟
والشعبُ ليس له خَلاقْ
لا صوتَ يعلو فوقَ صوتِ منافقٍ في
مؤتمرٍ ...

***

ياراقداً طيَّ الجحيم ولا جدالْ
ثكلتْكَ أمكَ كم قتلتَ لها الرجالْ
لكنّي أرثيكَ إن حَنّ الخيال
فلقد عرفتَ طبيعةَ الجبنِ الكريهةِ فيهمُو
فأحدتَ ثأرَكَ قبلَ موتِكَ منهمُو[٢٦]

إن التزام الشاعر الإسلامي التزام مرّ حقاً ، غالباً ما يبدأ بالقلم وينتهي بالاعدام . وكثير من الشعراء الملتزمين إسلامياً التفت حبال كلماتهم حول أعناقهم ، وطُعنوا بأقلامهم وهم في العشرينات أو الثلاثينات ، ومع ذلك فركب الشعراء مستمر ، والمقصلة تعمل ، والحياة تتحرك باتجاه الإسلام ، ما عرفت تحركاً للإسلام منذ قرون فتكاً بالمسلمين يضارع فتك حكامهم بهم اليوم ، وفي الوقت نفسه ما عرفت تحركاً للإسلام منذ قرون يضارع تحركه اليوم ، كلما ازدادت متوالية البطش سرعة ازدادت متوالية التحرك الإسلامي جموحاً ، كلما اكفهر الأفق ازدادت كوة الأمل اتساعاً ، وتَرقَّب المؤمنون نصر الله :

إن رُوحَ الشبابِ لا تَعرفُ اليأ
سَ وليستْ تخشى صروفَ القضاءِ
عصرُنا لا يُطيقُ في الموكبِ الجبّ
ـارِ شكوى ضراعةٍ أو بُكاءِ
إنّه يطرحُ الهشيمَ على الدر
بِ حُطاماً تدروه ريحُ الفناءِ
ثم يمضي على الرُفاتِ ويبني
من حطامِ الردى صروحَ البقاءِ[٢٧]

إنهم ينتظرون البناء بعد الهدم ، والفجر بعد الغسق ، واليابسة بعد الطوفان ، إن الأمل لا يفارقهم وهم يعيشون أصعب محنة عاشها بشر :

كأنّني ألمح . الطوفان منحسراً
وريحَ الفناءِ إذا ما حانَ إقدامُ
يبني ويهدمُ لا يُبقي على دَجَلٍ
والحقُّ ركنان ، بنّاء وهدّامُ

وهنا يبدو الفرق شاسعاً بين واقعية الالتزام الإسلامي وكل الواقعيات الأخرى ، فاليأس الذي أشاعته الرومانسية في هذه الواقعيات ، مهما تسربل بأثواب مموهة ، كان يبدو واضحاً عند معظم شعرائها في كل ملمة أصابت الوطن أو الشعب ، أنهم يبكون حين يبكي الشعب ويضحكون حين يضحك ، ولكن الشعب بحاجة إلى من

يمسح دموعه حين يذرفها ويشجعه على النهوض والاستمرار في مسيرته، وهو بحاجة، حين يستسلم إلى الضحك، إلى من ينبهه إلى الاخطار التي ماتزال محدقة به، ويذكره بأن عليه أن يطامن من فرحه حتى لا ينسى نفسه ويقف دون الهدف الذي لابد أن يتابع الطريق إليه باستمرار، الهدف الذي يظل هدفاً من غير أن يقع يوماً في يد الساعين إليه، إنهّ الأمل بالأفضل، ومادام هناك أفضلُ باستمرار فهناك هدف باستمرار، والسعي مستمر لبلوغ هذا الهدف اللّا نهائي، أما الأزمات والمحن والدماء والموت فانما هي جالية للصدأ شاحذة للعزائم، انها فرصة للمسلم تشحنه للوثبة القادمة، أو ترزقه الشهادة:[٢٨]

أخي أنتَ حرٌّ وراء السدودْ
أحي أنت حرٌّ بتلك القيود
إذا كنتَ بالله مستعصماً
فماذا يُضيرُك كيدُ العبيدْ ..؟

***

أخي إنْ ذرفت عليّ الدموعْ
وبلّلتَ قبري بها في خشوعْ
فأوقدْ لهم من رفاتي الشموعْ
وسيروا بها نحو مجدٍ تليدْ

***

أخي إنني ما سئمتُ الكفاحْ
ولا أنا ألقيتُ عنّي السلاحْ
وإن طوّقتني جيوشُ الظلامْ
فإنّي على ثقةٍ بالصباحْ

***

سأثأرُ لكنْ لربٍّ ودينْ
وأمضي على سنّتي في يقينْ
فإمّا إلى النصر فوق الأنامْ
وإمّا إلى الله في الخالدينْ[٢٩]

أما الاغتراب والهجرة والنفي عن الوطن فإنما هي وقفة مع النفس تسترد خلالها الانفاس وتراجع الحسابات وتتحفز للخطوة القادمة:

قالوا اعتزلتَ فقلتُ عُزلةَ رابضٍ
متحفّـــزٍ للوثبـــةِ الشمّـــــاء
إنّي لأرجو أن أحاولُ صادقاً
في صوغِ ذاتي مِنْ تُقي ومضاءِ
لأكونَ في الجُلّي إذا الداعي دعا
سهماً يصيبُ مقاتلَ الأعداءِ
ما عزلةُ الأحرارِ إلا عِزّة
والصبُر كلُّ الصبرِ في اللأواءِ[٣٠]

إن حانب الأغتراب والنفي والسجن والتعذيب والتمثيل في الأجسام الحية والاستشهاد يحتل الجانب الأكثر صدقاً والأشد انفعالاً والأقدر فنياً من الجوانب الأخرى في الشعر الإسلامي، فلقد لاقى مجاهدو الإسلام من ذلك في العصر الحديث مالم تعرفه حتى محاكم التفتيش التاريخية، وقد كان يضرب بها المثل إلى وقت قريب في اختراع أفانين التعذيب التي تتخلى تماماً عن التفكير بإنسانية الانسان، إن «محاكم تفتيش» العصر قد جاوزت كل تصور للتعذيب وفاقت كل ما وصفه التاريخ من ألوانه وقسوته، ومع ذلك فصبر المؤمن

المجاهد على هذا التعذيب قد فاق كل صبر ، وثباته فاق كل ثبات ، وانتصار اللحم على آلة التعذيب الحديدية لم يكن أحد يتصوره :

يصبرُ الحُرّ للزمانِ ولا تغبـ
ـرّ نعلاه في رِكابِ العبيدِ
وإذا الجوعُ عضّه أشبعتْــهُ
كِسْرة من جَرابِهِ المعهــودِ
في السويداءِ أنتِ أيتها الدا
رُ .. برغـمِ الهوانِ والتشريـدِ
يَنشدُ الدارَ بعد أن ضاع دَهراً
في ديـارِ العـذابِ والتهديـدِ

يتلقّى الريـاح والبردَ والأمطـ
ـارَ في بُردِه الغليظِ الزهيدِ
عربة ذاقَها (الخليلان) عادت
نَعْدَ دهرٍ إلى حفيدِ الحفيدِ
ونُدوُرُ طاروا هُويّاً من الليـ
ـل وحَطّوا على ضفافِ الخلودِ
صمدوا والحريـقُ يعلـو وَدبّـا
باتُ نَمروذَ قاصفاتُ الرُعودِ

وطونُهُمْ مَجاهلُ الغيبِ لا إنسـ
ـانَ يدري لحداً لهم في اللحودِ
رَبِحَ البيـعُ يابُـدورُ وهـدّتْ
مُضغةُ اللحمِ كبرياءَ الحديدِ
باءَ نَمروذُ بالعـذابِ وظـلّتْ
وصمةُ العارِ في جبينِ الجنودِ

وشخصية رجل التعذيب الذي قُدَّ من صخر تكاد تكون واحدة في مختلف السجون ومختلف الأقطار :

وتصدّى له من الصخرِ وحش
كاسر جازر غليظُ الزنـودِ
يتولّى فيسبقُ الريحَ مغـوا ..
رُ الدياجـي بنابِــهِ المبرودِ
ظاهر ، غائر ، قريب ، بعيد
حبليّ ، ألـدُّ ، جِدّ حقـودِ[٣٠]

★★★

لقد كانت التجارب القاسية المرة التي خاضها الشاعر الإسلامي في العصر الحديث تشغله عن كل تفكير بالشعر الديني العام ، ونعني به الشعر الذي يتناول فيه الشاعر مختلف مشكلات الحياة من وجهة نظر إسلامية ، ولكن من غير أن يصرّح بهذا ، ودون أن يلجأ إلى أساليب العرض الإسلامي المباشر للمشكلة أو حلّها ، والحقيقة أن اليوت ـــ أبا الشعر الحديث ـــ كان أول من فصل بين الشعر الديني التعبدي والشعر الدعاوي أو التبشيري في مقالته (الدين والأدب)[٣١] . ونحن لا نسمي النوع الثاني كذلك ، وان كان في حقيقته جديراً بأن يكون الشعر المبشر بالإسلام تبشيراً يتناسب والتربية العصرية للإنسان الحديث ، الذي ينفر عادة من كل ما هو مباشر وصريح ، بينما يشده الرمز العميق والاشارة البعيدة والتلميح الخاطف والمعادل الموضوعي الخارجي

للأشياء وهذا الجانب من الشعر هو أندر الجوانب لدى شعرائنا الإسلاميين ، فالتبشير بالإسلام لابد أن يحمل عندهم عنوان « الإسلام » دون مواربة أو تمويه ، وهذا يدفعهم بطبيعة الحال إلى التعبير عما في نفوسهم بصراحة وبماشرة كثيراً ما يصل أمرهما إلى درجة المبالغة والإفراط . وقد خطا الشاعر المصري محمود حسن إسماعيل خطوات بعيدة في التخلص من أسر هذه النزعة ولاسيما في مجموعتيه الشعريتين « لابد » و « قاب قوسين » ، وهي خطوات حدير بالشعراء الإسلاميين تتبعها وتمثلها والاهتداء بها ، وان كانت ماتزال دون الهدف الذي نسعى إليه وننشده في الشعر الإسلامي ، ولم نصل مثلاً في هذا المجال إلى المستوى الذي بلغته قصيدة اليوت « رحلة المجوسي » .

ونزعة « التقريرية » هذه أو « المباشرة » لابد أن تنعكس على مختلف مقومات الشعر الفنية ، فجدلية الشكل والمضمون تقتضي وحدة الروح العامة للنص الشعري ، واستقامة الاتجاه الفكري وصرامته تنعكسان على الهيكل الفني والعروضي واللغوي والخيالي للشعر ، فتغدو هذه المقومات بطيئة التطور ضعيفة الحركة باتجاه الافضل ، وهكذا قلّ أن نجد شاعراً خرج عن الهيكل التقليدي للقصيدة إلى مثل هذا الهيكل الحواري غير المباشر الذي اتبعه الشاعر الفلسطيني أحمد محمد الصدّيق في قصيدته (مجمع القرود)[٣٢] فقد أقام عمله على بناء درامي يسوق فيه مهاجمة الإسلام على ألسنة أعدائه ، بأسلوب تحسّ فيه السخرية وان لم يصرح الشاعر بها ، فهو يصور لنا داعية مسلماً يدعو الناس إلى الإسلام ولكن أعداءه من الملاحده الذين يسعون إليه يرمونه ويرمون الإسلام بكل ما عندهم من ترّهات ، دون أن يحاول الشاعر دفاعاً أو ردّاً لما يتقولون ، وهذا ما يسوقه على لسانِ قوميٍّ عربي :

أيها الصَحبُ اليكم فكرةَ الحُق الجليّةْ
فِكرتي من سفسطاتِ الدينِ بيضاءُ نقيّةْ ..
فكرتي تربطُ ما بيني وبينَ الجاهليّةْ ..
و « أبو جهل » زعيمي هو أستاذُ الحميّةْ
ونظامي مستَمَد من نظامِ الماركسيّةْ..
أنا قومي أصيل وشعاراتي قويّةْ ..
وَحدةُ الطينِ التي تجمعُ أوطاني القصيّةْ .
هي لا شكَّ ستبني دولةَ العُرْبِ الفتيّةْ ..
ليس للدينِ عموماً بينَ أيدينا وصيّةْ ..
إنّه يسعى إلى الفُرقةِ ما بينَ الرعّيةْ ..

إن الشاعر يتجنب المباشرة في عرضه لدعوى الانسان القومي الاشتراكي التقدمي . ونزداد اقتناعاً بذلك وقد عرفنا أن أصحاب هذا الاتجاه قد غدوا يصرحون حقاً بمعالم اتجاههم ، دون خجل أو مواربة ، فأبو جهل وماركس عندهم رمزان للقومية العربية والاشتراكية والتقدم ، بإزاء الدين والسلفية

(الرحعية) ، والإسلام يعني الموت لهم :
لو أقاموا دولةَ الإسلام ماتَ الناسُ جوعاً
حرّموا الخمرةَ .. والرشوةَ .. والفنَّ الرفيعا
كيف نجني بعدَها الربحَ ..؟ ألا ماتوا جميعاً

وفي النهاية لابد أن يلقي الداعية المسلم مصيره المحتوم أمام التيار الجارف للجاهلية المنتصرة في معظم بلاد الإسلام ، فيسقط بين أيدي زبانيتها من رجال « الأمن » :
قد حشَوا رأسَكَ .. مهلاً .. هذه الرأسُ ستُحْطمْ
سوف نستخرجُ منها كلَّ علم كنتَ تعلمْ
أهميه ياسياطي .. أطعميه الموتَ علقمْ
كنتَ تدعو الناسَ للإسلام .. لاشكَّ ستندمْ

***

والبناء الفني العام مرتبط بالبناء العروضي ، وقليلاً ما حاول الشعراء الإسلاميون أن يطوروا فيه التطوير الأصيل الذي يمكن أن يواجه بقوةٍ الانحرافات الشاذة عن القاعدة ، تلك التي يمارسها أصحاب الاتجاهات الأخرى على العروض العربي ، وهذا لا يعني أن هذا النوع من التطوير لم يمارسه الإسلاميون حقاً ، ولكنه قليل كما ذكرنا لا يمكن أن يشكل ظاهرة عروضية يعرف بها الشعر الإسلامي ، وتكاد هذه المحاولات تقتصر على أعمال محدودة لشعراء إسلاميين أو لشعراء وضعوا بعض الأعمال الإسلامية ، وعلى رأس هؤلاء نازك الملائكة ومحمود حسن إسماعيل ومحمد المجذوب ومحمد الحسناوي وعصام العزالي وعبدالله عيسى السلامه ومأمون فريز حرار وشريف قاسم ومحمد العيد الخطراوي ومحمد هاشم رشيد .
ان تعدد الشعراء الذين مارسوا هذا النوع من التجديد العروضي الأصيل ، على قلة النماذج العروضية الحديدة لكل منهم ، يبشر ولاشك بحركة عروضية واسعة فنية مخصبة تتحقق على أيدي الشعراء الإسلاميين ، وتستطيع أن توقف زحف الحركات العروضية التي انحرفت عن القاعدة انحرافها الشاذ الخطير الذي يمكن أن تكون له تأثيراته القاتلة في جدور أصالتنا .

وهذا التجديد العروضي يثمر عندهم غالباً تجديداً لغوياً وخيالياً ، والجدلية الداخلية القائمة بين العروض وكل من اللغة والخيال هي التي تؤدي ولاشك إلى مثل هذا الترابط التجديدي المثلث ، فإذا بحثنا عن اللغة الحديدة ، والصورة الحديثة والرمز اللغوي الذي تختلط فيه اللفظة بالخيال ، فلن نجدها غالباً الا في هذه النماذج العروضية القليلة عند شاعرنا الإسلامي ، وسوف نلحظ هذا بسهولة في المقاطع القليلة التالية التي نقبسها من قصيدة (على باب غرناطه) للشاعر الأردني مأمون فريز جرار :

على بّوابة الأحزان
وقفتُ أهزّ أغصاني
تعّرتْ .. آهِ ياأيامَ حِرماني
مشققة شفاهُ الغصنِ محروقهْ
براعمُهُ كأطيافٍ من الذكرى
تُطِلّ على ربيبِ العزّ .. ألقاهُ ..
الزمانُ على بساطِ الشوكِ .. عّراه
***
هنا في ظلّ أغصاني
ملأتُ مجامِرَ الأنسامِ بالطيبِ
بنيتُ لخلوةِ العُشّاقِ محراباً
***
وقفتُ بباب غَرناطهْ
بَكَيتُ بَكَيتُ .. ياغرناطةَ الأحزانْ
وفتشّتُ الدروبَ أسائلُ العمدانْ
عن الأهلِ
رأيت سيوفنَا في مُتْحَفِ التاريخ
مُغمدَةً على دمِنا ...
قتلتُ أخي
قتلتُ أبي
قتلتُ ابني
وآخر ليلةٍ كانتْ ...
وضعتُ السيفَ في نحري ..
***
خرجنا كالنساءِ نجرّ ثوبَ الدمعْ
ركبْنا البحرَ بالذُلّ
فليتَ البحَر لم يفتحْ لنا بابَهْ
سبايانا
وذكرى مجدِنا المحروقْ
وأياماً
وأحلاماً ..
طويناها
طواها سيفُنا المغموسُ في دمِنا

إن البناء العروضي هنا لم يخرج على القاعدة ، بل طورها فيما أطلقنا عليه فن (التوقيع)[٣٣] . فتفعيلة الوافر المجزوء تنتظم الأسطر جميعاً على اختلاف أطوالها ، والقافية الواحدة (فعلن) تنتظمها أيضاً ، على تنوع الروى وتلونه بشكل يحافظ معه الشاعر على كيانه وشخصيته ، فلا يهمله اهمالاً تاماً ولا ينوع فيه تنويعاً يفقده تأثيره الموسيقي العام في القصيدة ، وفي الوقت نفسه لا يسمح الشاعر للتفعيلة الواحدة التي تنتظم قصيدته كلها بالسيطرة عليها موسيقياً لتفرض نغمها الرتيب الحاد ، وهو يتخلص من هذا الرتوب أو الحدة بتدوير الأسطر أحياناً كما في السطرين السادس والسابع ، إذ نضطر في قراءتنا لهما إلى وصلهما معا لان التفعيلة الأخيرة في السطر الأول تستغرق كلمة (ألقاه) وجزءاً من كملة (الزمان) التي يفتتح بها السطر التالي ، والتريث الذي سنضطر إلى مراعاته عند انتقالنا من السطر السابق إلى اللاحق سيقطع التفعيلة في وسطها ، وهذا سيخفف من إحساسنا بإيقاعها ، وسنشعر وكأن ايقاعاً جديداً اقتحم علينا الطريق ونحن ومسترسلون مع إيقاع « مفاعلتن » الرتيب وهذا يتكرر في السطرين الخامس عشر

والسادس عشر أيضاً وكذلك في الخاتمة التي تخالف عنصر التوقع في نفوسنا ، هذا العنصر الذي يقّوي من إحساسنا بالحدة والرتوب ، لأن الشاعر شحنها بعنصر الخيبة الملطّف من تأثير عنصر الرتوب ، فهي ليست الخاتمة الإيقاعية الحادة التي يرتفع فيها صوت الشاعر أو ينخفض عما كان عليه في الأسطر السابقة لها ، ليوحي لنا عن طريق هذا الارتفاع أو الانخفاض بأن النهاية قد اقتربت ، وأن ذروة الطريق الموسيقية أو حضيضه سيكون عند سطر الخاتمة ، بل تأتي نغمة الخاتمة مساوية تقريباً أو موازية لنغمة الأسطر السابقة لها ، بل إنها تنتهي برويّ جديد يختلف عن كل رويّ قريب منها ، وبقافية مختلفة أيضاً عن كل قافية قريبة ، فهي من النوع المتدارك (فَعَلن : دما) وقد كانت من قبل من النوع المتواتر (فعْلن) وهذا يساعد أكثر على التخفيف من حدتها ومن حدة احساسنا بتدرج النعمة فيها .

إن هذا نموذج مبسّط جداً « للحركة » الايقاعية التي يمكن أن يمارسها الشاعر ضمن « الثبات » العروضي التقليدي إذا أخذنا بمبدأ « الحركة ضمن اطار ثابت » الذي يدعو إليه النقاد الإسلاميون(٣٤) . وما هذا النموذج الا واحد من نماذج عديدة لدى الشعراء الإسلاميين ، ولكنها كما قلنا لا تشكّل بعدُ ظاهرةً يمكن أن نعدّها للشعر الإسلامي . وأهم ما في هذه النماذج أنها تمنحنا الفرصة لرؤية أوضح للّغة والخيال الجديدين في الشعر الإسلامي ، فهي بؤرة صالحة لظهور هذا الجانب التجديدي .

ورغم الغنائية التي تتسرب إلى قصيدة (على باب غرناطة) — والظاهرة الغنائية واضحة عند أصحاب القصيدة الحديثة أو الكلّية خاصة — رغم هذه الغنائية التي تظهر في تكرار بعض الألفاظ المشحونة عاطفياً (بكيت .. بكيت) وبروز ضمير المتكلم بشكل واضح (أهزّ أغصاني ، حرماني ، ملأت ، بنيت ، وقفت ، بكيت ، فتشت ، أخي ، أبي ، ابني ، نحري ..) فإننا نحس أنها غنائية مختلفة ، من ناحية ، عن الغنائية التقليدية القديمة ، وأنها غنائية بناءة لا تنصرف إلى مجرد ذرف العواطف واستدرار المشاعر ، أو إلى مجرد التلاعب اللفظي الذي يقصد به الايهام بأننا أمام لغة جديدة ، كما يفعل أصحاب القصيدة الحديثة ، من ناحية أخرى .

إن التكرار هنا أدى وظيفة التأكيد باعتدال ورصانة ، وضمير المتكلم لم يكن يعبّر عن الذات الفردية بل عن الذات الجماعية ، وما أسهل أن نستبدل منه حيث كان ضمير الجماعة ، وما معنى (أخي ، وأبي ، ونحري) هنا الا (إخوتنا ، آباؤنا ، ونحورنا) ، كنا في الأندلس ننتحر باستمرار ، وما قتل المسلم لأخيه الا البداية

التي تنتهي بقتله لنفسه ، مثلما يقع للمسلمين اليوم في شتى أصقاعهم ، بل أن الشاعر كان « يستريح » أحياناً من مسيرة الضمير المفرد عند متكآت من ضمائر الجماعة (سيوفنا ، دمنا ، خرجنا ، ركبنا سبايانا ، طويناها) .

ولكن أهم ما يستوقفنا في القصيدة العبارة الجديدة ، وهي العبارة المصوِّرة لأنها تؤدي دورها الصوتي والخيالي معاً ، وهو مظهر جديد على لغتنا كان للمدرسة الرمزية الغربية دور هام في إيجاده ، فالعبارات (بوابة الأحزان ـــ شفاه الغصن ـــ مجامر الأسام ـــ بساط الشوك) جديدة على الشعر الإسلامي خاصة والعربي عامة ، بما فيها من تجاورِ ألفاظٍ لم نعهد تجاورها ، ولاسيما إذا كان هناك نوع من التباعد أو التناقض بين هذه الألفاظ (أنسام والمجامر) مثلا ، وكذلك (الشوك والبساط) وهو تجاور يفجر في نفوسنا ايحاءات شديدة الخصوصية لم تكن اللفظة في سياقها التقليدي تملك حساسية أدائها ، وهي ايحاءات توازي الايحاءات الخيالية التي تثيرها الصور منفصلة عن لغتها . ومعروف أن لا انفصال بين الخيال واللغة لا في الصورة التقليدية القديمة ولا في الصورة الحديثة ، إذ لابد للصورة من عنصرين تقوم بهما : العنصر الزماني (الصوت) والعنصر المكاني (أطراف الصورة) .

وهكذا نستطيع أن نجد في قصيدة واحدة أخرى من الشعر الإسلامي مثل هذه العبارات ـــ الصور (ثلج الغرور ـــ مزقة خيال ـــ حزمة طموحات ـــ زورق شهيق ـــ ثغر الهدوء ـــ أفراس الأمس ـــ أمصع الأيام)[٣٥] . ولكن هناك خطراً كبيراً يهدد الشعر الإسلامي في طريق هذا التحديد اللغوي ، فمثل هذه العبارات ـــ الصور يكثر عند أصحاب القصيدة الحديثة ، وان كانت عندهم لا تؤدي إلى أي معنى ، تبعاً للسياق غير المنطقي أو العقلي الذي يسوقونها فيه ، وأشد ما نخشاه ، إذا أسرف الشاعر الإسلامي في استعمالها ، أن تطغى على لغته ، فيؤدي اتصالها في أبياته إلى سقوط في الابهام و «الكلّية » واللا معقول . وهذا الخطر غير بعيد الاحتمال ، ولاسيما إذا عرفنا أن في لغة القصيدة الحديثة كثيراً من البهارج التي حدث أن شدت إليها الإسلاميين ، كما حدث في عناوين بعض القصائد الحديثة فأتت على شاكلتها ، مثل (خماسيات في أبجدية التاريخ[٣٦] هوامس نقشبندية على أوراق وهابي[٣٧]

والرمز هو أهم ما نتطلع إليه عند شعراء القصيدة الإسلامية ، فلقد لاقت الرموز التاريخية الإسلامية عنتاً على أيدي أصحاب الحركات الشعرية الحديثة غير الملتزمة بخط الإسلام . فبقدر ما قدّس الأوروبيون رموز الأساطير اليونانية في شعرهم الحديث وتبعهم في تقديسها الشعراء العرب غير

الإسلاميين ، بقدر ما حارب هؤلاء رموز الإسلام والخلافة والامامة والسنّة وكل الأعلام الذين ساروا في ظلها ، وكان على الشعراء الملتزمين مهمة خطيرة شاقّة هي إعادة الاحترام والقدسية لهذه الرموز في نفوس القراء ، وقد كادت تتشوه حقائقها بشكل أصبح من الصعب معه اقناع العامة بالوجه الأبيض لها وقد غطته أدخنة المغرضين السوداء .

ولم يكن على الشعراء الإسلاميين الا أن يمسحوا التاريخ والواقع استيحاء نقياً غير مشوه ، فيضعوا النقاط على حروفها ، والأمور في مواضعها ، فيكون الرمز ابن العقل والمنطق قبل أن تصهره بوتقة الخيال وتحوّله إلى صورة ، فالسلطة الغاشمة التي تكمم الافواه وتلتف حول الاعناق وتقيد الحركة جديرة برمز (العنكبوت) الذي أطلقه عليها عصام الغزالي في قصيدته التي تحمل هذا الأسم :

وصرختُ لكنْ مايزال العنكبوتُ على فمي
والعنكبوتُ على المآذنِ ، فامسحي وتيمّمي

و (ذات الخمار المريمي) جديرة بأن تكون رمزاً لفلسطين السبيّة الجريحة :

كذبتْ عليكِ ظنونُهم فخمارُ طُهرِك مريميّ

و (الذئب) و (ابن الاماء) رمزان جديران بالصهيونية التي تنشب مخالبها بأرضنا :

أو زوجّوك ابنَ الإماءِ وقدّموك لمأثمٍ
وأنا وأنتَ وبيننا ذئب وعندكَ بلسمي

وتنقلب رموز كحطين وصلاح الدين وأبي محجن الثقفي وعمار بن ياسر وعكرمة بن أبي جهل ووحشي والعز بن عبدالسلام وأصحاب السفينة وأهل القرية إلى رموز طيبة تزخر بالروح الإسلامية ، وقد كانت ملوثة شوهاء عند أصحاب الحركات الشعرية المنحرفة عن القاعدة الجديرة بأن تستمد منها أصالتها : قاعدة الإسلام والتاريخ العربي الحقيقي الذي يحمل الحقيقة المشرقة البيضاء لهذه الرموز جميعاً ، ولكن الشعراء الإسلاميين مايزالون دون المستوى المطلوب منهم في احياء رموزنا الفنية الخصبة ، ومّا يزال التاريخ الإسلامي ماضياً وحاضراً ، يزخر بأسماء الابطال والمواقع والمعارك والمفكرين والعلماء الذين يقف العرب أمام سيرهم مدهوشاً ، ثم لا نجد شاعراً واحداً يتوجه برموزهم سهاماً ضد رموز الباطل والتشويه والانحراف التي طغت على الساحة العربية بمختلف محاورها .

واقع المنهج وطموحه :

لقد أظهر واقع القاعدة أن الشاعر العربي الحديث لم يعد يحس أنه مرتبط بهذه القاعدة ، بعد أن تلونت الدعوات المشبوهة التي تحلله من جذوره ، وتصرفه عن النظر إلى ماضيه ، وهي دعوات وجدت غالباً عند من يملكون السلطتين : التشريعية والتنفيذية معاً ، أقصد الشعراء النقاد ، فلم تعرف

حركة فنية في تاريخنا الادبي ارتبط فيها الشاعر بالنقد كما حدث لحركة الشعر الحديث أو القصيدة الكلية ، فالتخطيط لديهم يقوم على أن يكتب الشاعر ما يكتبه ثم يقنّن ويقعد ويشرّع لما يكتبه ما يريد من موازين نقدية ليست في حقيقتها الا خروجاً على الموازين ، ومقاييس ليست الا تمرداً على كل مقياس .

إن مبدأ القصيدة الحديثة قائم على التمرد والتحطيم ، فما هي المقاييس التي يرحوها من نقاد هم حملة لوائها والداعون اليها ..؟ إنها حتماً « أشباه مقاييس » أريد منها التحطيم وقد نجحت هذه « الأشباه » حقاً في تمييع القاعدة ، فما دام المنهج يقوم على التمرد والتحلل من كل القيم الدينية والخلقية وحتى الانسانية ، فهل يرجى منه العون على اقامة القاعدة ..؟ ان كل غاية المنهج هنا تحطيم قدسية القاعدة ، أيا كانت ، في الفكر أو الدين أو الاخلاق أو النص ، وحين يتمكن الشاعر من تجاوز القاعدة ووضعها تحت قدميه يكون جديراً بالحداثة عند هؤلاء .

إن من أبسط الحقائق التي يقوم عليها الفن ، أي فن ، ضرورة التأثير ، وضرورة التأثر ، وضرورة وضوح الشخصية وتحققها — ضمن حدود تعريفنا للتفرد — وهذا يعني أيضاً أن ذلك التأثر لا ينبغي له أن يتجاوز حدوده فيطغى على شخصية الفن المتأثر ، وأنه إذا فعل ذلك ضاع الفن وفقد مقومات وجوده ، أما ضرورة التأثير فهي ، منذ الأزل ، أصدق مقياس في تقويم الفن ، لأن الفنان — الشاعر هنا — يغدو في عملية التأثير التي يمارسها على المتذوق بمثابة القطب المغناطيسي الذي تشتد فاعليته أو تضعف بقدر ما تكون عليه تلك الفاعلية في القطب المقابل ، إنهما قطبان في جسم واحد ، ويمكن أن نقيس قدرة أحدهما — القطب المعطي أي الشاعر — باختبارنا لقدرة الآخر — القطب الآخذ أي المتذوق — وبقدر ما يتلقى المتذوق من الشاعر فينفعل بما يتلقاه بقدر ما يدل هذا على قدرة الشاعر على التأثير ، ومن ثم قدرته الفنية التي استطاعت أن تحقق هذا التأثير عند المتذوق .

ولو وضع الناقد هذا المقياس في منهجه النقدي لسقطت القصيدة الحديثة أو الكلية لأنها آخر نظام شعري ، إذا جاز لها أن تحمل هذه الصفة ، يمكن أن يحقق شيئاً مذكوراً من التأثير في المتذوق ، إذا استثنينا الجانب التحطيمي الذي أراد أصحابها أن يحققوه في نفوسنا ليهدموا كل احترام فينا للمقدسات والشرائع والمثل .

ومعظم النقاد لم يضعوا في مقاييس منهجهم النقدي حساباً لهذه المقدسات

والشرائع ، بل على العكس ، ذهب بعضهم إلى وضع مقاييس مضادة تنص على الفصل بين الفكر والفن ، وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك — أصحاب القصيدة الحديثة — فدعوا إلى رفض الفكر تماماً ، أياً كان ، وان كانوا هم أنفسهم لم يأخذوا بالمبدأ الذي دعوا إليه ، لأنهم في حقيقتهم لم يرفضوا الفكر كله ، بل رفضوا منه الفكر الديني والأخلاقي والتنظيمي فحسب ، على حين توجهوا بكل قواهم إلى اقامة فكر إلحادي متحلل فوضوي يحل محل الفكر الأول ، كما وجدنا عند أدونيس ، وهذا كله أدى بالشعراء إلى عدم الالتفات إلى الفكر ، فإذا فعلوا فإنهم لا يصرون على محاسبة أنفسهم قبل أن يخرج عملهم الشعري إلى الناس ، فتأتي أعمالهم مشوشة فكرياً أو منحرفة أو ساقطة ، فأمر ذلك هين عليهم مادام هيناً على النقاد بل مقبولاً لدى بعضهم ، بل مطلوباً ومؤكداً عليه عند بعضهم الآخر .

إن مسؤولية الناقد والشاعر هنا أمر جدلي ، فالناقد يشجع الشاعر على الانحراف أو السقوط الفكري ، وحين تطغي موجة هذا الانحراف أو السقوط عند الشعراء بحيث يغدون أكثرية بين أترابهم ، يفقد الناقد الجرأة على الوقوف في وجه هذا التيار الجارف إن حاول كبح جماحه ، وإذ يتقاعس الناقد عن القيام بهذه المهمة — رهبة أو رغبة — يجد الشاعر في نفسه قدراً أكبر من الشجاعة للخروج عن القاعدة الفكرية ، وهكذا في سلسلة جدلية لا تتوقف عن الانحدار ، الا إذا هيء لها التيار النقدي الإسلامي العارم الجريء الذي يستطيع أن يصرخ بأعلى صوته : القاعدة أولا ، التطوير لا التغيير ، الاضافة لا الالغاء ، البناء لا الهدم . ويجب أن نعترف أن من قُدِّر له أن يحمل مشاعل هذا التيار لابد أن تكون فيه صفات الفدائي ، لأن عليه أن يفجر برصاصة واحدة ، هي صوته وإيمانه بما يقول ، مجمّعاً سلطوياً مدرعاً لأولئك الذين أسهمت سنون وسنون من التربية الاستعمارية ، والفكر الالحادي ، والثقافة المنحرفة المستوردة ، في بناء قلعتهم التي شيدوها داخل أرضنا المسلمة .

حين يتخلى المنهج النقدي عن القاعدة ويفقد صلته بها ، وينصرف الناقد إلى تهاويل ومظاهر سطحية في العمل الشعري لا علاقة له بالجوهر — القاعدة ، ينقلب النقد إلى بهلوانية لغوية همُّ الناقد فيها — إذا كان جديراً بهذه التسمية — أن يلعب أمامنا على حبال اللغة ، ويقفز في الهواء على مقافز لفظية يشد أعيننا لملاحقة بريق حركته فوقها ، ثم تعود أعيننا باحثة عن الشيء الذي أراد أن يقوله ، فلا نجده ، فترتد خائبة حائرة في أمر هؤلاء الذين لم يكتفوا بتجريد الشعر من الموضوع أو الفكر ، بل فعلوا ذلك مع النقد أيضاً ، حتى غدوت لا تميّز ، أو

تكاد ، بين لغة القصيدة الحديثة العمياء ولغة نقدها الصماء .

لقد فقد مثل هذا النقد تأثيره ، وفقدته من قبل القصيدة الحديثة — إلّا الأثر التحطيمي — وقد اقتصرت القصيدة الحديثة عليه أيضاً ، فغدا الأثر الوحيد لكلا الناقد والشاعر في القصيدة الحديثة التحطيم ولا شيء غير التحطيم .

أما النقد الحقيقي ، المتمسك بالمنهج وبالمقياس ، فقد وجدناه يتراجع خوفاً من حصى الصغار أن تنال رأسه ، إن الصغار يملؤون الساحة ، فكيف له أن يخوض مثل هذا المعترك مجازفاً بكرامته ورصانته ووقاره وهؤلاء الصغار لا يحترمون كبيراً ولا صغيراً ولا أباً ولا أمّاً ؟ وهكذا يفضل الناقد المتعقل المتخوف أن ينكمش إلى جحره ، بينما ينصرف آخر إلى التنظير والتحدث عن عموميات شعرية أو أدبية قد تمنع عنه شر الصغار ، على حين ينصرف ناقد ثالث إلى كبار الشعراء الذين نفض النقد يديه من تتويجهم على عروش الشعر ، فيغُرق في استكشاف أسرار جديدة من عوالم عبقريتهم وإبداعهم ، من غير أن يخشى عبث الصغار الذين انصرفوا عن هؤلاء إلى من أتى بعدهم ، وهكذا تخلو الساحة للنقد المزيف ، وقد غاب عنها النقد الحقيقي ، وتنفلت الأمور ، وتضيع الجسور بين الناقد الحقيقي والشاعر الحقيقي أو بالأحرى بين المنهج والقاعدة ، وتقع الكارثة .

أما الشعر الإسلامي الملتزم بالقاعدة ، والآخذ بالأصالة ، والتطلع نحو التطور انطلاقاً منهما ، فهو يتحرك بثقة ، ولكنه مايزال يتطلع إلى الناقد المسلم الذي يستطيع أن يتفلت نهائياً من إسار المصطلح العربي الذي يتحكم بمناهجنا ، انه ، نتيجة للتربية المنحرفة الطويلة المدى ، قد غدا جزءاً منا ، وأنا في بحثي الآن عن منهج إسلامي وقاعدة إسلامية لا أستطيع أبداً أن أدعي أنني في منحىً من سيطرة ذلك المصطلح ، حتى في هذا البحث نفسه ، فمجاهدة آثار هذا المصطلح والانحرافات التي تركها في نفوسنا أمر لا يمكن أن يتم مرة واحدة ، ولكن حسبنا أن ندرك وجود هذه الانحرافات ، وأن نتطلع إلى الخلاص منها والعودة إلى منهج إسلامي نقي له مصطلحاته ومضموناتها النابعة من واقعه وحْدَه ، واقع القاعدة الإسلامية في الفكر والفن .

وبدهي أن يتحرك هذا المنهج في البداية على استحياء أمام طغيان المناهج الغربية والمنحرفة ، وبدهي أن نجد ، حتى بعض من يحملون الفكر الإسلامي ، بعيدين عن فكرة وجوب إيجاد منهج إسلامي في النقد ، وكأنهم لا يؤمنون بضرورتها أو جدواها نتيجة لطغيان المفهوم الجاهلي للشعر عندهم ،

وهذه عقبة أخرى في طريق المنهج يطمع إلى تجاوزها مع التقدم المتنامي الذي يحققه الوعي الإسلامي الجديد في نفوس المسلمين .

ومع تجاوز المنهج لمختلف العقبات التي تعترضه ، يجدر به أن يطمح إلى خطة للمستقبل ينطلق فيها من أسس عامة محددة تكون بمثابة منهج للمنهج ، وعلى ضوء النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة نقترح بعض هذه الأسس مختصرة فيما يلي لتكون من بعد حرءاً من منهج عامّ متكامل :

١) البحث عن التفرد المغني المرتبط بالأصالة (أي تطوير القاعدة ، وتعيير العرف ، والاضافة إليهما) .

٢) البحث عن الواقع الذي انطلق منه كل من الأصالة والتفرد ، وتبين مدى ارتباطهما به ، وهل كانا تعبيراً حقيقياً عنه أو تزييفاً وتوهّماً لواقع غير موجود .

٣) البحث عن الشعر الذي أمسك بالأمراض الحقيقية للأمة دون الوهمية .

٤) البحث عن الشعر الذي خالف التيار السلبي للواقع ، وحاول أن يوجهه تلقاء الايجاب .

٥) إهمال فكرة الفصل بين الفكر والفن أهمالاً تاماً ، ومجاهدتها والتركيز على تفنيدها تفنيداً منهجياً .

٦) وضع أسس فنية تفصيلية جديدة تتدارك أخطاء الواقع القديم للمنهج ، بأن تكون قابلة هي أيضاً للتطور ـــ كالقاعدة في الشعر ـــ دون اغلاق الباب أمام التمرد ، وأن تكون نابعة من صميم الفن الشعري العربي المرتبط بواقعه الإسلامي الحضاري ، دون اعتمادها على المذاهب الغربية في النقد ، أو على الشعر العربي غير المرتبط بالواقع الإسلاميّ بركنيه الأرضيّ والسماويّ .

الهوامش

١) راجع الدراسات المقارنة للكتب السماوية التي كتبها الجراح الفرنسي موريس بوكاي ، وقد ترجمت إلى العربية بعنوان (التوراة والانجيل والقرآن والعلم) بيروت : ١٩٧٨ م ، دار المعارف .

٢) المقصود هنا « العرف الفني » أي الخصائص التعبيرية للشعر .

٣) أدونيس في كتابه « الثابت والمتحوّل » وقد بناه على فكرة واحدة مؤداها أن أهل السنة بتمسكهم بالقرآن والسنة كانوا سبب تأخر الحضارة الإسلامية ، وأن من خرجوا على القرآن والسنة كانوا وحدهم النقاط الإبداعية المضيئة في هذا التاريخ . وهذه الفكرة نفسها سبق أدونيس إليها المستشرق م . س . ديماند ، الأمين السابق لقسم فن الشرق الأدنى بمتحف متروبوليتان بنيويورك ، وذلك في كتابه (مذكرة الفنون الزخرفية الإسلامية) .

٤) بحث (قصيدة النثر وايقاع الحضارة) وقد نشر في كل من مجلة جامعة تشرين ، سورية ومجلة « الاقلام » العراقية عام ١٩٧٩ م .

٥) كقولهم (صيرورة) بدلا من (تحول) و (تشيّوء) بدلا من (تكون ؟ و (المابعد) بدلا من (الآخرة) و (الميتافيريك) بدلا من (الغيب) و (المعروبة) بدلا من (العربية) و (الاسلاموية) بدلا من (الإسلامية) و (أوّلاني) بدلا من (أوّلي) .. الخ .

٦) وارجع إلى بحث انعام الجندي المقدم لمهرجان المربد الثاني ١٩٧٤ م (هل واكب النقد الأدبي الشعر الجديد) . كتاب (الشعر والمجتمع) الصفحات (١٥٩ ــ ١٧٣) .

٧) ولاسيما في كتابيه « مقدمة للشعر العربي » و « زمن الشعر » ثم في قمة كتبه خطورة واتساعاً « الثابت والمتحول » بأجزائه الثلاثة .

٨) ادونيس : الثابت والمتحول ج ٢ : ص ١١٣ ــ ١١٥ . بيروت ١٩٧٧ .

٩) في محاضرته وندوته الشعرية بجامعة قسطينة ــ الجزائر في ابريل نيسان ١٩٨١ م .

١٠) هناك دراسات حديثة مازال غير مكتملة تشير إلى أن الأوزان العربية هي نفسها أوزان الشعر عند الشعوب السامية القديمة في القصائد والملاحم التي اكتشفت في مدينتي (ايبلا) و (اوغاريت) وقريبة جداً من أوزان ملحمة جلجامش ، وهي تعود إلى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وقد وصلت إلى نتيجة مماثلة تقريباً في دراستي العروضية المقارنة بين الشعرين الصيني والعربي (لم تنشر) .

١١) راجع ندوة صحيفة الثورة الدمشقية بعنوان (وهم الحداثة والمعاصرة) تاريخ ١٩٧٩/٨/١٢ م .

١٢) محمود حسن إسماعيل ، صوت المعركة : مجلة الوعي الإسلامي ، أكتوبر ١٩٧٣ .

١٣) أحمد محمد الصديق ، حنين إلى القمة : نداء الحق ، ص ٧ الدوحة ١٣٩٨ هـ .

١٤) هاشم الرفاعي ، شباب الإسلام : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٨٣ . جمع وتحقيق محمد حسن بريغش الرياض ١٩٨٠ م .

١٥) شريف قاسم ، عودة الغائب : مجلة حضارة الإسلام ، شوال وذو القعدة ١٣٩٨ هـ .

١٦) محمد المجذوب ، مجد الحياة . وهذه القصيدة ومعها كل القصائد التي لن نشير إلى مصادرها في الهوامش التالية استقيناها من مخطوطات للشعراء أو

مشورات غير رسمية على الأغلب .

١٧) عصام الغزالي ، اشحان الطين : لو نقرأ أحداق الناس ، ص ١٣ القاهرة ١٩٧٧ م .

١٨) عمر بهاء الأميري ، فتنة مع الله ، ص ٨٧ . بيروت ١٣٩٢ هـ .

١٩) وليد الأعظمي ، نيران وثارات : أغاني المعركة ، ص ٥٣ الكويت ؟

٢٠) مؤمن الله أكبر : مجلة المجتمع ، السنة الرابعة ، ص ١٨ .

٢١) أحمد محمد الصديق ، وقفة مع العيد .

٢٢) عبدالله عيسى السلامه ، حفير ، مجلة حضارة الإسلام ، رجب وشعبان ١٣٩١ هـ .

٢٣) هاشم الرفاعي ، أغنية أمّ : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٩١ .

٢٤) هاشم الرفاعي ، أغنية أمّ : ديوان هاشم الرفاعي ، ص ٣٩٣ .

٢٥) عمر بهاء الأميري ، في قربايل : مع الله ، ص ١٤٩ .

٢٦) عصام الغزالي ، مرثية رحل في جهنم .

٢٧) أحمد محمد الصديق ، الشباب نداء الحق ، ص ٨٠ .

٢٨) سيد قطب ، أخي .

٢٩) الرباعية الثانية ليست من شعر سيد قطب ولكنها من شعر محيي الدين عطية بنفس العنوان ، حيث كان الاثنان يتطارحان الساعيات فاختلط الأمر على الناقلين . ويتضح ذلك من اختلاف ترتيب القوافي حيث درج سيد قطب في رباعياته على استثناء الشطر الثالث من وحدة القافية داخل كل رباعية ، بينما درج محيي الدين عطية على استثناء الشطر الرابع ، كما هو واضح في هذه المختارات وكما أفاد الشاعر (التحرير)

٣٠) عمر بهاء الاميري : عرلة الاحرار مع الله ، ص ١٧٦ .

٣١) عبدالرحمن بارود : عريب الديار .

٣٢) وراجع تفصيل ذلك في كتابنا (حركة الشعر الحديث) ، ص ٤٠٧ دمشق ١٩٧٨ .

٣٣) ديوان « نداء الحق » ، ص ٩٦ .

٣٤) في كتابنا (حركة الشعر الحديث) .

٣٥) سيد قطب في كتابه « خصائص التصور الإسلامي » ، ص ١٠١ وما بعدها .

٣٦) عبدالله عيسى السلامة ، عرفتي : مجلة حضارة الإسلام ، العددان ٨ ــ ٩ : ١٣٩٨ هـ .

٣٧) منير صالح .

٣٨) محمد ملّا عريل .

حوار

تعقيب على تعقيب

(الحضارة قبل أن تولد)

د . عبدالحليم عويس
كلية العلوم الاجتماعية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

ليسمح لي القاريء الفاضل — وأنا في كامل التزامي بالموضوعية — أن أبدي — مع تقديري للأخ الفاضل الدكتور أحمد كمال ابوالمجد — شديد أسفي على ذلك التعقيب الذي نشره الدكتور ابو المجد استدراكاً منه على مقالتي المنشورة في العدد (٣٢ — كلمة التحرير تحت عنوان : الحضارة قبل أن تولد) من مجلتنا العزيزة (المسلم المعاصر) وذلك في العدد (٣٤ من المسلم المعاصر) .

— وليس مبعث أسفي متّصلاً — في البداية — بشيء علمي أرشدني إليه ، فالحكمة ضالة المؤمن وإنما مبعث أسفي الشديد هو ذلك (الإسقاط الغريب) لدي انتهجه الدكتور ليصل منه إلى أن يتقوّل عليّ ما لم أقل ، وأن يلزمني رأياً ليس رأيي ، بل ليفرض عليَّ موضوعاً لم ألمسه من قريب ولا بعيد ، ومع ذلك فهو يستعمل في ذلك أسلوباً ما كنت أنتظر منه أن يصل إليه .

إن موضوعي — أيّها الناس — في حقيقته ، يتصل بقضية « الحضارة قبل أن تولد » أي في المرحلة التي تتكون فيها (خمائر) الحضارة ، والتي تكون فيها بذورها ضئيلة لا تقوى على هذه الحالة تكون كما شبهتها — في بحثي — كالجنين في الرحم — يحتاج إلى حماية خاصة — ولا يمكن لأي عاقل أن يطلب (جنيناً في الرحم قبل أن يولد) أن يصارع التيّارات ، وأن لا يكون (انعزالياً) .. ومن هنا فإن (خمائر) أية

حضارة وبناتها العباقرة والعظماء لابدّ من (حصانة) في مرحلة التأسيس على الأقل [ومن هنا غضب الرسول عندما رأى أحد الصحابة يقرأ التوراة]

.... هذا هو موضوعي — أيها الناس — وهو موضوع يتصل بفلسفة التاريخ أو تفسير التاريخ .

— يقول الدكتور (أبو المجد) في صدر تعقيبه :

« إنني أرى [خطراً كبيراً] في الالتجاء إلى أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة في تناول قضايا وثيقة الاتصال بسلوك الناس أفراداً وجماعات وبسعيهم إلى تحقيق أهداف معينة وحماية مصالح محددة ، ذلك أن هذا الأسلوب يحول في تقديري دون التزام الضبط والتحديد في وصف الظواهر وتشخيصها وفي اقتراح الحلول وتفصيلها » .

وهذا النص الذي صدّر به الدكتور (تعقيبه) هو نصّ — كما يدرك القاريء — (خارج عن الموضوع) وهو أقرب ما يكون إلى أساليب (الوعظ) الموجه في غير موضوعه ، دون أن يقوم بعملية (تهييج) أو (إثارة) من هذا اللون الذي تصادر به الأفكار ، ويشهر فيه بالأبرياء ، وتوجه السهام إليهم ، وكأنهم (أعداء الفكر) وأنهم (دعاة) إلى (العزلة) وإلى (الانصراف عن المشاكل الحقيقية) وعن (مواجهة المسئولية) وهم يمثلون في النهاية (خطراً كبيراً) !!

وأنا لا أدري لماذا هذه العجلة في اتهام الناس ؟ فضلًا عن الإسقاط العمد عليهم بما لم يخطر لهم على بال .

وقد جعلني أميل إلى أن الدكتور — هداه الله — إنما عمد إلى هذا الإسقاط عمداً — أني رأيته يُخْرج الأمر عن دائرة مجلتنا (المسلم المعاصر) (التي هي صاحبة الحق الأول في الحوار حول الموضوع) وراح يضرب لي وبمقالي المثل أثناء حديثه عن انتهاء مرحلة (البيات الحضاري) — (حسب مصطلحه الذي سمح لنفسه باشتقاقه وصادر حقنا في استعمال مصطلحات تعبّر عن رؤيتنا لنشوء الحضارة) وذلك على صفحات مجلة أخرى — غير المسلم المعاصر — وهي مجلة (شئون عربية عدد ٢٩ يوليو ١٩٨٣) ..

فلم يقف الأمر إذن عند إيراد تعقيب — (بحجة) — ينتظر رداً — (بحجة) — وإنما هو (إسقاط إجباري) و (مصادرة قهرية) و (ملاحقة فكرية) .

***

قضية المصطلحات :

وبعد أن يورد الدكتور (أبو المجد) بعض المصطلحات التي استعملتُها في بحثي يعلق بقوله : « أعترف مرة ثانية أنني لم أفهم جيداً حدود المعاني التي تحملها هذه

المصطلحات » !! أما أن الدكتور لم يفهم حيداً حدود المعاني للمصطلحات التي استعملتُها في بحثي ، فهذه قضية تتعلق به هو ، ولستُ مسئولاً عنها ، ومع ذلك فهي قضية خطيرة تحتاج إلى مناقشة . فإلزام أهل الاختصاص باستعمال مصطلحات (شعبية) يتعامل معها الجميع بسهولة ، ويتاولونها كما يتناولون (المصطلحات الدارجة) في الصحافة السيارة — هو قتل للمناهج العلمية ، ولاتزال ، وستظل لكل العلوم مصطلحاتها المختصة برحالها ، والتي قد تبعد عن ذهن غير المختصين .

ولو أننا أرغمنا « أزوالد شبنجلر » ، و « هيجل » ، و « أرنولد توينبي » ومالك ابن نبي على استعمال (مصطلحات دارجة) ، والابتعاد (عن أسلوب الاستعارات اللفظية الغامضة) !! — كما يقول الدكتور — لتحققت لنا — بالتأكيد — (كارثة علمية) ، ولفقد كل فلاسفة التاريخ — بل كل الفلاسفة — مستواهم الخاص ، وقدرتهم على التعامل مع الحقائق الفنية الدقيقة .

وليسمح لي الدكتور أبو المجد — وهو رجل قانون أساساً — أن أسأله : ألا يوجد في فروع القانون المختلفة ، وفي أبواب (الفقه) كذلك مصطلحات تنأى عن غير المختصين ؟ وحتى إذا فهمها غير المختصين فإن فهمهم لها يبقى محدوداً وغير دقيق ؟ .. فلماذا يريد — سامحه الله — لأساتذة (فلسفة التاريخ) — وحدهم — أن يتركوا مصطلحاتهم وينزلوا إلى المستوى العادي !!

ويتابع الدكتور فيعلق على فكرتنا التي نتجه فيها إلى القول بضرورة (نقاء مرحلة تكوين جنين الحضارة) وهو ما يقتضي ضرورة حماية (المرحلة البنائية الأساسية) للحضارة — أية حضارة — من الأمراض والمؤثرات الخارجية (كمرحلة حماية النص القرآني حتى من اختلاط السنَّة به في الإسلام) .

ولأترك القارىء يحكم بنفسه على كلمات « الدكتور » أحمد كمال أبو المجد :

يقول :

« إن هذا التصور رائج منتشر لدى كثير من الكتاب والمفكرين وهو (مسئول) — فيما أرى — عن (أزمة) كثير من الحركات الإسلامية في محاولتها تصوُّر العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، ومسئول كذلك عن أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوداً مشدوهاً حائراً وسط ما يحيط به من متغيرات » .

ويقول :

إن أصحاب هذا النظر يوشكون أن يقولوا في الإسلام ، قولنا في الحق سبحانه :
كل ما خطر ببالك فالله بخلافه ...

وهم بهذا القول يقيمون حاجزاً من الغربة بين الناس وبين الإسلام بهالة من الغموض والإبهام ... يعجز معها الناس عن أن يجدوا أنفسهم في هذا الدين ... وهو أمر — فيما نرى — خاطيء أشد الخطأ ، ضار بالمسلمين أفدح الضرر » ...

ونحن لن نستطرد في ذكر بقية النصوص التي يعزف فيها الدكتور أبو المجد على هذه النغمة ، وسنتجاوز كذلك عن هذه النّبرة الخطابية ، وهذه اللهجة التي حملتنا وحملت مقالنا ماليس فيه ، وما ليس منه ، وما لم يخطر لنا على بال .

لكن الشيء الذي لا أستطيع أن أتجاوزه هو ما زعمه الدكتور عن مسئولية مثل هذا الفكر عن (أزمة كثير من الحركات الإسلامية) و (أزمة المسلم المعاصر ووقفته مشدوهاً حائراً) ولعلها فرصة أن نقول (كلمة حق) في قضية (أزمة الشباب) أو (تطرف الشباب) أو (أزمة المسلم المعاصر) .

فيا تُرى من المسئول عن هذه الأزمة ؟

— هل هو الفكر الذي صمد في وجه الزحف الاشتراكي ، وأصرَّ على مقاومة (الغزو الفكري) ورفض الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه ؟

— أم ترى هو الفكر الذي قبل عن طواعية (مسخ الإسلام) وتشطير الإسلام إلى (إسلام اشتراكي) أو (إسلام يساري) ؟

— هل المسئول عن (أزمة الشباب) هم هؤلاء الذين قضوا نحبهم في سبيل الله ، أو الذين انتظروا وما بدَّلوا تبديلا ؟

— أم هم هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والسياسة ؟

— هل المسئول عن أزمة الشباب (وأزمة المسلم المعاصر الذي تحول إلى حائر مشدوه) هم هؤلاء الثابتون على الحق ، الذين لم يستسلموا لضغوط الواقع المريض ، فآمنوا بوجود (اقتصاد إسلامي) ، ودافعوا ضد اضطهاد (الإنسان المسلم) وطالبوا بأن يكف الآخرون عن تطرفهم في إباحة الدعارة والخمور وفي توجيه إعلامهم توجيها سيئاً حتى نستطيع أن نحول بين الشباب وبين التطرف .. لأن تطرف الشباب هو ردّ فعل لتطرف الحكام في وسائل التعذيب ، وتطرف الإعلام في الفساد ..

هل هؤلاء هم المسئولون عن الأزمة أم المسئولون عن الأزمة هم الذين التمسوا التبريرات لإباحة الربا ، ووقفوا — حتى اليوم — ضد المصارف الإسلامية ، ولم يكتب واحد منهم سطراً في ضرورة رفع الظلم عن المنكوبين ، ولم يعرفوا من التطرف إلا تطرف الشباب . أما تطرف بعض الحكام في سحق حقوق الإنسان وفي استيراد وسائل التعذيب ، وفي إيذاء مشاعر المسلمين

بأبشع الأفلام الداعرة حتى في نهار رمضان .. فهؤلاء — في رأي هؤلاء — غير متطرفين ، ويجب أن لا تتحرك المشاعر صدهم ؟

ويمضي الدكتور أبو المجد محاولا — في بعض فقراته — أن يتراجع عن أسلوبه الذي وصفناه بما يكفي ، فينعت دعوتنا بأنها تصدر عن (رغبة نبيلة في المحافظة على روح الحضارة الإسلامية حتى يكون تأثير المسلمين في العالم من حولهم تأثيراً إسلامياً حقيقياً) ..

ومع شكرنا له لهذا الظن الحسن ، لكن السؤال الوارد هنا : مادمت — ياأخي — تدرك أن رغبتنا نبيلة ، أفلم يكن من الممكن الكف عن تحميلنا — وأمثالنا — مسئولية (أزمة الشباب المعاصر) ؟

— ومع ذلك فلا يلبث الدكتور بعد عبارته السابقة أن يقيم علينا (دعوى) أخرى لم تخطر لنا على بال ... فهو بعد أن أورد عبارته السابقة يقول :

(لكن ليذكر أصحاب هذه الدعوة أن روح الحضارة لا تحتاج إلى أن تولد من جديد مع مطلع كل جيل) .

وهل ورد في كلامنا شيء من هذا القبيل ؟ أم هو الإسقاط العمد ؟ — إننا — أنفسنا — الذين كتبنا مقالة كبيرة منذ سبع سنوات تصدّرت غلاف مجلة الدعوة المصرية نحارب فيها فكرة (العصر المكي) و (العصر المدني) التي يتطرّف إليها بعض الشباب ، لأننا — مع يقيننا بضرورة التركيز على العقيدة — لكننا نؤمن بوجوب تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين وجوباً فورياً كما طبقها الرسول في المدينة على الأنصار الذين لم يمروا بعصر مكي ..

ونحن نرى أن عدم تطبيقها (إثم) يقع فيه القادرون على تطبيقها .. أما غير القادرين من المحكومين فحسبهم الإنكار بالصور الممكنة التي لا تحدث فتنة ، ولقد كان مقالنا تحت عنوان (نحن لا نطالب بتطبيق الشريعة سذاجة) وقد كان له صدى طيب ونقلته مشكورة مجلة المجتمع الكويتية الغراء ، كما نقلته صحف أخرى .

— فمن أين للدكتور أن يسقط على كلامنا هذا الرأي الغريب ؟

والآن ليسمح لي القارىء أن أطرح هذا كله جانباً .. فقد مللته ، ولكنه (فرض عليّ) وما كنتُ أتمنّى أن ألقاه ... وليعلم القارىء أني تجاوزت عن نصوص أخرى . من هذا المستوى السابق — ملأ بها الدكتور أبو المجد — عفا الله عنه — مقاله ، وما كان أغناه عنها ..

قضية العزلة :

لكي نناقش أية قضية حضارية فلابد أن توضع في إطارها الزماني ، وفي إطار

المصطلحات التي استعملتها ، وتقاس بأصول الأشياء ، وتقارن بغيرها من النظائر ... وبالتالي فعندما تحدثت في مقالي عن مرحلة (جنين الحضارة) أو (الرحم الشرعي للحضارة الذي يجب أن يتوافر له التحصين والحماية والنقاء) عندما تحدثت عن هذا كان على أيّ إنسان أن يحدد (الإطار الزمني) للموضوع ، وإطار موضوعي هو مرحلة (الإرهاص) لنشأة أية حضارة ، إنها مرحلة تكوين (العناصر الأساسية) لأية حضارة ، في أيام نشاتها الأول ، وليس في المراحل التالية ، فضلًا عن (الدورات المتعاقبة) في الحضارة — أية حضارة .

وعلى كل من يحاول استئناف (الإقلاع الحضاري) تحت راية حضارة معينة أن يحافظ على أصول هذه الحضارة ، ولا يسمح بامتزاج أسسها بحضارة أخرى ، اللهم إلا إذا كان ثمة قصور في بناء الحضارة المرمع استئناف إقلاعها ...

وفي حالة (الحضارة الإسلامية) — ونحن نضرب بها المثل — فإن المصلحين الصادقين كلهم قد وعوا هذا (الإطار) وأدركوا أن آخر هذه الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها .

وكذلك تعتبر الجماعات الإصلاحية الإسلامية الواعية والصادقة هي التي بدأت من الانطلاق من (الأصول الصحيحة السليمة) (الكتاب والسنة) .. هكذا فهم أبوبكر حين رفض أن يتنازل عن (عقال بعير) لأن التنازل هنا أمام تحدي (الانشطار القيمي) كان يعني بداية التدهور .

.... إننا نترك الحديث للعلامة الفيلسوف (رجاء جارودي) ، ليبين لنا ضرورة الحفاظ على الذاتية (بطريقة سلفية بحتة) ويبين لنا أن هذه (السلفية الذاتية) هي الطريق الوحيد للمعاصرة ، أما الذوبان والخلط بين بعض العناصر الإسلامية وعناصر أخرى مستوردة من أيديولوجيات أخرى فهو — كما قال جارودي (انتحار حضاري) — يقول جارودي :

لقد ظهرت على السطح (قضية التحديث) مع جيل المصلحين الذين التحموا بالحضارة الأوروبية في مرحلة زحفها وعلى رأس هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق وعبدالحميد بن باديس في المغرب .

وكان التحديث عند هؤلاء العظماء واضحاً لم يكن فيه غموض كالشأن عند تلامذتهم أو مدّعي التلمذة عليهم .. لقد كان التحديث مرتبطاً كل الارتباط بالعودة إلى الأصول وكانت الصورة المثلى له في أذهانهم هي صورة فجر الإسلام عندما بزغ ضوؤه .. ونحن نجد أن هذه الفكرة السلفية الأصلية والإصلاحية كانت الردّ الحضاري

السليم على هجمة الحملة الفرنسية التي أرادت تغريب الشــرق وفرنسته وليس تحديثه .

والفرق كبير بين التغريب والتحديث ، فالتغريب تقليد واستعباد ، والتحديث تطور مناوىء وثقة حضارية في النفس ومبادرة وقيادة .. فشتان بين الأمرين .. ومن هنا كانت الدعوة الإصلاحية السلفية هادفة إلى الإحياء الداخلي والعودة إلى الجذور وهذا هو معنى النهضة الحضارية (الاصطلاحي) فهي إبداع من الداخل أي من منابع الإسلام الحضارية الأساسية وليس مجرد إسقاطات خارجية .

ومن أمثلة التخبط الحضاري والخلط في عملية التحديث ما حدث عندما وصلت الدولة العثمانية إلى شوطها الأخير وسيطرت عليها جماعات التغريب ، هؤلاء الذين اعتبروا أن الحضارة هي (أوروبا) وكأنه لا حضارة خارج دائرة أوروبا ، فلهذا أتوا بمصطلحات أوروبية حديثة ، وأسقطوها على مؤسساتهم الخاصة ، فاستبدلوا مصطلح (الشورى) ووضعوا مكانه مصطلح (الديمقراطية) ، وكَأَنَّ معادلات الحضارة الصعبة تُحل بهذه السذاجة ... فضلا عن أن هذا الموقف يعكس ضعفاً مزرياً ، فليست الحضارة هي فرنسا أو الغرب ... وليس هذا الموقف (المتخلف) تحديثاً ولا تعصيراً ، وإنما هو تقليد أعمى للغرب وسوء وعي بالذات .. والأدهى من ذلك أن الذي ينقل هذه المؤسسات الغربيّة أو مصطلحاتها وتركيباتها لا يدري أن وراءها (فلسفة) كاملة متصلة بالفرد والمجتمع .

والفرق بين مؤسسة (الشورى) ومؤسسة (الديمقراطية) فرق كبير .

فمؤسسة الديمقراطية تنني على أساس تقديس الفرد وكأنه كل شيء في الكون وهو مصدر القيم وغاياتها ، بينما الشورى (مؤسسة) فردية جماعية في نسيج واحد منسجم متكامل .

وعندما نستورد المؤسسات الغربية ، نكون قد قمنا بحقن الإسلام بسمٍّ خارجي ... (فالفردانية) [أي تحويل الفرد إلى مقياس وغاية للقيم] هي عملية قتل للروح الجماعية وللسمو الروحي الذي يجعل من وجود الإنسان نفسه وسيلة لغاية هي تحقيق رسالة إلهية بينما النظرة الفردانية الأوروبية تقطع الطريق على هذه الغاية .

وحتى نقل التكنولوجيا [التي يزعم كثيرون أنها كلاً مشترك !!] بطريقة شاملة (يقول جارودي) تؤثر على صياغة الحياة ، ولابد فيها من الانتقاء .. وسوف أضرب مثلين يدلّان على ضرورة أن تكون للمسلمين (تكنولوجيا) خاصة بهم .. فإن منظمة الصحة العالمية قد خصصت لمكافحة الأمراض المتوطنة في دول العالم الثالث الذي يمثل ثلاثة أرباع البشرية ميزانية مقدارها عشرون مليون دولار فقط وهذا المبلغ لا

يساوي ثمن طائرة حربية واحدة من هذه الطائرات التي قد تسقط في التدريبات العسكرية ، فهل يترك العالم الثالث نفسه ذليلًا لهذه التكنولوجيا الهزيلة التي لا تأبه بأخطر الأمراض التي تفتك به ولا تعطيها إلا هذا المبلغ الهزيل ؟ وثمة مثال آخر على فساد نقل التكنولوجيا بمنهجها الشامل (غير الانتقائي) فإنهم في امريكا الوسطى أنفقوا كثيراً من الملايين لكي يتوصلوا إلى (نقل القلب) ومن المعروف أن عملية نقل قلب واحدة تتكلف ما يكفي لسدّ تكاليف عدد من الأمراض المتوطنة في عدد من بلدان العالم الثالث ؟

ـــ واثنان فقط من المستفيدين بعملية (نقل القلب) يتكلفان ما يكفي لسدّ التكاليف المطلوبة لنصف البشرية في القضاء على الأمراض المتوطنة ..

فهل يترك العالم الثالث نفسه بدون (تكنولوجيا خاصة) تتناسب مع ظروفه وأمراضه الخاصة ومشكلاته ومرحلته الحضارية ؟ (انتهى كلام جارودي) !!

ـــ وهل من حقنا ـــ في نهاية هذا التعقيب على التعقيب ـــ أن نطمع في أن يفرق إخواننا الذين يتناولون قضايا الحوار الحضاري أو التلاحم الحضاري بين (المواقع التي تعيشها كل حضارة .. إذ أنه لا يمكن الحوار أو التفاعل بين ذئب وحمل ـــ كما واجهت بذلك جارودي وأيدني في ذلك ـــ (انظر حواري معه بمجلة الدعوة السعودية عدد ٩١٠) فأولا يجب أن نساعد حضارتنا على أن تقف على أقدامها ، وأن تتأصل قواعدها ، وأن تقضي على الهزيمة الداخلية في نفسها ، وأن تثق في قضية وجودها ، وفي إمكاناتها .. وأن تلفظ كل وسائل الترقيع والتلفيق !!!

وبعدها ـــ وفي ظل هذا التكافؤ ـــ سنتحول نحن إلى دعاة للحوار الحضاري ، لأنه سيصبح حواراً بين متكافئين ، وليس حواراً بين (حضارة مغرورة) ، و (حضارة مقهورة) يبحث لها بعض مثقفيها عن (تطعيم خارجي) بسموم قاتلة (حسب تعبير جارودي) .. واللهم اهدنا إلى الحق واهد بنا إلى الحق .

جند الله ... إلام ندعوهم ؟

ملاحظات حول كتابين

محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ــ الكويت

١ ــ سعيد حوى/جند الله ثقافة وأخلاقا .

الرأي الآخر

صدّر المؤلف الطبعة الثانية من كتابه ص ٣ بكلمة شكر للذين نقدوا الكتاب في طبعته الأولى ، ونقدوا صاحبه ، قائلًا أنهم أحسنوا بذلك إلى الكتاب وإلى صاحبه .

وكنا نستحسن أن يعرض هذا النقد ويبين وجه الإحسان فيه ، وأن يعرض ردّه أو تعقيبه على ما لم يتفق فيه مع ناقديه ، لما في ذلك من فائدة مرجوة للقراء .

الرِّدّة

تحت عنوان هل في العالم الإسلامي ردة ، أورد المؤلف في ص ٥ الآية الكريمة « إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوّل لهم وأملى لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم إسرارهم (٤٧ : ٢٥ ، ٢٦) وقال المؤلف انه وجد ــ بالتأمل **الصحيح** لهذا النص ــ أن الآية نص **صريح** في الحكم بالردة على كل من أطاع الكافرين ولو في بعض أمره ، فالآية اعتبرت مرتداً من أعطى لمن كره ما أنزل الله الطاعة في بعض الأمر ، والواقع الذي نرى عليه حال **كثير** من ذراري المسلمين أنهم أعطوا الطاعة **كاملة في كل شيء** لطبقات من الكافرين مستحلين ذلك غير شاعرين **بالكفر** أو شاعرين ، ومنهم من أعطاه لكافر

صريح ومنهم من أعطاه لمنافق والأمثلة اكثر من أن تحصى . انتهى كلام المؤلف ، وبالرجوع في تفسير الآية الكريمة إلى ما قاله كبار الصحابة وفقهاء التابعين وتابعيهم نجد أن ما وجده المؤلف (بالتأمل الصحيح) من أن (النص صريح) في الحكم بالردة على ذراري المسلمين إن أطاعوا الكافرين يختلف اختلافاً بيِّناً عما سنورده من أقوالهم . وأن أحكام الردة تُستنبط من أدلة أخرى غير هذه الآية التي نزلت في أهل الكتاب ، وفي اليهود منهم بوجه خاص .

فعن ابن عباس رضي الله عنه : إن الذين ارتدوا على أدبارهم ، رجعوا إلى دين آبائهم وهم اليهود . من بعد ما تبين لهم الهدى ، التوحيد والقرآن وصفة محمد ﷺ ونعته في القرآن . الشيطان سوّل لهم ، زين لهم الرجوع إلى دينهم . وأملى لهم ، الله أمهلهم إذ لم يهلكهم . ذلك ، الارتداد . بأنهم قالوا ، يعني اليهود . للذين كرهوا ، وهم المنافقون جحدوا في السر . ما نزّل الله ، به جبريل على محمد ﷺ . سنطيعكم ، سنعينكم يامعشر المنافقين . في بعض الأمر ، أمر محمد عليه السلام بلا إلٰه إلا الله إن كان له ظهور علينا . والله يعلم إسرارهم ، اسرار اليهود مع المنافقين . (السيوطي ٥/٢٠٧ و٢٠٨ هامش) .

وفسّرها الفقيه التابعي قتاده رضي الله عنه : إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، قال هم أعداء الله أهل الكتاب ويعرفون نعت محمد ﷺ وأصحابه عندهم ويجدونه مكتوباً في التوراة والانجيل ثم يكفرون به . الشيطان سوّل لهم ، قال زيّن لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله ، قال هم المنافقون (السيوطي ٦٦/٦)

وفسّرها ابن جريج رضي الله عنه وهو فقيه من تابعي التابعين : إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، قال اليهود ارتدوا عن الهدى بعد أن عرفوا أن محمداً ﷺ نبيٌّ . الشيطان سوّل لهم وأملى لهم ، قال أملى الله لهم . ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله ، قال يهود تقول للمنافقين من أصحاب النبي ﷺ وكانوا يسرّون إليهم أناّ سنطيعكم في بعض الأمر وكان بعض الأمر أنهم يعلمون أن محمداً نبيٌّ ، وقالوا اليهودية الدين فكان المنافقون يطيعون اليهود بما أمرتهم . والله يعلم إسرارهم، قال ذلك سر القول (السيوطي ٦٦/٦) .

ولا أدري كيف يستشهد الكاتب بآية من كتاب الله — قاطعاً فيها برأي ونظر — دون أن يرجع إلى ما أشرنا إليه من تفاسير ، أو إلى غيرها من التفاسير المعتمدة ؟

وفي ص ٨ يتحدث الكاتب عن (ردة) العالم الإسلامي عن الإسلام فيقول : « إن في العالم الإسلامي اليوم ردة ومن لم يرتد من أبنائه فإنه في حالة ترك للإسلام ، والقليل القليل مَنْ بقى متمسكاً به معتصماً بحبل الله » .

وإذا أردت التأكد من هذا فتعال إلى أي جامعة أو كلية عادية في العالم الإسلامي فإنك ستجد أن ٩٠ بالمائة من أهلها لا

يقيمون الصلاة و١٠ بالمائة فقط يقيمون الصلاة ، وحتى بعض الذين يقيمونها قد تجد عندهم آراء تعتبر ناقضة للشهادتين فإذا كانت الصلاة هي رمز الإسلام العملي تبين لك صحة ما سبق » .

« إذاً المسلمون في العالم الإسلامي في حالة ردة أو ترك قليل أو كثير لهذا الدين إلا قليل ، ومع وجود مسلمين لم يرتدوا ولم يتركوا ، ومع وجود من تركوا ولم يرتدوا فإن طابع **الردة** هو الذي صبغ حياة العالم الإسلامي على اعتبار أن أجهزة الحكم كلها تقريباً آلت إلى يد **مرتدين** أو **منافقين** أو **كافرين** أصليين » انتهى كلام المؤلف . والسؤال المنطقي هو :

كيف تأتّى للكاتب أن يحكم على مسلمي هذا الزمان بالردة ؟ ومن أين له أن يحكم بأن ٩٠٪ من أبناء أية جامعة لا يقيمون الصلاة ؟ وكيف يدعونا لنذهب معه وسطر في وجوه أبناء أي جامعة في العالم الإسلامي فنكتشف أن ٩٠٪ منهم لا يصلون ؟

إن الأصل في المسلم أنه يقيم الصلاة ، فكيف تحكم عليه بأنه تارك للصلاة مالم تعايشه بنفسك ؟ أو تراقبه داخل بيته ؟ أو تستقصي أمره ممن يساكنه ؟ أو تستفسر منه شخصياً ؟

لقد خرج الكاتب بنتيجة لم يقدم لها بفرض علمي ، أو اثبات مقنع ، أو دليل يُفضي إليها . وهذه النتيجة من الخطورة بحيث تضع الشباب المسلم (جند الله) أمام معركة واحدة من أول الطريق .

لقد استهل الكاتب كتابه بنتيجة قاطعة هي أن الردة (صبغت حياة العالم الإسلامي وأن أجهزة الحكم كلها تقريباً آلت إلى يد مرتدين أو منافقين أو كافرين أصليين) .

ومعنى هذا أن الكاتب يدعو (جند الله) إلى الاصطفاف في مواجهة المجتمع الذي يعيشون فيه ، ابتداء من أهلهم وذويهم وانتهاءً بالحاكم والسلطان ، ولا مكان لأمر بمعروف أو نهي عن منكر مع (المرتدين) ، فالمرتد يُستتاب وإلا يقتل . والحكم بقتل المرتد نقله إلينا المؤلف على هذه الصورة :

« وهناك مسألة ذكرها صاحب الهداية من كبار فقهاء الحنفية هي : لو قتل مسلم مرتداً دون الرجوع إلى رأي الإمام هل يأثم عند الله ؟ أفتى بأنه لا يأثم » (ص ٣٨٣) .

والأمر عند المؤلف ليس قاصراً على الجامعات ومن فيها من الطلاب والطالبات .

ففي ص ١٣ يقول :

« إذا درست أوضاع **أي جيش** من جيوش العالم الإسلامي تجد في القمة الطوائف غير المسلمة أو المنحرفة والخونة والسكّيرين والزناة ، إلا النادر ، وتجد طبقة الضباط في الغالب أفسد طبقة... » !!

كيف استطاع الكاتب أن يخرج بهده النتيجة ويبني عليها بعد ذلك أحكاماً ؟ وإذا كان للكاتب تجربة خاصة بحكم جنسيته ، أو رؤية محدودة بحدود ظروف حياته ، أو تجمعت لديه معلومات مرتبطة بدولة أو بجيش أو بجامعة .. فكيف يعممها ويطلقها بهذا القدر من الجرأة في الأحكام ؟

ولنا أن نتصور توجهات الشباب المسلم الذي يُدعى من أول صفحات الكتاب إلى مثل هذه (الثقافة) وتلك (الأخلاق) . ولنا أن نتصور كيف يمكن أن يُدعى هذا الشباب إلى تربية نفسه ، وإلى الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإلى بناء وطنه ، وإلى الدفاع عن مقدساته في وجه الغاصب أو المحتل ، كيف ندعوه إلى ذلك وهو يعيش بين (المرتدين) ، يحيطون به من كل جانب ، يزاملونه في الدراسة ، وربما يشاركونه بيته وأسرته ، ويحكمه حكام من (المرتدين ، أو المنافقين ، أو الكافرين الأصليين) ، وتدافع عنه جيوش من (الخونة والمنحرفين والسكيرين والزناة) ، وهو مطالب بقتال هؤلاء جميعاً (دون الرجوع إلى رأي الإمام) **كفتوى الفقيه الحنفي صاحب** كتاب الهداية ؟! إن موجات التكفير لم تنقطع منذ عصر الخوارج حتى عصرنا الحاضر . وقد شهد العقد الخامس والسادس من هذا القرن موجة وسْم المجتمعات بالجاهلية — أي بالشرك — وتصدى للموجة علماء المسلمين فانحسرت ، وإن كانت الكلمات المطبوعة مازالت قابعة فوق أغلفة الكتب أو بين دفّاتها . ثم تلتها موجة التكفير بالردة عن الإسلام في السبعينات وبداية الثمانينات . وسوف تنحسر كما انحسرت سابقاتها ، إذ أن هذه الظاهرة لا تولد من فراغ ، بل لها أسباب تتجمع وتتضافر ، فتفضي إلى نتائجها ، فإذا ما اختفت الأسباب غابت الظاهرة وطواها التاريخ . ولا مجال هنا للتفصيل في هذا المبحث . والردة اسم من الارتداد ، وهو التحول والرجوع ، ومنه رجوع المسلم عن الإسلام إلى الكفر .

قال تعالى : « **يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ، ولايزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ، ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** (٢ : ٢١٧) »

نزلت في سرية عبدالله بن جحش التي قتلوا فيها ابن الحضرمي ، فعاب عليهم المشركون القتل في رجب وهو من الشهر الحرام فأنزل الله الآية رداً عليهم (ابن كثير ٤٤٩/١) ، (القرطبي ٤٠/٣) .

فلا وجه هنا للاستشهاد بهذه الآية على إطلاق حكم الردة على مسلم ناطق بالشهادتين .

وقال تعالى : « **يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم**»(٥ : ٥٤) .

أخرج عبد بن حميد وابن جرير الطبري وابن المنذر وأبوالشيخ والبيهقي وابن عساكر عن قتادة رضي الله عنه قال : أنزل الله هذه الآية وقد علم أنه سيرتد مرتدون من الناس ، فلما قبض الله نبيه ارتد عامة العرب عن الإسلام إلا ثلاثة مساجد ... وقص قصة الردة ، ثم قال : فكنا نحدث أن هذه الآية نزلت في أبي بكر وأصحابه (السيوطي ٢٩٢/٢) .

هذه هي الردة في القرآن الكريم ، لا مجال لتأويلها لتشمل المسلمين الذين ينطقون الشهادتين .

وأما الأحاديث النبوية التي استشهد بها الكاتب ، فهذا أهمها وأصحها : عن عكرمة رضي الله عنه قال : أتى على رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم ، فبلغ ذلك ابن عباس فقال : لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ « لا تعذبوا بعذاب الله » ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ

« من بدل دينه فاقتلوه » رواه البخاري . والذين حرّقهم علىّ كرم الله وجهه من الزنادقة ، وزنديق لفظ فارسي معرب معناه الذي يقول بدوام الدهر ، وإذا أرادوا ما تطلقه العامة قالوا ملحد ودهري ، وقال الجوهري الزنديق من الثنوية ، وفسره بعض الشراح بأنه الذي يدعو مع الله إلها آخر ، ويلزم منه أن يطلق على كل مشرك (العسقلاني ٢٧٠/١٢)

وقوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه المراد من بدل دين الإسلام بدين غيره (العسقلاني ٢٧٢/١٢) .

أما إطلاق صفة المرتدين على المسلمين الناطقين بالشهادتين فلم نجد له دليلًا من كتاب ولا سنة .

بل إن المؤلف نفسه يدفعه السياق — في مواضع أخرى من الكتاب — إلى إقرار الحقائق التي غابت عنه هنا .

ففي ص ٣٥٥ يقول « والحكم بالردة حكم خطير ، لذلك نجد الفقهاء يحتاطون فيه » .

وكان أولى بالكاتب أن يحتاط كما يحتاط الفقهاء وألا يتوسع في إطلاق الأحكام والبناء عليها دون دليل شرعي معتمد .

كما أن المؤلف نفسه أورد الحديث الصحيح الذي يقول : « من قال هلك المسلمون فهو أهلكهم » ص ٣٨ .

والحديث الشريف رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه بهذا النص : « إذا قال الرجل هلك الناس فهو أهلكهم » (مسلم ٢٦٢٣)

يقول الإمام النووي في شرحه للحديث :

« واتفق العلماء على أن هذا الذم هو فيمن قاله على سبيل الازدراء على الناس واحتقارهم وتفضيل نفسه عليهم وتقبيح أحوالهم لأنه لا يعلم سر الله في خلقه . قالوا فأما من قال ذلك تحزّنا لما يرى في نفسه وفي الناس من النقص في أمر الدين فلا بأس عليه » (النووي ١٦/١٧٥)

« وقال الخطابي معناه لايزال الرجل يعيب الناس ويذكر مساويهم ويقول فسد الناس وهلكوا ونحو ذلك فإذا فعل ذلك فهو أهلكهم أي أسوأ حالًا منهم بما يلحقه من الإثم في عيبهم والوقيعة فيهم وربما أدّاه ذلك إلى العجب بنفسه ورؤيته أنه خير منهم والله أعلم » (النووي ١٦/١٧٥) .

المذهبيّة

عندما تحدث الكاتب عن علوم الإسلام النظرية والعملية (ص ١١٤) وضعنا في حجرة مغلقة ، وأحكم رتاجها ، ولم يسمح لنا بالتحرك إلا بين جدرانها الأربع . فبعد أن تحدث عن شبه إجماع من الأمة الإسلامية (!) على اعتبار مجموعة من الأئمة مرصيين ، مقبولة مذاهبهم في العقائد والفقه والأخلاق ، وبعد أن قرر أن أمثال هؤلاء الأئمة أعطونا زبدة الأمور ، فحققوا ، وفرعوا ، وجمعوا ، حتى أن الإنسان عندما يقرأ مذاهبهم ، يأخذ صورة كاملة عن كليات المسائل ، وأمهاتها ، وفروعها ، وجزئياتها في الجانب الذي عالجوه (ص ١١٤)

بعد ذلك قال :

ومن ثم تعتبر دراسة العقائد ، والفقه ، والأخلاق على مذاهب الأئمة شيئ أساسياً ، فلا تؤخذ أي مسألة عملية من مسائل العقائد والأحكام والأخلاق **إلا عن هذا الطريق** (!) كما لا تؤخذ صورة عمليا لفهم الإسلام خلال العصور **إلا بذلك** . كما لا تحصل ملكة التحصيل العلمي إلا بهذا لأن هؤلاء أشبعوا ما بحثوه درس وتمحيصاً (ص ١١٤) .

لم يورد الكاتب دليلًا على هذا الإلزا والحصر ، ولو حدث وكان أورد دليلًا مر

كتاب أو سنة — في قضية هامة كقضية دراسة العقائد والفقه والأخلاق — لكان حقاً علينا أن نضع دليله موضع الإجلال والتقدير ، وأن نناقش الدليل بالدليل ، ولكن كل ما أورده الكاتب في هذا الصدد استشهاداً على مقولته الداعية إلى الالتزام بمذاهب الأئمة ، هو جملة وردت على لسان الإمام حسن البنا مفادها : « ولكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الشرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين ، ويحسن به مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلة إمامه ، وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل متى صح عنده صدق من أرشده وكفايته ، وأن يستكمل نقصه العلمي ، إن كان من أهل العلم ، حتى يبلغ درجة النظر » ص (١١٤) .

وليس أمامنا — إذاً — إلا هذا الاستشهاد للمناقشة ، وأول ما نلاحظه هو جعله هذا الاتباع حقاً لا واجباً لازماً ، فقال ولكل مسلم ولم يقل وعلى كل مسلم . ثم قيده بمن لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام ولم يطلقه كما فعل كاتبنا الكريم . ثم هو أتبعه باستحسان التعرف على الأدلة واستكمال النقص في العلم حتى يبلغ درجة النظر .

وإذا تجاوزنا هذه العبارة التي اقتبسها الكاتب من حديث الإمام البنا ، ورجعنا إلى الفكرة المتكاملة لدى الإمام البنا عن هذه القضية لوجدناها لا تسند الكاتب في دعوته إلى الالتزام بالمذاهب والأئمة .

يقول الإمام البنا :

« فاعلم — فقهك الله — أولا أن دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة ، ولا تنحاز إلى رأي عرف عند الناس بلون خاص ، ومستلزمات وتوابع خاصة ، وهي تتوجه إلى صميم الدين ولبّه ، وتود أن تتوحد وجهة الأنظار والهمم حتى يكون العمل أجدى والانتاج أعظم وأكبر » .

« ونحن مع هذا نعتقد أن الخلاف في فروع الدين أمر لابد منه ، ولا يمكن أن نتحد في هذه الفروع والآراء والمذاهب لأسباب عدة : منها اختلاف العقول في قوة الاستنباط أو ضعفه ، وإدراك الدلائل والجهل بها والغوص على أعماق المعاني ، وارتباط الحقائق بعضها ببعض . والدين آيات وأحاديث ونصوص يفسرها العقل والرأي في حدود اللغة وقوانينها ، والناس في ذلك جد متفاوتين فلابد من خلاف . ومنها سعة العلم وضيقه . وأن هذا بلغه مالم يبلغ ذاك . والآخر شأنه كذلك . ومنها اختلاف البيئات حتى أن التطبيق ليختلف باختلاف كل بيئة . ومنها اختلاف الاطمئنان القلبي إلى الرواية عند التلقين بها . ومنها اختلاف تقدير الدلالات .. الخ .. كل هذه الأسباب جعلتنا نعتقد أن الإجماع على أمر واحد في فروع الدين مطلب مستحيل ، بل

هو يتنافى مع طبيعة الدين وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ويخلد ويساير العصور ويماشي الأزمان ، وهو لهذا سهل مرن لين لا جمود فيه ولا تشديد . » (البنا — الرسائل ٢٦) فأين هذا من كلام كاتبنا الفاضل عن قصر الدراسة والتعلم على مذاهب الأئمة وألا طريق إلا هذا الطريق ؟

أين هذا من قول الكاتب في ص ١٢٦ « والحقيقة أن الذين يفرون من أربعة مذاهب يريدون أن يجعلوا الأمة ملايين المذاهب » !

لا ياسيدي الفاضل .. إن الذين يفرون من أربعة مذاهب يريدون أن يطلقوا العقل المسلم ، الذي كرمه الله ، ليحقق — بالاجتهاد — معجزة الدين الخالد وصلاحيته لكل زمان ومكان .

الأخلاق

أورد الكاتب الفاضل الآية الكريمة **« يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »** إلى آخر آيات سورة المائدة (٥٣ — ٥٦) .

كما أورد الآية الكريمة : **« لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ..»** إلى آخر سورة المجادلة (٢١)

ثم قال : **« وبعد التحقيق نجد أنه ما من صفة ولا خلق ذكر في القرآن إلا ويمكن إرجاعه إلى واحد من الأخلاق المذكورة في هذين النصين » (ص ١٦٩) واجتهاد الكاتب في النظر في هذه الآيات واستلهام الأفكار منها اجتهاد محمود مأجور عليه إن شاء الله . إلا أن الأمر لا يستدعي ولا يحتمل هذا التقرير القاطع المانع الذي يصل إلى حد التكلف ، فالقرآن الكريم اشتملت آيات كثيرة منه على الأخلاق وآداب السلوك والرقائق مما لا يمكن قصره على الآيتين الكريمتين إلا بتعسف شديد .**

ومثل ذلك ما قاله الكاتب في ص ١٧١ من أن كل الأخلاق الإسلامية ترجع إلى هذه الصفات الخمس : الولاء — المحبة — الذلة على المؤمنين — العزة على الكافرين — الجهاد .

وهذا الأسلوب من القطع والحصر شائع في الكتاب دون أن يكون القارىء في حاجة إليه ليفهم مراد الكاتب من اجتهاداته في التفسير .

الأحزاب

جاء في حديث الكاتب هذه الفقرة (ص ١٨٥) :

« ولعل أعظم مظهر عملي للولاء المحرم الذي يخرج به صاحبه من الإسلام في عصرنا ، هو الولاء لحزب غير حزب الله

مهما كان نوع الحزب والأسس التي قام عليها ، مادام لا تتمثل فيه صفات حزب الله وأخلاقه وأهدافه ، وذلك أن نظام الحزبية الحاضرة يقوم على إعطاء الولاء الكامل في فروعه كلها للحزب ولقياداته ، دون تردد مهما كان نوع هذه القيادات ، وطبيعة أفرادها ومبادئها ، وهناك وهم سائد عند طبقات الناس الذين أعطوا ولاءهم لحزب سياسي أو زعيم ، هذا الوهم هم أنهم يكتفون أن تكون شعارات هذا الحزب لا تعارض الإسلام . ولو سلّمنا جدلًا بأن هناك حزباً غير إسلامي لا تتعارض شعاراته مع الإسلام — وهذا غير صحيح واقعياً (!) — فهل هذا كاف ؟ إن العمل السياسي الإسلامي الصحيح هو الذي لا يعارض الإسلام وبنفس الوقت يتبنى أهدافه وطريقه ، مثل هذا يمكن أن يعطي الولاء ، أما الاكتفاء بالأول فإنه نوع من التضليل الذي يرافقه عادة هدم الإسلام .

إن المقارنة التي عقدها الكاتب هنا بين حزب الله الذي ورد ذكره في القرآن الكريم وبين مصطلح الحزب السياسي الذي برز في القرن العشرين ، مقارنة غير صحيحة ، ولذلك فقد أدت به إلى نتيجة باطلة وهي تكفيره لكل من ينتمي إلى حزب سياسي في عالمنا المعاصر وإخراجه من الملة بسبب إعطائه الولاء إلى غير حزب الله .

وقبل أن ندلل على ما نقول ، نتعرف أولًا على « حزب الله » الذي ورد في القرآن الكريم ، وعلى مدلول مصطلح الحزب السياسي المعاصر .

فأما حزب الله فهم المؤمنون — وليس طائفة منهم بعينها — وأما حزب الشيطان فهم المشركون . يقول ابن كثير في تفسيره : أنزلت هذه الآية « **لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر** .. (المجادلة : ٢٢) في أبي عبيدة عامر بن الجراح حين قتل أباه (المشرك) يوم بدر ، ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين جعل الأمر شورى بعده في أولئك الستة رضي الله عنهم : ولو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته .

وقيل في قوله تعالى « **ولو كانوا آباءهم** » نزلت في أبي عبيدة قتل أباه (المشرك) يوم بدر « أو أبناءهم » في الصدّيق همّ يومئذ بقتل إبنه عبدالرحمن « أو إخوانهم » في مصعب بن عمير ، قتل أخاه عبيد بن عمير (المشرك) يومئذ « أو عشيرتهم » في عمر قتل قريباً له (مشركاً) يومئذ أيضاً ، وفي حمزة وعلي وعبيدة بن الحارث قتلوا عتبة وشيبة والوليد بن عتبة (المشركين) يومئذ ، والله اعلم » .

وقوله تعالى : « **أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون** أي هؤلاء حزب الله أي عباد الله وأهل كرامته . وقوله تعالى **ألا إن حزب الله هم المفلحون** . أولئك بأنهم حزب الشيطان ثم قال ألا أن حزب

الشيطان هم الخاسرون » (ابن كثير ٦/٥٩١) .

فالقضية كما نرى قضية إيمان وشرك ، وليست قضية فروق سياسية في برامج العمل الوطني أو الاصلاح الاجتماعي أو غير ذلك مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية في زماننا .

وأما تعريف الحزب السياسي فهو كما جاء في موسوعة بهجة المعرفة (٢/٣٣٥) « جماعة منظمة ذات عضوية مفتوحة للجميع تهتم بالشؤون السياسية » فالانتماء إذاً إلى جماعة منظمة مفتوحة تهتم بالشؤون السياسية ليس (ولاءاً محرماً يخرج صاحبه من الإسلام) .

والكاتب لا يكتفي بأن الحزب السياسي لا يعارض الإسلام وإنما يشترط في الحزب — الذي هو منظمة سياسية — أن يتبنى أهداف الإسلام وطريقه وإلّا خرج من تصنيف حزب الله وأصبح الولاء له محرماً .

والمحّرم — كما لابد وأن الكاتب يعرف — هو ما طلب الشارع الكفّ عن فعله طلباً حتماً . بأن تكون صيغة طلب الكف نفسها دالة على أنه حتم كقوله تعالى « **حرمت عليكم الميتة** » أو يكون النهي عن الفعل مقترنا بما يدل على أنه حتم مثل « **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة** » أو يكون الأمر بالاجتناب مقترنا بذلك نحو « **إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** » أو أن يترتب على الفعل عقوبة مثل « **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة** » (خلاف ١١٣) .

فمن أين جاء كاتبنا الفاضل بالتحريم إذاً ؟ وإذا لم يكن نصٌ من كتاب الله فأين الدليل من سنة رسول الله ﷺ .

فإن لم يكن ، فهو القياس إذاً . وإذا كان القياس ، فأين التساوي في العلّة ؟ أين الشرك بالله من اختلاف أساليب الناس في إدارة شؤون بلادهم .

إن الكاتب يعتز اعتزازاً شديداً بانتمائه للإخوان المسلمين ويستشهد بتعاليمهم ويؤلف كتباً عن دعوتهم . فلننظر هل قال الإمام البنا — مؤسس الجماعة ومرشدها الأول — بتكفير الأحزاب وإخراج أعضائها من ملة الإسلام ، أم أنه عايشها ودعاها إلى التسامح والتعاون ونبذ الحزازات بالحكمة والموعظة الحسنة ؟

يقول الإمام البنا في مذكرة تقدم بها إلى رئيس حكومة مصر علي ماهر باشا في اكتوبر عام ١٩٣٩ بعد إعلان الحرب العالمية الثانية بأيام :

« من واجبكم يارفعة الرئيس في الظروف الحالية التي تستلزم من أولي الرأي جميعاً

التعاون على مواجهتها والانتفاع بها ومقاومة أخطارها ولاسيما وقد مرت على مصر أدوار حطمت أخلاقها وفضائلها :ـــ

١ ـــ التسامح التام مع خصومكم السياسيين وتقدير ملاحظاتهم والثناء عليهم في الحسن منها وتلمس العذر لهم في الحملات الشديدة والانتقامات الخاصة ، وانتهاز كل فرصة للتفاهم معهم ، وإعطاؤهم حقوقهم كاملة في يسر ومن غير إرهاق في حدود العدالة والقانون ، وبذلك تموت روح الحزبية السياسية التي لا غذاء لها الآن إلا المصالح والحزازات ، وهذه يقبلها الحلم والانصاف ، وقد دعوتهم إلى الوحدة والتعاون فعزّزوا هذه الدعوة بالعمل (البنا ـــ المذكرات ٣٦٤)

فأين فتاوي المؤلف من هذه التعاليم السمحة الواعية ، وأين الاستشهاد بحزب الله وحزب الشيطان في هذا المجال ؟

إن أول ما يجب أن ينتبه إليه مَنْ يطلق حكماً شرعياً ، هو النظر في مدلول اللفظ بما اصطلح عليه أهل زمانه حتى لا يختلط الأمر عليه ، فيحل حراماً ، أو يحرم حلالاً ، وكلاهما عند الله عظيم .

حرمة الدماء

يقول الكاتب تحت عنوان الجهاد بالنفس في دار الإسلام (داخلياً) :

« قال فقهاء الحنفية : الأصل أن كل شخص رأى مسلماً يزني يحل له قتله ..

وعلى هذا المكابر بالظلم ، وقطاع الطريق ، وصاحب المكس ، وجميع الظلمة بأدنى شيء له قيمة ، وجميع الكبائر والأعونة والسعاة يباح قتل الكل ويثاب قاتلهم . وأفتى الناصحي بوجوب قتل كل مؤذ . وفي شرح الوهبانية : ويكون بالنفي عن البلد وبالهجوم على بيت المفسدين ، وبالاخراج من الدار وبهدمها وكسر دنان الخمر . ويقيمه كل مسلم حال مباشرة المعصية » (ص ٣٨٢) .

لم يذكر الكاتب لنا من هم فقهاء الحنفية هؤلاء وما دليلهم ؟ ولم ينقل لنا نص الفتوى التي قال بها الناصحي ولا دليلها .

كل ما ذكره هو تعليق لابن عابدين على هذه الفتوى بقوله : « لعل الوجوب بالنظر إلى الإمام ونائبه والإباحة بالنظر لغيرهم . » ولم يقدم لنا دليل ابن عابدين على هذه الإباحة لغير الإمام ونائبه .

وأورد بعد عدة أسطر تعليقاً آخر لابن عابدين على حديث « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده .. الحديث » فقال : بخلاف الحدود لم يثبت توليتها إلا للولاة .

ولا ندري لماذا استثنى هؤلاء (الفقهاء) الزنا من الحدود وجعلوا الأصل قتل الزاني (لكل من رآه) ؟ .. ولماذا الفعل وحد الزّنا معروف ، وأحكامه مفصلة في كتب الفقه .

ويضيف الكاتب حكماً شرعياً إلى الفتاوي السابقة فيقول :

« لقد أجازوا فيما تقدم قتل جميع أصحاب الكبائر المتلبسين بها ، المصرّين عليها ، والعبرج لاشك كبير وإفساد في الأرض ، فهل يجوز قتل صاحبته لكل أحد ؟ يبدو من كلام الحنفية في جواز قتل الساحرة ، أنه يجوز قتلها إذا كانت متلبسة بذلك ودرجت عليه وأصرّت والله أعلم » (ص ٣٨٣)

لو أن الكاتب الفاضل سمى لنا أصحاب هذه الفتاوي الجريئة من فقهاء الحنفية أو غيرهم ، أو أورد لنا أدلتهم لأمكن مناقشتها ، ولكنه للأسف لم يفعل ، إنما التقط مجموعة أقوال بلا سند من كتب الفروع وشروحها وجمع بعضها إلى بعض وأضاف إليها الفتوى الأخيرة بلا سند أيضاً من كتاب ولا سنة ، وخرج من كل ذلك بصورة لمجتمع تضرب فيه الفوضى أطنابها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وحتى هذه التسمية لم ترق له فاختار عنوان الجهاد بالنفس في دار الإسلام بدلا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وأباح دماء المسلمين لبعضهم البعض بغير قضاء قاضٍ ولا أمر حاكم ، وعطّل عمل المحتسب ، ودعا الناس لقتل من يرونه — في نظرهم — مرتكباً لكبيرة ، ثم توسع في الأمر فأضاف إلى مرتكب الكبيرة كل مؤذ (وهو اصطلاح مرن لا حدود له) ثم أضاف إلى هذا وذاك المرأة المتبرجة .

فأما عن حرمة الدماء فقد وردت فيها أحاديث كثيرة منها :

« كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه » رواه مسلم في كتاب البر .

« لايزال العبد في فسحة من دينه مالم يصب دماً حراماً » رواه البخاري في كتاب الديات .

« لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم » . رواه الترمذي في كتاب الديات

« أول ما يقضي بين الناس في الدماء » رواه البخاري في كتاب الديات

وكان عمر بن عبدالعزيز يقول « والله لزوال الدنيا أهون عليّ من أن يراق بسببي محجمة » يقول ذلك وهو الخليفة . وكان والياً على المدينة يوم أن أمره الخليفة أن يضرب خبيب بن عبدالله بن الزبير في أمر أتاه ، فنفّذ عمر بن عبدالعزيز أمر الخليفة ، وتسبب هذا الضرب في وفاة خبيب ، فظل طيلة حياته يذكره ولا ينساه ، وكلما تقرّب إلى ربه بصالح العمل ، فبشروه وأشادوا

بعمله ، ارتعد وارتجف وقال لهم : « وكيف يخبب على الطريق ؟ »

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن سعد بن عبادة قال لرسول الله ﷺ : أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلاً . أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء ؟ فقال رسول الله ﷺ : نعم . رواه مسلم في كتاب اللعان . وعن مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد بن المسيب أن رجلاً من أهل الشام يقال له ابن خيبري وجد مع امرأته رجلاً فقتله أو قتلهما معاً . فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاء فيه . فكتب إلى أبي موسى الأشعري ، يسأل له علي بن أبي طالب عن ذلك . فسأل موسى عن ذلك علي بن أبي طالب فقال له علي : إن هذا الشيء ما هو بأرضي ، عزمت عليك لتخبرني . فقال له أبو موسى : كتب إليّ معاوية بن أبي سفيان أن أسألك عن ذلك . فقال علي : أنا أبوحسن (أي أصاب ظني أنه ليس بأرضي) إن لم يأت بأربعة شهداء فليُعط برمّته (أي يسلّم إلى أولياء المقتول يقتلونه قصاصاً أو يقبلون الدية) رواه مالك في الموطأ (٧٣٨/٢) ورواته ثقات .

ومن ذلك يتبين بطلان فتوى من يبيح لأي إنسان قتل الزانية (حتى ولو كانت زوجته) فما بالك بإباحته قتل المتبرجات في الطرقات أسوة بالسّاحرات !!

ونحن نتساءل ..

إذا كان الكاتب مؤمناً مصْدقاً مقتنعاً بما اورده من فتاوي ، فهل قام هو بتنفيذها ؟ هل هدم متجراً للخمر ، أو أحرق بيتاً للدعارة ، أو قتل امرأة متبرجة في الطريق ؟

أمّا إذا كان لا يورد هذه الأقوال بقصد تنفيذها وإنما تحميساً للشباب وإثارة للنخوة في نفوسهم ودغدغة لعاطفتهم الإسلامية ليس إلا . فهل يدرك مسئوليته أمام الله عن دماء المسلمين أن تراق بشبهة جاهل أو غافل أو قاصر ، يعتمد على ما تقع عليه عيناه من هذه الفتاوي فيحمل سيفه (مجاهداً) في دماء المسلمين ؟

الأحاديث الضعيفة

بعد أن اختتم المؤلف كتابه ، ذيّله الناشر بهذه العبارة :

« لم يكن عند المؤلف فراغ أثناء الرغبة في إعادة طبع الكتاب ليعيد النظر فيه . فنهض طالب علم نشيط ، وأخ كريم ، فخرّج الأحاديث ، وعزا الآيات إلى سورها ، وصحح الأخطاء التي وقعت في الطبعة الأولى ، كما بذل جهداً كبيراً في جوانب أخرى فجزاه الله خيراً » (ص ٤١٨) . والذي يلفت الانتباه إلى هذا التذييل هو اعتبار تخريج الأحاديث النبوية الشريفة ومعرفة صحيحها من ضعيفها أمراً لاحقاً للبحث ، يقوم به الباحث استكمالاً لما كتب ، أو يقوم به آخرون إن ضاق وقته عن ذلك .

والأمر ــ فيما نرى ــ أعظم من ذلك خطراً ، ذلك أن استدلال الباحث بالأحاديث النبوية التي نقلها دون تخريج يُضْعف من قيمة بحثه ، ويشكك في صحة استدلاله ، خاصة وقد أتى بأحكام تتعلق بالعقائد التي لا يُقبل فيها الا الصحيح والحسن من حديث رسول الله ﷺ ، ولا حجة في ذلك لقائل بأن بعض علماء السّلف ترك لنا تراثاً عظيماً من العلم ، لم يخرج أحاديثه ، فأتى بعده مَنْ أتمّ عمله بالتمحيص والتحريج ، فبين الصحيح من المعتل ، ولا حجة لمن يضرب في ذلك الأمثلة بكتاب الإحياء للغزالي أو بغيره ، ذلك أن اختلاط الصحيح بالمعتل في بعض كتب السَّابقين ، كان ومايزال يُعد نقصاً في أعمالهم ــ رغم عظيم قدرها وسعة انتشارها ــ بحيث لا يُقبل من باحثٍ الاستدلال بها دون فحص وتمحيص لما اوردته من الحديث والأثر .

ولو أن كاتبنا الفاضل قام بعمله في توثيق نصوص الأحاديث النبوية الشريفة التي نقلها ، قبل أن يدفع بكتابه إلى المطبعة ــ مرتين ــ لكان أغنانا عن إيراد الأحاديث المذكورة في الصفحات : ٨٩ (ضعيف) ، ١٦٠ هامش ٢ (ضعيف) ، ١٨٣ هامش ٣ (موقوف) ، ٢٢٥ هامش ١ (مرسل) ، ٢٢٥ هامش ٢ (مرسل) ، ٢٣٢ (في سنده ـ انقطاع) ، ٢٣٤ (ضعيف) ، ٢٥٠ هامش ٢ (ضعيف) ، ٣٣٥ هامش ١ (ضعيف) ، ٣٤٨ هامش ١ (ضعيف) ، ٣٩٥ (ضعيف) .

وقد أحسن الناشر صنعاً بأن كلّف (أخاً كريماً) بتخريج الأحاديث ، إلا أننا كنا نستحسن تحديد اسمه وعدم الاكتفاء بصفته ، فالنقل عن رسول الله ﷺ مسئولية في عنق الناقل أو المحقق ، وأولى به أن يتحملها أمام القراء ، ولا مجال فيها للتواضع وإنكار الذات . وجزاه الله خيراً على حرصه وإتقانه . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المراجع

* ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل (٧٧٤ هـ)/**تفسير القرآن العظيم** ، ط ٤ ، ٧ مج ، بيروت : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ م .

* البنا ، حسن/**مجموعة رسائل حسن البنا** ، ط ٣ ، بيروت : المؤسسة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ ـــ ١٩٨٣ م .

* البنا ، حسن/**مذكرات الدعوة والداعية** ، ط ٣ ، تقديم ابو الحسن علي الحسني الندوي ، دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٤ هـ ـــ ١٩٧٤ م .

* خلاف ، عبدالوهاب/**علم أصول الفقه** ، ط ١٢ . الكويت : دار القلم ، ١٣٩٨ هـ .

* السيوطي ، جلال الدين/**الدر المنثور في التفسير بالمأثور** ، وبهامشه القرآن الكريم مع تفسير ابن عباس رضي الله عنه ، ٦ مج . القاهرة : الحلبي ، ١٣١٤ هـ .

* العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/**فتح الباري** بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري ، ١٣ مج . بيروت : دار المعرفة .

* القرطبي ، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري/**الجامع لأحكام القرآن** ، ٢٠ ج ، حققه أحمد عبدالعليم البردوني ، ومصطفى السقا ، وأبو اسحق إبراهيم أطفيش .ـــ القاهرة : وزارة الثقافة ، ١٣٨٧ هـ ـــ ١٩٦٧ م .

* مسلم بن الحجاج/**صحيح مسلم** ، ٥ ج تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبدالباقي . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٣٧٤ هـ ـــ ١٩٥٤ م .

* النووي ، محيي الدين ابو زكريا يحيى بن شرف/**صحيح مسلم بشرح النووي** ، ١٨ ج ، ط ٣ بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨ هـ ـــ ١٩٧٨ م .

٢ ــ صادق أمين/الدعوة الإسلامية فريضة شرعية .

أمين ، صادق/الدعوة الإسلامية فريضة وضرورة بشرية .ــ عمان : بدون ناشر ، ١٩٧٨ ، ١٥٦ ص ٢٤ سم .

أهدي إليّ أحد الإخوة نسخة من هذا الكتاب ، مزكياً له ، راغباً في توسيع دائرة انتشاره ، مثنياً على كاتبه . ولما أشرت إلى أنني لم أشرف برؤية أي عمل علمي للكاتب من قبل ــ رغم اشتغالي بصناعة النشر والتوزيع ردحاً طويلاً من الزمن ــ استدرك محدثي قائلاً أن الكاتب آثر أن يقدم نفسه لقرائه بهذا الاسم . أما اسمه الحقيقي فهو الدكتور فلان ويعمل بالتدريس في جامعة كذا .

ورغم قصوري عن فهم السبب الذي من أجله يتخذ بعض الكتاب لانفسهم أسماء غير أسمائهم ، إلا أنني تقبلّت راضياً ما طلبه مني محدثني ، واستأذنته في قراءة الكتاب قبل أن أدفع به إلى الطباعة .

لقد دونت ملاحظاتي على هامش الكتاب ، ثم رأيت أن أرسل بها إلى صاحبي معتذراً عن النشر ، كما أرسلت نسخة منها إلى المؤلف ، أداءً لواجب النصح ، وإبراءً للذمة .

غير أنني علمت فيما بعد أن الكتاب له انتشار خاص بين الشباب الإسلامي في المنطقة العربية ، شأنه شأن العديد من

الكتب التي يتداولها الشباب الإسلامي هذه الأيام بدرجة كبيرة من الثقة والأنقياد ، فتترك بصماتها الواضحة على مناهج تفكيرهم . فعنّ لي — لهذا السبب — أن أنشر ملاحظاتي على نطاق أوسع ، لعلها تفتح حواراً أمام الشباب الذي تعود أن يقصر تلقيه على عدد محدود من الكتب والكتّاب ، ومن حقه علينا أن نسمعه الرأي الآخر .

وفيما يلي ملاحظاتي كما دونتها على هامش الكتاب عند قراءته ، رتبتها كما هي حسب ورودها في صفحات الكتاب البالغة ١٥٦ صفحة ، آملًا أن يضعها الكاتب الفاضل في اعتباره قبل إعادة النشر ، وأن يضعها في اعتبارهم اولئك الشباب الذين يقتنون الكتاب ويتتلمذون على كاتبه ، لعل فيها ما يفيد ، والله المستعان .

١ — ص ١٣ تورط الكاتب في مهاجمة شخصيات بأسمائها مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وهدى شعراوي وأمينة السعيد رغم أنه في نهاية الكتاب يدعو إلى عدم مهاجمة الأشخاص بأسمائهم في ص ١٣٢ و١٣٣ .

٢ — ص ١٤ أدان الكاتب ادخال المرأة إلى المجالس النيابية وتوظيفها في الوظائف الرسمية ولم يبين لنا هل يقصد أن الإسلام لم يمنحها هذه الحقوق أم أنه يشير إلى الممارسات الخاطئة للرجال والنساء جميعاً .

٣ — ص ١٤ اعتبر الكاتبُ أن اقامة معاهد الفنون الجميلة تدمير للجنس البشري وهي من صنع الأخطبوط الصهيوني .. ويقع في التعميم ويعتبرها بيوتا للرذيلة .

٤ — ص ١٦ اتهم الكاتب توفيق الحكيم وأمين الخولي بأنهما يدعوان إلى لغة وسط بين العامية والفصحى دون أن يذكر مصدراً لهذا الاتهام ودون أن يشرح مقصودهما ان صحت نسبة هذه المقولة إليهما .

٥ — ص ١٦ اعتبر الكاتب الدعوة إلى تطوير اللغة في حد ذاتها تهمة ألصقها بعدد من الأسماء ، مع أن اللغة تتطور شئنا أم أبينا .. ولا توجد لغة جامدة في العالم .

٦ — ص ١٧ كفّر الكاتب صراحة طه حسين على كتابه « على هامش السيرة » دون ذكر أي تعليل لذلك . رغم أنه يدعو إلى عدم تكفير الناس بأشخاصهم .. أنظر صفحة ١٣٣ .

٧ — ص ١٧ أخذ الكاتب على أحد الكتّاب أنه نادى بمراجعة البخاري لأن ليس كل ما فيه صحيحاً واعتبر ذلك من معاول الهدم . وفاته أن هذه الحقيقة كتب فيها الشرّاح .. وأفاضوا وبيّنوا الصحيح من المعلق وألّفوا كتباً في وصل تعليقات البخاري من طرق أخرى .. وكان الأولى به عدم اتهام الرجل بالهدم ، وقد سماه باسمه ، ولم يقدم ما يثبت دعواه .

٨ — ص ٢٢ أورد الكاتب على لسان طه

حسين جملة « لو وقف الدين الإسلامي حاجزاً بيننا وبين فرعونيتنا لنبذناه » وقال ان مصدره في ذلك كتاب عن طه حسين لأنور الجندي . وليس هذا بمنهج علمي في البحث ، بل كان عليه أن يذكر المصدر المباشر من كتب طه حسين التي بين أيدينا ، خاصة في اتهام خطير كهذا .

٩ ــ من ص ٢٣ إلى ص ٢٦ اقتطف الكاتب ١٧ بنداً من كتاب الأفعى الصهيونية لعبدالله التل وأعتبر أن سبب هذه المصائب كلها هي الصهيونية ، وفاته أن سبب ضعف المسلمين هو بعدهم عن دينهم سواء كان هناك مخطط صهيوني أم لا ، وأن من تسطيح الأمور أن نعلّق أسباب تخلفنا على غيرنا ، وأنه خطأ تاريخي أن نصور الصهيونية بهذه القوة الخارقة التي تتجاوز كل خيال ، كما أنه خطأ تربوي في نفس الوقت .

١٠ ــ ص ٤١ أطلق الكاتب حُكماً شرعياً بعنوان « طاعة العلماء اكد من طاعة الوالدين » واستدل على ذلك بالآية الكريمة (**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ... الآية**) ولا أدري أي قواعد للاستنباط ابتعها الكاتب للخروج من هذه الآية بهذا الحكم الذي لم يسبقه إليه أحد .. ولا يخفى خطورة مثل هذه الأحكام على الشباب الذي قد يندفع ــ عاصياً والديه ــ في اتباع من يفوقه علماً ظناً منه أنه عالم وطاعته اكد من طاعة الوالدين مستنداً إلى هذه الفتوى الغريبة .

١١ ــ ص ٥٦ قال الكاتب أن انهيار الرأسمالية والشيوعية سيعيد الانسان إلى الله . وهذا الافتراض غير صحيح بالضرورة .. لانه من الممكن أن يحل محلهما نظم أسوأ منهما .. وافتراض أن مهاجمة الآخرين تكفي لاثبات تفوقنا افتراض غير منطقي ، ويؤدي إلى السلبية . وانما عودة انسان هذا العصر إلى الله تكون بجهد المسلمين واثبات تفوقهم بصرف النظر عن وجود نظم أخرى قوية أو ضعيفة .

١٢ ــ ص ٦٣ عاد الكاتب إلى التعميم فادّعى ان الحكاّم وأجهزة التوجيه والاعلام والمناهج كلها جاهلية .. مع أن هذه الأمور كغيرها يجتمع فيها الخير والشر ، ولن يفيدنا إدانتها كلها بشيء ، فضلا عن أنه تقرير غير واقعي ، بدليل أن في هذه المجتمعات جماعات تدعو إلى الله باخلاص وهي جزء لا يتجزأ من المجتمع .

١٣ ــ ص ٦٣ طلب الكاتب من أفراد الجماعة الولاء التام لجماعتهم وقيادتهم ، ولم يذكر لنا ما حدود هذا الولاء ، ولم يبين لنا كيف يكون الحال لو جانبت احدى القيادات الصواب في موقف من المواقف ، ولم يذكر شيئاً عن الشورى وأهميتها داخل الجماعات الإسلامية .

١٤ ــ ص ٦٤ عاد الكاتب إلى وصف الواقع بأنه جاهلي دون تحديد ظواهر بعينها ،

وهو خطأ التعميم الذي لازم الكاتب في معظم صفحات الكتاب .

١٥ ــ ص ٦٩ قرر الكاتب أن جماعة التبليغ ليس لديهم اتصال منظم ومستمر مع الأفراد . ولا أدري من أي مصدر استقي هذه المعلومة ، وهل يعقل أن تقوم جماعة بهذا الحجم والانتشار دون وجود نظام يحكمها ؟ .

١٦ ــ ص ٧٠ قال الكاتب في الفقرة ج أن أسلوب جماعة التبليغ لا يؤثر في غير المتدينين مع انه قبل ثلاثة أسطر قال انه اهتدى على أيديهم جماهير غفيرة في الشرق والغرب خاصة في أوروبا وأمريكا . فهل يعتبر هؤلاء الأوروبيين والأمريكيين كانوا أصلا متدينين وبأي دين ..؟ لقد أوقعه في هذا التناقض تسرعه في الحكم دون تقديم مصدر واحد لمعلوماته في هذا الصدد .

١٧ ــ ص ٧٠ قال الكاتب أن بُعد جماعة التبليغ عن السياسة أدى إلى مهاجمتهم للجماعة الإسلامية في باكستان ، وحقيقة العلاقة بين جماعة التبليغ والجماعة الإسلامية لا تتناول بهذا التبسيط ، كما أن هذا التعليل ليس صحيحاً .

١٨ ــ ص ٧١ قرر الكاتب ــ مرة أخرى ــ أن جماعة السلفيين لا يوجد لهم تنظيم يربط أفرادهم . وليس لهم منهج تربوي . ولا أدري من أين استقي هذه المعلومات ، فان وجود تنظيم يربط أفراد الجماعات السلفية في كل قطر أمر معلوم لمن هوْ على أدنى صلة بهم .

١٩ ــ ص ٧٢ ذكر الكاتب أن المشتغلين بالخط السلفي صرحوا بأنهم لا يعتبرون التنظيم ويرون البيعة بدعة .. ولم يذكر أي مصدر لهذا القول الذي يناقض واقعهم .

٢٠ ــ ص ٧٣ قال الكاتب أنه لولا شباب الحركة الإسلامية (ونظنه يقصد الأخوان) لبقيت كتب السلفية المطروحة في الأسواق متراكمة في رفوف المكتبات لا تنظر إليها عين .. وكنت أتمنى أن ينأى الكاتب بنفسه عن هذا المنّ خاصة وهو بصدد تقييم (موضوعي) للجماعات الإسلامية . هذا إن صح استنتاجه الذي لم يقم عليه دليلا .

٢١ ــ ص ٧٣ قال الكاتب أن السلف الصالح أغنانا عن كثير من عناء تصفية الأحاديث الضعيفة من الصحيحة . وأن الجهود يجب أن تنصب على تربية الجيل وانقاذه من الكفر .. وفاته أن الجهود العلمية يجب ألا تتوقف .. وأن تربية الجيل وانقاذه من الكفر ــ كما يقول ــ لن يتأتى الا اذا بني على قاعدة صلبة من العقيدة الصافية والعلم النقي السليم .

٢٢ ــ ص ٧٤ قال الكاتب ان السلفيين معنيون بالبحث عن النصوص وتحريرها ، وان هذا الأمر لا يحتاج إلى قيام جماعة تتولى هذه المهمة فقط . واذا سلمنا معه بأن مهمة السلفيين مهمة علمية فقط ، فما الخطأ في

أن تقوم على هذه المهمة الجليلة جماعة ، أو تنفر اليها طائفة من المسلمين ، وهل يوجد أي عمل منتج في هذا الزمن لا ترعاه جماعات ومؤسسات منظمة ؟

٢٣ ــ ص ٧٥ قرر الكاتب أن الجماعات الصوفية لم تعتمد بعد مبدأ التنظيم ، وخفي عليه أن لها تنظيمات دقيقة متوارثة لا تخطر ببال الكاتب أو القارىء . كما أن لها لوائحها واتحاداتها ومجلاتها ولها تأثيرها الواسع المنتشر ــ سلباً أو ايجابا ــ في مصر والمغرب العربي وقارة أفريقيا على وجه الخصوص .

٢٤ ــ ص٧٥ الهامش به بعض النصوص المأخوذة عن قدماء المتصوفة ، بينما المفترض أن الكاتب يحدثنا عن الجماعات الصوفية المعاصرة . ويبدو أن صلته بها محدودة اذ لم يذكر عنها أكثر من صفحتين مع أنه أفرد للحديث عن حرب التحرير ٢٧ صفحة .

٢٥ ــ ص ٧٧ نعى الكاتب على مؤسس حزب التحرير رفضه الاندماج في جماعة الأخوان المسلمين بالاردن الا بشرط استقلالهم عن قيادة الاخوان في القاهرة . ومثل هذه الأحداث التي غاب صانعوها عن المسرح ، لا تتناول في هذه العجالة دون ذكر مبررات كل طرف ووجهة نظره كاملة ان كان المراد وضع الحقائق المجردة أمام القارىء .

٢٦ ــ ص ٨٣ ذكر الكاتب قصة على لسان أحد دعاة حزب التحرير البارزين ولم يسمه باسمه وفيها اتهام لمؤسس حزب التحرير ــ الذي توفاه الله ولا يملك الرد على الاتهام ــ بأنه منع ادخال القرآن الكريم في منهاج الدراسة ... **فهل هذه الرواية موثقة وما مصدرها ؟**

٢٧ ــ ص ١١٨ اقتطف الكاتب جملا من كتاب معالم في الطريق لسيد قطب مفادها أن جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض جاهلية فعلا ، وهذا التعميم غير منطقي وغير واقعي ، ولم يتورط فيه حسن البنا ولا حسن الهضيبي من بعده . ولا يخفى خطورة ما يترتب على هذه الأحكام من انحرافات وتطرفات .

٢٨ ــ ص ١٢١ قال الكاتب ان جماعة الأخوان هي أول جماعة قامت في العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة وفهمت الإسلام حق الفهم ، ولا يخفى ما يؤدي إليه هذا التعصب للجماعة من انكار قيم جماعات في شتى أنحاء المعمورة تدعو إلى الله كل بطريقتها وما جماعة الأخوان الا حلقة في سلسلة متصلة حتى قيام الساعة مصداقاً للحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن ثوبان رضي الله عنه لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك وفي رواية له من حديث جابر « **يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة** » وفي رواية له من حديث عقبة بن عامر « **لاتزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة** » فالاتصال قائم ، وهو

ينفي ادعاء أي فرد أو مجموعة بأنهم أول أو آخر من دعا إلى الله .

٢٩ ــ ص ١٢١ عاد الكاتب ليقرر أن الأخوان المسلمين هي الجماعة الوحيدة التي قدمت من الشهداء قادتها منذ بداية طريقها . مع أن تاريخ المسلمين حافل بالشهداء من العلماء والمصلحين والمجاهدين منذ صدر الإسلام حتى يومنا هذا ، فلماذا كلمة الوحيدة ؟ (والجماعات التي قدمت من الشهداء **قادتها** ، ممتدة تاريخيا منذ صدر الإسلام حتى عمر المختار)

٣٠ ــ ص ١٣٣ قرر الكاتب أن فضح الأفكار والأعمال الكافرة يكفي لوضوح الفكر الإسلامي دون تحديد الكافر أو المنافق بشخصه . ولا ندري لماذا لم يلتزم الكاتب بهذا المبدأ الذي يدعو إليه . بل خالفه عدة مرات في الصفحات ١٣ و١٦ و١٧ و٢٢ وغيرها .

٣١ ــ ص ١٣٤ قال الكاتب أن من أخطر الأمور اعتبار أنفسنا مجتمعاً مسلماً منفصلاً عن الناس . وهذا القول ــ مع صحته ــ يناقض دعوته إلى التميز والترفع والاستعلاء بالايمان التي اقتطفها من كتابات سيد قطب ــ انظر ص ١٤٦ .

٣٢ ــ ص ١٤١ عاد الكاتب يؤكد أن العالم يعيش كله في جاهلية . ولا أدري ما سبب الحماس الشديد لهذا المصطلح وما جدواه ، مع خطورة ما يترتب عليه من تصورات وتصرفات خاطئة . وفات الكاتب ــ رغم تعصبه الواضح لجماعة الاخوان المسلمين ــ أن حسن البنا رحمه الله لم يذكر هذا اللفظ مرة واحدة في كتبه ورسائله العديدة ولم يُقم عليه أي تصور أو حكم ، وأن حسن الهضيبي رحمه الله نهى الأخوان عن أن ينصبوا أنفسهم قضاة على الأفراد والمجتمعات .

٣٣ ــ ص ١٤٤ قال الكاتب أن العدو الأول الذي يجب على الدعاة في هذا العصر أن يعرفوه ليوجهوا حربهم إليه انما هو (المجتمع الجاهلي) الذي يعيشون فيه . ولم أفهم كيف نوجه الشباب إلى عداء المجتمع بينما نطلب منهم الاندماج فيه (أنظر صفحة ١٣٤) ونطالبهم باصلاحه . ان العدو يجب محاربته لا اصلاحه .

٣٤ ــ ص ١٤٥ كرر الكاتب ألفاظ التميز العقدي والشعوري والتنفيذي والمفاصلة وهي كلها ألفاظ مستجدة في قاموس الأخوان المسلمين ــ الذين يتحمس الكاتب لهم ــ ويمكنه الرجوع إلى مذكرات الدعوة والداعية ويشرح لنا أين كان التمييز العقدي والاستعلاء الايماني والمفاصلة حين بدأ حسن البنا بدعوة الناس في مقاهي مدينة الاسماعيلية بمصر .

٣٥ ــ ص ١٤٦ أعاد الكاتب أقوالا لسيد قطب تدعو إلى الجمع بين الاعتزال والمخالطة وبين الترفع والمودة وبين الاستعلاء والتواضع .. إلى آخر هذه المبهمات التي لم يستطع كثير من الشباب تفسيرها ،

وساهمت في دفع عدد منهم إلى الانعزال والتطرف والتكفير والهجرة وأخيراً إلى استباحة الدماء للمخالفين في الرأي ثم لبعضهم البعض .

ولم يكن سيد قطب رحمه الله يقصد إلى ذلك ــ وهذا الحكم بقدر معرفتنا به في حياته ــ ولم يكن يتصور نتيجة طرح هذه المبهمات في كتبه ، ولو عاش ورأى نتيجة ما كتب لكان له شأن آخر . ولكن المسئولية المباشرة تقع اليوم على من يردد هذا

الكلام وينشره بين الشباب دون ادنى ادراك لأبعاده الفكرية والنفسية في نفوسهم .

نسأل الله أن يعصمنا من الزلل

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تعقيب على نقد كتاب الدعوة الإسلامية

عبدالبديع السيد صقر
مؤسسة الإيمان التعليمية — دبي

اطلعت على ملاحظات الأخ محيي الدين عطية على كتاب الدكتور صادق أمين ؟ **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية** ، وآثرت أن أقول رأياً في بعض ما أشار إليه ، وانما العلم شركة بين أهله والله المستعان .

في الفقرة ١ يعتب الناقد على الكاتب أن هاجم ناساً بأسمائهم .. فان كان الكاتب آلي على نفسه غير ذلك فهو مخطيء — ولكن من حيث المبدأ لا أرى بأساً من مهاجمة ناس بأسمائهم إذا لم يكن بد من ذلك — وكان عملهم هدماً في أصل من أصول الدين أو أصبحت أفكارهم مدرسة مفسدة لمن بعدهم — كما ذم الله فرعون وقارون وهامان وأبا لهب وغيرهم .. وكان رسول الله ﷺ يقول « من يأتيني برأس كعب بن الأشرف ؟ »

في الفقرة ٢ كأن الناقد يشير إلى أن الإسلام لم يمنع دخول المرأة في المجالس النيابية والوظائف الرسمية — فان كان هذا رأيه فليس الحق معه — لأن كل مسائل الولاية العامة ممنوعة على النساء وعلى الكافرين — وإذا كانت المجالس النيابية تتناول أمر التشريع تكون الحرمة آكد .

في الفقرتين ٤ و٥ تحدث الناقد عن تطوير اللغة — وأخذ على الكاتب مهاجمة الداعين إلى ذلك بإحداث لغة وسط — وسمى الناقد ثبات العربية جموداً .. وأحب أن أوضح ما أعتقده من أن ارتباط العربية بالقرآن المجيد يجعل تطويرها خطيراً على الأجيال المسلمة — لتتطور اللهجات وتبقى العربية ببقاء القرآن وهو ما نسميه ثباتاً ورسوخاً لا جموداً — ولا يخفى على الناقد أن محاولات الأعداء لاستئصال العربية مستمرة ودعوة التطوير

---

* الملاحظات المشار إليها منشورة بهذا العدد بعنوان : حمد الله .. إلام ندعوهم ؟ ص ١٩٢

مدخل لذلك المكر السيء . ولا مانع من ادخال بعض الكلمات والمصطلحات زيادة على الموجود لا انتقاصاً منه .

في الفقرة ٧ لا يستطيع الامام البخاري نفسه أن يدعي أن كتابه صحيح بدرجة كاملة تبلغ صحة القرآن الكريم مثلا — انما هي صحة نسبية ، لكن الهجوم على الحديث عامة — والبخاري ومسلم ورواة الحديث خاصة ومنهم أبو هريرة وعائشة رضي الله عنهما — أمر استفاض العلم به وبأهدافه ، والذين يقفون وراءه من الروافض — والذين يسيرون في هذا الركب يغلب عليهم سوء القصد والتلمذة على أعداء السنة — هذا هو المراد — وهو ما يجب ان نحذر منه — فان الثقة الغالية يزعزعها شيء تافه ، كما يحاول شخص أن يثبت أن مصرفاً عالمياً أخطأ في قائمة الحساب .

في الفقرة ٨ يقول الناقد « بل كان عليه أن يذكر المصدر المباشر من كتب طه حسين » اننا نعلم أن بعض الناس يقول كلاماً في مجالسه يتناقله الناس عنه ولا يجرؤ أن يثبته في كتبه — فان كان لدى الكاتب الذي نقل عنه وهو الأستاذ أنور الجندي ما يثبت به قوله فهذا يكفي — على أن سيرة طه حسين تدل عليه ، وكاتبنا ليس بصدد التحقيق العلمي كما قال .

في الفقرة ٩ بصدد المخطط الصهيوني .. ان الذي أورده (التل) هو مجرد مقارنة أفكارهم بواقعهم العملي — والاستشهاد بذلك مفيد ، والذي ذكره الناقد صحيح فلا ينبغي أن نعزو لهم كل التفوق — ولكن أيضاً يجب أن نعرف أفكار غيرنا لنحذرها ونعد لمقاومتها .. ومن المحزن أن بروتوكولاتهم أصبحت دستوراً لباقي حكام بلاد الإسلام وليس لهم فقط .

في الفقرة ٢٢ يقول الناقد عن السلفيين « وما العيب في أن تنفر لهذه المهمة جماعة .. الخ » طبعاً لا عيب في هذا — كما لا عيب في أن تنفر للتبليغ جماعة .. ولكن العيب في أن تقعد تلك الجماعة عن باقي الواجبات الإسلامية — فلسفة أو هروباً — وتظن أن ما تفعله هو كل الإسلام ثم تنبري لتجريح الآخرين سراً أو علانية — الأمر الذي نشاهده كثيراً .

في الفقرتين ٣٣ — ٣٤ أنا مع الناقد في أن أفكار الشهيد سيد قطب رحمه الله بعد عام ١٩٥٤ — قد تطرف بعضها بحيث اضطربت به أفكار كثير من الشباب . فليس معقولاً أن نحكم على المجتمعات بالكفر ثم نحتار في اعتزالها أو مخالطتها وفي التواضع معها أو الاستعلاء عليها .. ولكن الأولى أن يقال أنها تشبه الجاهلية وإن كانت مسلمة . والله اعلم .

* * *

خدمات مكتبية

دليل القاريء
إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني
وزارة التربية ـــ الكويت

متولي ، عبدالحميد/مناهج التفسير في الفقه الإسلامي . جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـــ ١٩٤ ص ، ١٩ سم .

يكتسب موضوع التفسير أهميته من اعتماد التشريع عليه في استنباط الأحكام ، ولذلك فقد حظى علم التفسير باهتمام العلماء والمجتهدين قديماً وحديثاً .

وينقسم الكتاب إلى مبحثين :

المبحث الأول : نبذة موجزة عن التفسير لدى رجال الفكر الوضعي . وفيها يستعرض مناهج المدارس المختلفة في تفسير القوانين مثل مدرسة الالتزام بالنص والمدرسة التاريخية أو الاجتماعية وأخيراً المدرسة العلمية .

المبحث الثاني : خصصه للحديث عن مذاهب ومناهج التفسير في الفقه الإسلامي . وفيه يواكب مسيرة التفسير ابتداءً من عصر الرسول ﷺ ثم عصر الصحابة والخلفاء الراشدين .

ينتقل بعد ذلك إلى التفسير في العصر الأموي وعصر كبار الأئمة ويفيض الحديث عن مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث وأهم خصائص هاتين المدرستين مع دراسة مقارنة للمدارس الأخرى التي تعني بتفسير القانون الوضعي ، ويتعرض بعد ذلك لأهم الأسباب التي أدت إلى ظهور

مدرسة الرأي بالعراق ، ومدرسة الحديث بالحجاز وخاصة المدينة ، وقد خصص جانباً لا بأس به للحديث عن المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة ، التي بدأ تكوينها في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي ، والأسباب التي دعت إلى وصف مذهب ابن حنبل بالتشدد .

يستعرض المؤلف بعد ذلك أنواع التفسير منذ نهاية عصر الأئمة الكبار حتى بداية العصر الحديث ثم منهج تفسير الفقهاء المقلدين حيث قسمهم إلى قسمين ، فريق المقلدين المتطرفين وفريق المقلدين المعتدلين .

ينتقل بعد ذلك للحديث عن ابن تيمية ومنهجه ثم العزالي ثم عن المعتزلة ، نشأتهم ومبادئهم .

وفي النهاية يتحدث المؤلف عن التفسير في العصر الحديث شارحاً منهج الشيخ محمد عبده في التفسير .

ثم يدلي بعد ذلك بوجهة نظره في هذا الموضوع الحيوي الذي تعتمد عليه الشريعة الغراء ،في ستنباط الأحكام لتواكب به كل عصر وكل زمان . ويبين أن سبب بقاء المذاهب المشهورة هو مرونتها وعدم تشددها وتكيفها مع الظروف في حدود النص ليؤكد بذلك ملائمة الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان .

★ ★ ★

الفرت ، محمد أبو الفيط وقلعة جي ، محمد رؤاس/العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـ ٤٢٢ ص ، ٢٤ سم .

استهل المؤلف الكتاب بمقدمة قيمّة ، استعرض فيها معنى العقيدة والدين ونشأة الدين ومميزات العقيدة الإسلامية ومصادرها .

ثم قسم الكتاب إلى أربعة أبواب :

الباب الأول : من أربعة فصول حول الإلهيات وبدأ من قصة الخلق ، ومبدأ العقل والنقل في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ، وقد أورد الأدلة العقلية والكونية على ذلك .

ثم تعرض بعد ذلك لموضوع صفات الله تعالى . وتحدث في صفات التنزيه عن الوحدانية والقِدم والبقاء والمخالفة للحوادث . وفي صفات الكمال تحدث عن العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة . ثم أورد مباحث عن القضاء والقدر والجبر والاختيار .

الباب الثاني : ويقع في سبعة فصول .

الفصل الأول . عن حاجة الانسان إلى الرسول ، وأسس المعرفة في الانسان ، ومحدودية العقل البشري .

الفصل الثاني : اورد مباحث حول الوحي انواعه ، والحكمة من بعث الرسل .

الفصل الثالث : صفات الرسل ، الصدق ، التبليغ ، الفطانة ، والعصمة .

الفصل الرابع : أورد فيه مباحث حول المعجزة ، أهدافها وأنواعها .

الفصل الخامس : وخصصه للحديث عن خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد رسول الله ﷺ ، ومعجزاته واثبات رسالته ، وكيف أن القرآن هو المعجزة العقلية الخالدة .

الفصل السادس : ذكر الرسول ﷺ في الكتب السماوية ، التوراة والانجيل .

الباب الثالث : وتحدث فيه عن الإيمان بالغيب ، تعريفه ، حكمه . ثم الإيمان بالملائكه ، وتعريفهم ودليل وحودهم اسماؤهم ، عددهم ، مساكنهم ، صفاتهم ، وظائفهم ثم آثار الإيمان بهم .

ثم انتقل للحديث عن الجن : تعريفهم ، حكم الإيمان بالجن ، خلقهم من نار — اشكالهم ، تكاثرهم ، قدرتهم .

ثم خصص بحثاً للحديث عن تحضير لأرواح . ثم تحدث عن عالم البرزخ وحقيقة الموت ومفهوم البرزخ ومصادر العلم عن لبرزخ وسؤال الملكين وعذاب القبر .

وأخيراً تحدث عن أشراط الساعة .

الباب الرابع : تحدث فيه عن بعض المذاهب الهدامة المعاصرة وبدأها بالفرق الهدامة المنشقة عن الإسلام ، ثم المذاهب الوضعية الهدامة المعاصرة وأهمها الماسونية نشأتها وتطورها وأهدافها ثم القومية فالشيوعية وقد أسهب المؤلف في الحديث عن تلك المذاهب بدقة وشمول .

* * *

متولي ، ابوبكر الصديق عمر/اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٥٨ ص ، ١٩ سم (سلسلة الاقتصاد الإسلامي) .

لعل الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي اليوم من محاولات جادة لإيجاد البدائل الإسلامية لما هم عليه من أوضاع تحكمها قوانين وضعية لعلهم بحاجة ماسة لدراسات تطبيقية وافية لتغطية كافة مجالات الحياة . ويعتبر الجانب المالي من أهم الجوانب التي يعني بها المسلمون ويساعد على ذلك وجود مصارف إسلامية في شتى أرجاء الوطن الإسلامي بل وفي بعض الدول الأوروبية لخدمة رأس المال الإسلامي . وكذلك الأفراد الذين يبحثون عن البديل الإسلامي لتعاملاتهم .

والكتاب من هذه الزاوية يسد ثغرة في حياة المسلمين حيث أنه على مدى خمسة فصول يلقي الضوء على النقاط التالية :

الفصل الأول : مفاهيم إسلامية في المال والنقود . ويتناول الحديث فيه عن مفهوم المال في الفقه الإسلامي وما هو المقصود بالنقود ومعنى الاكتناز والفرق بينه وبين الأدخار .

الفصل الثاني : وظائف النقود في الاقتصاد الإسلامي . يتحدث فيه عن وظائف الذهب والفضة ووجهة نظر الإسلام في النقود الورقية .

الفصل الثالث : النظام النقدي في ضوء التطبيق الإسلامي وفيه يتناول الحديث عن النظام النقدي المعدني قبل وبعد الإسلام ثم النظام النقدي الورقي من منظور إسلامي . وينتقل بعد ذلك للحديث عن الائتمان النقدي والشريعة الإسلامية ونقود الودائع والبنوك الإسلامية ثم الضوابط الشرعية للمضاربة .

الفصل الرابع : بيت المال ووظائفه النقدية في التطبيق الإسلامي ويتناول الحديث فيه عن بيت المال كمؤسسة مالية ومصرفية ثم النظام المحاسبي والمستندي في بيت المال .

الفصل الخامس : الفكر الإسلامي وتغير قيمة النقود وفيه حديث عن القيمة الداخلية والخارجية للنقود وآراء الفقهاء في تغير قيمتها ثم غلاء ورخص الفلوس .

والكتاب رغم صغر حجمه ، يعتبر تغطية جيدة — يقوم بها متخصص — للمباديء الإسلامية التي يقوم عليها النظام النقدي من الوجهتين النظرية والتطبيقية .

* * *

حواس ، عبدالوهاب السيد السباعي/المضاربة للماوردي . القاهرة : **دار الأنصار ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .— ٣٤٠ ص ، ٢٤ سم**

الماوردي أحد أعلام المذهب الشافعي ، وتعتبر موسوعته الضخمة **الحاوي الكبير** ذروة ، ما وصل إليه فقه المذهب الشافعي في القرن الخامس الهجري ، كما تضم هذه الموسوعة جوانب غزيرة من العلوم المختلفة كعلم أصول الفقه ، وعلوم القرآن والحديث والتاريخ والآداب والأخلاق والسياسة وغيرها من العلوم .

وكتاب المضاربة يقع في الجزء التاسع من مخطوطة الحاوي الكبير بالنسخة رقم ٨٢ فقه شافعي ، ويبلغ عدد صفحاته ٨٨ صفحة من القطع الكبير .

ولقد قام المؤلف بتحقيقه ودراسته والتعليق عليه فأخرج لنا كتاباً في ثوب عصري وقسمه إلى ثلاثة أقسام . قسم دراسي ، وقسم التحقيق والقسم الثالث دراسة تطبيقية .

أولاً : **القسم الدراسي** : وفيه ثلاثة أبواب .
الباب الأول : وفيه ترجمة للماوردي ، عصره ، حياته وشخصيته .

الباب الثاني : ذكر فيه شيوخ الماوردي ، المعاصرين له والسابقين وقسمهم إلى شيوخ في الحديث ، وشيوخ في الفقه ثم شيوخ في اللغة العربية .

الباب الثالث : تراث الماوردي وآثاره العلمية . وفيه مذهبه العلمي ومنهجه في الكتابة ومؤلفاته المختلفة في الفقه والتفسير والادب والأخلاق والسياسة وغيرها من العلوم . كما خصص فصلاً لذكر تلامذة الماوردي .

ثانياً : **قسم التحقيق** : وقد قسمه إلى مسائل وقسم المسائل إلى فصول . وكلها تدور حول المضاربة من حيث التعريف بها ومشروعيتها وما يتعلق بها .

ثالثا : **الدراسة التطبيقية** :

وتناول البنوك الإسلامية والتطبيق العملي ، على المستوى الدولي والمحلي مستعرضاً بذلك تجارب البنوك الإسلامية التي انشئت في الدول العربية مثل مصر والسودان ومنطقة الخليج .

هذا وقد ختم الكتاب بفهرس للآيات وآخر للأحاديث النبوية وثالث للآثار ورابع للأعلام ثم فهرس للموضوعات .

* * *

سلطان ، محمود السيد/مسيرة الفكر التربوي عبر التاريخ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ٢٤٠ ص ، ٢٤ سم .

ينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب
الباب الأول : يتناول الحديث عن البداية التربوية في الحياة البشرية الأولى ـــ الفكر التربوي في مصر في فجر الحضارة كنموذج من الفكر التربوي في الشرق القديم ـــ الفكر التربوي في اليونان ، كنموذج من الفكر التربوي في الغرب القديم ، ثم الفكر التربوي المسيحي .

الباب الثاني : يتناول التربية الإسلامية وبعض الملامح الفكرية فيها ، ثم يتحدث عن المضامين التربوية في القرآن الكريم مثل « المضمون التربوي للمعلم في الإسلام » ، المضمون التربوي لنظرة الإسلام للمرأة والمضمون التربوي للتكافل الاجتماعي وللحرية الانسانية » وأخيراً يتحدث عن أهداف التربية في الإسلام وخصائصها .

الباب الثالث : خُصص لاستعراض نماذج من الفكر التربوي الحديث فتناول عصر النهضة الاوروبية ، ملامحه الفكرية والاجتماعية ومناقشة لبعض الآراء الفكرية المختلفة في ذلك العصر ثم نماذج من الفكر التربوي في القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا ، تعرض فيها لنماذج من الفكر التربوي عند

ن جاك روسو وإميل ، ثم عرض لنماذج الفكر التربوي في القرن التاسع عشر شرين في أوروبا تعرض فيه لآراء فروبل ربارت وجون ديوي .

وأفرد الباب الرابع والأخير للحديث عن كر التربوي العربي في العصر الحديث يث ناقش آراء بعض المفكرين من أمثال اعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده . تناول الفكر التربوي العربي في القرن لعشرين وفيه مناقشة لبعض القضايا مثل ضية التعليم لكل الناس ، عملية التربية ، لتأثر بالفكر الغربي ، الإطار الفكري .

* * *

البار ، محمد علي/المسلمون في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٢ ج ، ٧٩٠ ص . ٢٤ سم .

منذ ظهور الإسلام والعالم بأسره شرقه وغربه يعد العدة ويرسم الخطط لمحاربته والقضاء عليه وعلى معتنقيه إلا من شرح الله صدورهم وهداهم إلى الصراط المستقيم .

وصدرت مؤلفات عديدة تلقي الضوء على محاولات الاستعمار الغربي ومن يدور في فلكه للنيل من العالم الإسلامي ومن مقدساته وتراثه .. وقليل ذلك الضوء الذي سُلِّط على محاولات الشرق في ذلك الدرب .

وجاء الكتاب الذي بين أيدينا ليسد تلك الثغرة ويوضح في جلاء تام كيف دأب الدب الروسي ــ في كل حالاته وثنياً وصليبياً وشيوعياً ــ على التهام الأراضي الإسلامية جزءاً تلو الآخر بالخداع حيناً ، والوعود الكاذبة حيناً آخر ، وأخيراً بالبطش السافر .. وما أحداث أفغانستان عنا ببعيد .

والكتاب مكون من جزءين الأول ثلاثة عشر فصلاً والثاني أربعة عشر فصلاً في تسلسل واحد يعرض المؤلف من خلالها الأحداث حسب تسلسلها التاريخي .

وقد ألقى المؤلف نظرة عامة على أوضاع المسلمين في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ ــ ثم تاريخ دخول الإسلام إلى هذه الأصقاع حيث بدأ في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عام ١٨ للهجرة وظل ذلك المد الإسلامي في الانتشار حتى وصل إلى أن حكم المسلمون روسيا وبالذات موسكو لمدة ٢٤٠ عاماً ــ وذلك عندما اسلمت القبائل المغولية في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ثم ظهور المدن الإسلامية العريقة مثل بخاري وسمرقند وترمذ وخوارزم وغيرها من المدن التي انجبت للعالم الإسلامي نوابغ العلوم الإسلامية المشهورين .

استعرض بعد ذلك ظهور الامبراطورية الروسية نتيجة للخلافات التي نشبت بين الإمارات التترية المسلمة وانشغالهم بالقضاء على بعضهم البعض . فانقض عليهم الدب الروسي ممثلا في الدولة الصليبية التي قامت في موسكو مدعية حماية الكنيسة الشرقية بعد اعتناقهم للمسيحية الارثوذكسية ورفعهم لواء الحقد الصليبي ضد الإسلام . وبدأوا في الاستيلاء — بالحيلة والدهاء على الإمارات الإسلامية واحدة تلو الأخرى وفرضوا على المسلمين الردة إلى المسيحية أو التصفية الجسدية أو الهجرة . وتعرض المسلمون في تلك الحقبة إلى أشد ألوان الاضطهاد الديني والوحشية الهمجية على أيدي الروس الذين توانى زحفهم حتى وصلوا إلى آسيا الوسطى في القرن التاسع عشر . وكان أملهم الوصول إلى اسطمبول — عاصمة الخلافة الإسلامية آنداك — وما ردعهم إلا أطماع القوى الاستعمارية الأخرى التي حرصت على ألا يفوتها نصيبها في تركة الرجل المريض .

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى استعراض اوضاع المسلمين في جمهوريات الاتحاد السوفيتي المختلفة .

ثم سياسة الحكومة السوفيتية إزاء الإسلام والمسلمين .

وتحدث عن دور العلماء المسلمين في انتشار الإسلام ومواجهة الالحاد والشيوعية في الاتحاد السوفيتي .

كما خصص المؤلف فصولا من الكتاب لذكر أبرز العلماء المسلمين الذين ظهروا في المناطق الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وعلى رأسهم الامام البخاري والشيخ الرئيس ابن سينا والخوارزمي والفارابي ، والنسفي ، والبيهقي ، والنسائي ، وغيرهم كثير ممن خدموا الإسلام بمؤلفاتهم الغزيرة .

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

● الموزعون المعتمدون

مصـر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج — تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

باقي دول العالم العربي : الشركة العربية للتوزيع ص ب ٤٢٢٨ بيروت .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية — لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث

آن آربر متشجان .

● الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ — ١١ بيروت .

مصـر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

● الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر

دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة — الكويت

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 10
No. 37

Al-Muharram 1404
Safar
Rabi' I

November 1983
December
January 1984

مجلة المسلم المعاصر

السنة العاشرة
العدد ٣٨
ربيع الثاني
جمادى الأولى
جمادى الآخرة
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العاشرة

٣٨

لثاني ١٤٠٤ هـ | فبراير ١٩٨٤ م
الأولى | مارس
الآخرة | ابريل

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : داربحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

نقـد كتب

خدمات مكتبية

مؤتمرات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

الإسلام في القرن المقبل

د . إسماعيل الفاروقي
مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي — واشنطن

ترجمه عن الانكليزية
صلاح الدين حفني
وزارة التربية — الكويت

يتجه العالم الإسلامي في الوقت الحاضر نحو مرحلة حرجة من مراحل تاريخه ، فهو يواجه المدنية الغربية بكل ما فيها من زيغ وانحراف ، وبكل ما فيها من تجرد من الانسانية وتنكر لها .

تلك المدنية التي فرضت نفسها على أرجاء العالم تقريباً وتحاول جاهدة أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي . ولقد حاولت ذلك في فترة الاستعمار المكشوف بالقوة السافرة ، أما في فترة ما بعد الاستعمار فهي تحاول ذلك بأساليب أكثر دهاءً وخبثاً .

والعالم الإسلامي اليوم مقسم إلى دويلات متناحرة تصل الخلافات بينها إلى درجة المواجهة المسلحة . ووسائل الإعلام فيها والمؤسسات التعليمية في معظمها تعبر عن رأي القوى المحلية أو الأجنبية التي تناهض الإسلام وحضارته .

ومما يجعل المواجهة أكثر شؤماً أنها ليست قاصرة على ضخامة العقبات في الطريق أو على الوضع المتخلف المرعب للعالم الإسلامي بالمقارنة بالعالم الغربي في قوته المادية ونفوذه العسكري .

لقد كانت الأمة الإسلامية في القرن السابع لا تتجاوز تلك الأعداد البسيطة في شبه الجزيرة العربية وقد ووجهت بالامبراطورية الفارسية والامبراطورية البيزنطية ذائعتي الصيت آنذاك .

وبعد قرن من الزمان ، أصبحت نفس الأمة أكثر عدداً وأحرزت انتصارات عسكرية واسعة في نفس الوقت الذي كانت محرومة فيه من العلم والتكنولوجيا ومن فرصة التمدن .

لقد واجهت ثلاث حضارات ممزقة .. الحضارة اليونانية والحضارة الفارسية والحضارة الهندية . وقد انبثق النصر من جديد فقد امتصت هذه الأمة واستوعبت كل ما يمكن أن تقدمه هذه الحضارات بل وأثرتها بالتجربة والبحث . ثم أعادت صياغة الثقافة الإنسانية والمدنية في أُطُرٍ وقوالب تتفق والروح الإسلامية .

لقد كان الخلق فريداً .. حضارة جديدة ، قوامها التوحيد الخالص واثبات الوحدانية المطلقة والتنزيه لله سبحانه وتعالى .

وبذلك مكنت الحضارة الإسلامية الجموع التي اعتنقت الإسلام على اختلاف أصولها العرقية ، وعلى اختلاف مذاهبها الاعتقادية من مسيحية ويهودية ، زرادشتية وبودية وهندوسية ـــ مكنت كل هؤلاء من الانضواء تحت راية الإسلام ، بل واعتبروه قضيتهم وجعلوه يعيد صياغة حياتهم طبقاً لمنطقه الخاص من القيم والأخلاق .

وعلى ذلك ، فالفرق بين الأمة الإسلامية في تلك العصور القديمة ومسلمي هذ[ه] الأيام ، هو غياب الرؤية الإسلامية الواسع[ة] الشاملة التي أشرقت عندهم وغابت عندنا

وبتحديد أكثر .. بينما كانت الرؤ[ية] الإسلامية كشعلة متوهجة في عقول وقلو[ب] أنصارها الأوائل فإن نورها قد أعتم وخفو[ت] قد خبت عند أتباعها الحاليين . و[قد] أسهمت هذه الحقيقة الفريدة أكثر م[ن] غيرها في انحدار المسلمين ، وإذا لم نكتسب طريقاً لإعادة إشعال جذوة الإيمان من جد[يد] وتقوية عزيمتنا بنفس معيار الفعا[لية] والفاعلية .. فإن المعركة الدائرة أمام أع[يننا] بين الحضارات ، ربما تتأتى نتيجتها على ع[كس] ما نتمنى نحن المسلمون .

وهي بناءً على ذلك أصعب من أ[ن] يدركها أي دارس لتاريخ العالم المعاص[ر] ليتعرف من خلالها على عوامل الاستقر[ار] والاستمرار في الأمة الإسلامية ، أو ليتعرف على عوامل التغير والاضطراب فيها .

١ ـــ الاستقرار والاستمرار :

أ ـــ الإيمان :

إن الإيمان في الدين الإسلامي أعم[ق] جوهر العقيدة ، الذي يسميه المسلمو[ن] التوحيد .. هو حقيقة حية راسخة اليوم [كما] كانت بالأمس. إنه تصديق باللسان وإقر[ار] بالجنان . إنه مكون من الاعتراف بالكما[ل]

المطلق الغيبي لله سبحانه وتعالى وهذا الاعتراف يترتب عليه بالتبعية الحقائق التالية :

١ ــ أن الحقيقة ذات وجهين ، خالق متعالٍ . وخلق تاريخي مفصول بهوة وجودية لا يمكن عبورها .

٢ ــ وأن الخالق سبحانه شديد القرب من مخلوقه لدرجة أن إرادته تكوِّن ما ينبغي أن تكون عليه إرادة مخلوقاته ، ويعبِّر عن ذلك سنة الله في خلقه أو النواميس الإلهٰية .

٣ ــ أنه يقع على عاتق البشر تحقيق الأهداف العليا لهذه النواميس وبالتحديد القيم الأخلاقية في حرية ، بينما يتعين على سائر المخلوقات ـــ من غير البشر ـــ أن ينفذوا ما عدا ذلك من مكونات الناموس حتمية القانون الطبيعي .

٤ ــ أن البشر مفطورون على الخير مزودون بالمواهب الطبيعية وبتسخير الطبيعة لهم .

٥ ــ أن معيارية الواجبات وتطويع الطبيعة للإنسان وتمكينه منها ، كل ذلك يتطلب الحساب ـــ وبالتالي الثواب والعقاب ـــ على الأفعال الفردية كما هو على الحياة كلها .

هذه الحقائق المنطقية والدقيقة ، ليست مجموعة من المتناقضات ولا هي تأكيدات عقائدية يمكن أن تقبل أو ترفض لمجرد الإيمان بها أو إنكارها . بل لا يمكن معارضتها أو تكذيبها .

ولا يستطيع إنكار هذه الحقائق إلا ساحر أو موغل في شكه ، والانكار في هذه الحالات لا يترتب عليه شيء ذو بال .

بالطبع يمكن معارضة تلك الحقائق ، وغالباً ما يحدث ذلك من قبل أولئك الجهلة العاجزين عن إدراك أهداف دعواهم .

لقد شهد هذا القرن أنواعاً عديدة من الماديين والروحانيين الذين يعرفون الحقيقة من جانب أو آخر ، ومن العلمانيين الذين لا يعترفون إلا بالحواس كوسيلة للإدراك وينكرون ما عداها من وسائل .

والفئة السائدة من بين هذه الفئات المختلفة ، أولئك الذين يخلطون حقائق العلوم بعضها ويخرجون بادعاءات عن بداية الخلق ونهايته وكأنها مسلمات تجريبية .

حتى الشاكُّون والقائلون بنظرية العدمية ـــ أي مآل الكون والخلق إلى العدم ـــ الذين يناقضون أنفسهم كل ساعة بممارستهم مالا يعترفون به .

والمدهش ، مع ذلك ، أن أولئك الذين أوتوا موهبة الأمانة الفكرية وصواب الرأي لا يستطيعون الإذعان لتلك الأدلة المنطقية التي تدعم هذه الحقائق الأولية .

هذه المنطقية ... معقولية مضمون العقيدة الإسلامية تعطيها قوة ضخمة وتجعلها ذات مناعة ضد أي هجوم .

وبفضل هذه المعقولية ، صمدت العقيدة الإسلامية أمام المحن في الماضي . ونستطيع أن نجزم أنها ستكون قادرة على الصمود والمواجهة في القرن المقبل .

ب ـــ إن الناقدين للقرآن الكريم والحديث الشريف غالباً ما يندرجون تحت واحد من الأصناف التالية :
المفكرون الرغبيون الذين لا يعتمدون على الحقائق ، والمفكرون غير المتعلمين ، وأحياناً ينتمي الناقد إلى كلا النوعين جامعاً للصفتين معاً .

إن هجومهم على القرآن الكريم يتكون من ثلاثة مزاعم :
الزعم الأول : الادعاء بأن القرآن لم يُخْضَعْ لما خضع له الإنجيل من اختبارات علمية موضوعية وكذلك الدراسات اللغوية من حيث النحو والصرف ودراسة النص من الناحية التاريخية والسلالية والصيغ التطورية ، وللنقد الاسلوبي والمقارن .

الزعم الثاني : أن المسلمين ـــ ولمدة طويلة ـــ لم يستطيعوا مواجهة ضغوط المدنية الحديثة ، وأن القرآن سوف يخضع لما خضع له الإنجيل من نقدٍ وتحليل ، إن عاجلاً وإن آجلاً ، سواء قام بذلك العرب أم كان بفعل الاستشراق الغربي الذي يتقدم بخطى واسعة .

الزعم الثالث : وهو رغبة في نفوسهم أكيدة ـــ أنه كما فقد الإنجيل ـــ بالنقد والتحليل ـــ الإيمان المطلق به والولاء الذي كان يفرضه على قطاع كبير من اليهود والمسيحيين ، كذلك سوف يتسبب النقد أخيراً في أن يفقد القرآن سيطرته على عقول وقلوب المسلمين .

إن إحكام النص القرآني أمر لا يقبل المناقشة ، فالنص الذي بين أيدينا اليوم و روى على النبي ﷺ ، بنفس الترتيب وبنفس التفاصيل بكامله خلال شهر رمضان من كل سنة طوال فترة النبوة ، وقد حفظ عن ظهر قلب من الصحابة الذين نقلوه إلى التابعين وهكذا حتى وصل إلى ملايين الملايين من المؤمنين به حول العالم ، بنفس الترتيب وبنفس الدقة والتفصيل . لقد كان شاهداً وحكماً في كافة المنازعات التي قامت بين المسلمين . تلك المنازعات التي عرضت إلى إراقة الكثير من الدماء .

لقد وحد دون تغيير في صيغته المكتوبة اللهم إلا بعض التحسينات الخطية التي أدخلت منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حيث جمع القرآن كله في مصحف واحد متفق عليه .

ولم يناقش أي إنسان سلامة واكتمال النص في أي جزء أو آية من آيات القرآن الكريم منذ عهد النبي ﷺ .

حقاً لقد وجد بعض الاختلاف في نطق بعض ألفاظه وذلك راجع لاختلاف لهجات اللغة العربية ، وقد قرئت أمام النبي ﷺ ووافق عليها .

كما يوجد قليل جداً من الاختلاف في ترتيب بعض الألفاظ التي يعرفها كل دارس لعلوم القرآن وأيضاً وافق عليها النبي ﷺ وهي لا تؤدي بأي حال إلى أدنى تغيير في المضمون ولا في إحتوائها على النظريات القيمية والأخلاقية .

ومنذ نزول الوحي بالقرآن الكريم فقد أصبح نصا عاماً ميسّراً وكتاباً شائعاً يملك كل مسلم نسخة واحدة منه على الأقل ويحفظ عن ظهر قلب قدراً لا بأس به من كثرة تكراره وترديده .

إن آياته البينات يستعملها الملوك والمعوزون على السواء في زخرفة بيوتهم وتزيينها ، ويتمنى كل إنسان ــ وغالباً ما يحاول ــ أن ينسخ القرآن الكريم بخط يده بشكل منمق جميل . ودراسته تكسب دارسيه شرفاً ما بعده شرف ، ولقد ساهم في نهضة فروع من العلوم الحديثة مثل القواعد وعلم الصرف وعلم المعاجم واللهجات والبلاغة وحتى في النقد الأدبي ، وكل سلسلة الفروع المتعلقة بنقد النصوص وتحليلها .

وأي قراءة لقائمة مؤلفات العالم جلال الدين السيوطي صاحب الاتقان في علوم القرآن ، أو العالم الزرقاني صاحب مناهل العرفان في علوم القرآن ، أو العالم الزركشي صاحب البرهان في علوم القرآن .. هذه القوائم كافية لإقناع أي إنسان بالتنوع الكبير لفروع المعرفة التي استحدثت خصيصاً لتفسير وتوضيح مناسبة كل آية لمكانها في السياق . وكذلك لتوضيح المعنى ، وتاريخ المعنى الذي تتضمنه كل كلمة ــ والاستعمال الموازي لنفس اللفظ في اللغة العربية وتطبيقاته في القانون وعلم الأخلاق والتاريخ وحشد كبير من فروع المعرفة التي تتعلق بالفكر وبالحياة .. وبالمقارنة نجد أن نقد وتحليل الإنجيل قد جاء متأخراً .. وليس لديه ما يقدمه لدارسي علوم القرآن ، ولا يوجد شيء إلا ونجده الدارس قد فصّل في التراث الإسلامي .

أما بالنسبة لعلوم الحديث ، فلم تكن جهود المسلمين فيها أقل مما بذل في علوم القرآن بل وبنفس الدقة ، وبغض النظر عن مناهج تحليل النص التي تعلموها من دراسة القرآن الكريم ، والتي طبقها المسلمون على علوم الحديث ومتونه تحت عنوان كبير وهو النقد الذاتي ، فقد طوروا سلسلة من فروع المعرفة مصممة للتأكد والاستيثاق من صحة النقل الشفهي .

إن تراث الانسانية الشفهي قد مرَّ دون التحقق منه ودون أن يكون قابلاً لذلك حتى تم اختراع أجهزة تسجيل الصوت حديثاً .

ولم يستخدم في أي مكان فن علم الرحال أو علم الجرح والتعديل ليبني عليه تراث شفوي موثوق به إلا في علوم الحديث .

لو أن هده العلوم استخدمت لتوثيق التراث الشموي الدي تكوّن منه فيما بعد ما يعرف بالعهد القديم أو ما بنيت عليه أصول الديانة المسيحية ، لكانت هاتان الديانتان العالميتان على غير ما هما عليه الآن .. من يستطع أن يخمن النتائج ؟

ولو أن الفنون النقدية الدقيقة لعلوم الحديث ، كانت قد استخدمت في توثيق رواية سفر (Deuteronomic) التي رواها يوشع أو عزرا أو نيهيميا من أعضاء مجلس جامنيا (Yibna) أو في توثيق التلمود الفلسطيني أو البابيلوني ، أو في توثيق ترجمة العهد القديم (Septuagint) الذي ترجمه حاخامات العصور الوسطى . أو توثيق مؤلفات ماثيو لوك ومارك وحون وبول ، أولئك البابوات الذين ملأت كتاباتهم مجلدات كثيرة ، لو كان هذا حدث .. فكيف كان التراث الشفوي المكوّن للهندوسية والبوذية سيصمد أمام التمحيص الدقيق الذي طبقه المسلمون على أقوال نبيهم ﷺ ؟

إن هذا لا يعني أن الدراسات حول الموضوعات الإسلامية قد اكتملت وانتهت ، أو أن العلماء قد فرغوا ولم يصبح لديهم ما يفعلونه ، فذلك موقف الجهلاء الذين يتخذون غير الطريق الحق . ﴿ **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي ، لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي** ﴾ . (قرآن كريم ١٨ : ١١٠)

وعلى وجه التحديد ، إن البحث عن المعرفة الدينية لا ينتهي ، لأنه أبدى ... وبدقة أكثر لأن الهدف من البحث هدف غيبي فهو لذلك غير قابل للنفاد .

وعلاوة على ذلك نجد أن تطبيق المعرفة الدينية على الحياة ومشاكلها غير محدود لأن الحياة نفسها غير محدودة في احتياجاتها وأوضاعها .

ومع ذلك يمكننا أن نظل واثقين من أن الاكتشافات النقدية للإنجيل ... على سبيل المثال .. ومن أن التوراة لم تكتب بواسطة موسى عليه السلام ، أو أنها تحتوي على تجاوزات تاريخية وأنها تتضمن لذلك تجاوزاً في المعلومات الجغرافية والحساب . أو أن رعاة الكنائس الأوائل — وليس المسيح عليه السلام — هم الذين أملوا التصور المسيحي عن ذات الله سبحانه وعن الإنسان وعن الخلاص وعن الكتاب المقدس بل وعن

الكنيسة نفسها . وكل تلك التصورات لا مكان لها بالنسبة للقرآن الكريم .

إن بعض الأحاديث في واحد أو أكثر من كتب الجوامع الحديثية المقبولة ربما يتحول بالتحقيق الدقيق إلى حديث غير موثوق سنده ، وهذه الحقيقة لا تزعج الباحث المسلم لأنه يعلم تماماً تعدد الدرجات في الصحيح . فهناك الحديث القدسي والحديث الحكمي والحديث الفعلي ، والحديث المتواتر ، وحديث الآحاد والمسند والمتصل والغريب والمشهور والحسن .. الخ .

في النهاية .. فالنقاد المتحيزون الذين يظنون أن الاتجاه النقدي للمدنية جاء بكل تأكيد ليفسد على المسلمين إيمانهم وولاءهم لكتابهم المقدس .. هذا الاعتقاد مبني على تشبيه القرآن بالانجيل وقياسه عليه ، ولكن القرآن يختلف عن الانجيل في المحتوى وبالتالي فمساندتهما لعقول الناس مختلفة شكلاً وموضوعاً .

وبالتالي فليس من الضروري أن ما حل بالإنجيل من فقدان الثقة به والولاء له سوف يحل أيضاً بالقرآن الكريم .

ج ــ **الشريعة** :

إن أروع ما يميز الروح الإسلامية هو الشريعة ، ويعتبر الفكر الأصولي لدى المسلمين مظهر من مظاهر قوتهم . فالشريعة هي تجسيد للتصور الإسلامي .

إن الشريعة الإسلامية شريعة إلهٰية باعتبارين :

أولهما : باتحادها مع التصور الإسلامي أو باشتقاقها منه بقدر ما تحتويه من مباديء أخلاقية ، هي مضمون الإرادة الإلهٰية .

ثانيهما : أحتواؤها على عدد من التصورات المحددة سلفاً لأنها مأخودة من القرآن الكريم مباشرة .. وفي كلتا الحالتين يمكن أن يقال إن الشريعة الإسلامية شريعة إلهٰية طالما أن الإرادة الإلهٰية معروفة للبشر .

وهذا النوع من المعرفة (God - in - Percipi) يختلف مع التصورات الأخرى التي تعتبر الإلهٰ مجهولاً بصفة مطلقة (God - in - esse) من قبل البشر .

والمشيئة الإلهٰية معروفة في القرآن والسنة ، وهي بالنسبة للمسلم واضحة كل الوضوح وتكوّن العمود الفقري للحياة على الأرض ، وفضلاً عن أنها تتناول الأمور الاعتقادية والحقائق الدينية المقدسة التي ذكرت من قبل ، فهي تتضمن كذلك المحرمات أو المحظورات (كالدم ولحم الخنزير والخمر والميسر والأصنام والربا) . كما أنها تتضمن الحدود أو القوانين الجنائية (كالزنا والسرقة وقطع الطريق والردة .. إلخ) .. وقوانين الأحوال الشخصية (كالقوانين التي

تخص الأسرة من زواج وطلاق ونسب وميراث) . أما ما تبقى من الشريعة فهو من أعمال البشر ، مفصل ومدروس حسب مصالحهم وتصورهم في حدود التعاليم القرآنية الأساسية (العدالة والمساواة والحرية والإحسان .. الخ) . مسترشدين في ذلك بالسنة النبوية الشريفة .

وإذا كان التوحيد يشكل ماهية الإسلام وأنه ثابت وغير قابل للتغير على الإطلاق .. فإن الشريعة تكوّن كيفيته . وهي ثابتة إلى حدٍ ما عندما تكون نابعة من القرآن والسنة في صيغتها الشكلية ، وتكون متغيرة نسبياً عندما تأخذ صبغتها الشكلية من البشر .

لقد أسس الفقهاء قديماً **علم أصول الفقه** كسيد لكل العلوم عندما أدركوا كل الإدراك أن النظرة الإسلامية لدى الفقهاء لن تنضبط انضباطاً شاملاً عند تجسيدها أو تطبيقها إلا بعلم الأصول . وكذلك لأن شطراً كبيراً من الشريعة قابل للإجتهاد وللتفسير المتجدد المتغير .

يتكون هذا العلم — علم أصول الفقه — من المباديء الأساسية لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية ، ومن القواعد التي بها تستنبط الأحكام من هذين المصدرين الرئيسيين ، ومن المباديء المنظمة لصياغة الأحكام التي لا تستنبط من هذين المصدرين مباشرة .

وبالنسبة لفهم النصوص ، اجتهد العلماء في وضع قواعد النحو والصرف في اللغة وكذلك علم المعاني ودلالات الألفاظ وكذلك علم التفسير .. وقد أسست كل هذه العلوم على ما تحمله اللغة العربية من حسٍ موروث عبر الأجيال .

وكذلك استنبط المجتهدون قواعد القياس من الاستدلال المنطقي والتناظري .

وبالنسبة لاستنباط أحكام جديدة ، فقد حدد علم الأصول مقاصد الشريعة وكيفية الاستنباط منها بدقة في غياب النص القرآني ولكن من خلال الواقع العملي لحياة الناس (كالاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستدلال أو استصحاب الحال) .

كل ذلك بالإضافة إلى الاستدلال القياسي وهو النوع الوحيد الذي سماه الفقيه الشافعي إجتهاداً .

ذلك التأويل المنطقي المبدع الذي اعتبر مصدراً من مصادر الشريعة تالياً للقرآن لقد عضد الفقه الشافعي ذلك المصدر الفعال بالمقولات التالية التي تعتبر أول مباديء وضعت لصناعة القوانين :

١ — الحكم الناشيء عن علة يدور معها وجوداً وعدماً .

٢ — قد تتغير الأحكام بتغير الأزمان

(الظروف والأماكن .. الخ) .
٣ ــ لم يجعل الله سبحانه في الأحكام الشرعية مشقة ولا حرجاً على الناس .
٤ ــ الضرورات تبيح المحظورات .
٥ ــ المشقة توجب التيسير .

وهكذا فالشريعة ليست فقط نظاماً كلياً محكماً شاملاً من القوانين تحكم كل مظهر من مظاهر السعي الإنساني ، بل إنها متفاعلة قادرة على التغير والتطور ، وقادرة على متابعه تيار الحياة بكل اتجاهاتها . وممسكة بيدها نحو مقاصد الشريعة الإسلامية . ونحو تحقيق الأهداف التي من أجلها سُنّت هذه القوانين .

لقد أفاد المسلمون أنفسهم من هذه الفعالية خلال التاريخ .

حقيقة أنه عقب القرن الثالث عشر كان المسلمون محافظين على غير ما ينبغي ، عازفين عن استعمال منابع الفعالية التي بين أيديهم وهذه الحالة التي تأتي وتذهب وقد أتت وذهبت فعلاً . ولمدة مائة عام أو يزيد نادى كل مسلم جدير بالاعتبار بإعادة فتح باب الاجتهاد . وأعظم مثال على هذه الدعوة شيخ الإسلام ابن تيمية قطب القرن الرابع عشر وأقرب منه عهداً محمد بن عبدالوهاب وشاه ولي الله الدهلوي ومحمد بن علي السنوسي ومحمد أحمد المهدي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي .

ولقد وقفت الحركات التي يمثلونها بصلابة خلف ضرورة الاجتهاد . وأن التحديث تحدٍ وحقيقة تجريبية دون نقاش . وكذلك حقيقة أن المسلمين الذين يواجهون التحديث يلجأون إلى فعالية الشريعة للوصول إلى التحديث المطلوب .

أما هؤلاء الذين يقفون جامدين أمام التحدي فلا اعتبار لهم ، وسوف يقصيهم التاريخ جانباً كما سوف تجرفهم قوى الإسلام الفعالة والخلاقة .

إن الشريعة الإسلامية بطبيعة بنائها المرن واستعدادها للتوافق مع متطلبات كل عصر مع الحفاظ على هويتها النقية ، ستستمر كما كانت منذ البداية مناسبة لكل زمان ومكان .

لقد اتخذت بعض الاصلاحات المطلوبة مكانها فعلاً في قوانين الأحوال الشخصية في بعض الدول العربية والإسلامية مثل سوريا والعراق والجزائر وتونس وباكستان واندونيسيا وغيرها .. أما في مجال القانون المدني فمعظم الدول الإسلامية مازالت محكومة بالقوانين التي كانت موجودة منذ عهود الاحتلال . وجدير بالذكر أن الأردن كان رائداً في تبني دستوراً مدنياً حديثاً مؤسساً كلية على مباديء الشريعة الإسلامية ، وقد أعد هذا الدستور أحد كبار رجال القانون المعاصرين وهو فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا .

وبكل تأكيد يستطيع الانسان أن يجزم أن بقية العالم الإسلامي سوف يتبع هذه الجهود الرائدة إن عاجلاً وإن آجلاً .

د ــ التحليل الإحصائي :

يبلغ تعداد مسلمي العالم اليوم أكثر من بليون نسمة ولا توجد قوة تدميرية أو تخريبية تستطيع أن تمحوهم من على ظهر الأرض ، وفضلا عن إيمان المسلمين بضرورة دعوة غيرهم إلى الإسلام ، فهم أنفسهم يتزوجون من غير المسلمات وينجبون ويبحثون عن الخدمات الطبية والغذائية والصحية ليحملوا الإيمان إلى سلالاتهم وأجيالهم القادمة ، وعلى الأرجح سوف يستمرون في الزيادة بالتوالد وباعتناق عناصر جديدة للدين الإسلامي فالمسلمون يتزايدون بمعدلات أسرع من معدلات معظم المجتمعات الأخرى .

إن العوامل التي أدت إلى الأخذ بنظام إيقاف النمو السكاني في الغرب (ZERO GROWTH) لا توجد فرصة لقبولها لدى جماهير المسلمين . فالعوامل الاقتصادية أو الرغبة في رفع مستوى المعيشة بالحد من عدد الأفواه المطلوب إطعامها ، أو الرغبة في زيادة فرصة التمتع بوقت الفراغ نتيجة للعناية بعدد أقل من الأطفال .. كل ذلك يسير في طريق ينافي قواعد الأخلاق والقيم الإسلامية .

فالحق سبحانه وتعالى يأمرنا في القرآن الكريم بقوله ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم**﴾ (١٧ : ٧١) إن حديث الإحصائيين عن أن التعارض بين النمو السكاني بمتوالية هندسية وبين النمو الاقتصادي بمتوالية عددية سينتهي حتماً بكارثة ، هذا الحديث أشبه ما يكون بتخويف لهم .

إنهم يعتقدون أن الكارثة سوف تحل بالطبقات الحاكمة أولاً . ثم بالطبقات الرأسمالية بعد ذلك ، أما بالنسبة لهم ، فهم واقعون تحت وطأة الفقر ، ولن يضيف التمرد السياسي أو الاجتماعي والاقتصادي إلى معاناتهم الشيء الكثير .

ثالثاً : لقد علمهم إيمانهم أن عطاء الله سبحانه ماله من نفاد كما تعلموا بإيمانهم أن العلم والتقنية لا حدود لهما يتوقفان عندها وأن حقهم في الانتفاع بالطبيعة مما أوصلهم إليه العلم والتقنية لا حدود له .. وبهذه العطاءات فإن مسلمي العالم يتزايدون بمعدل ١٠٠٪ كل ٣٠ ــ ٤٠ سنة تقريباً . وسوف يبلغ تعدادهم غالباً ــ بعد مائة سنة من الآن ــ حوالي ٢ ــ ٣ بليون نسمة ــ مالم تحدث كارثة عالمية .

٢ ــ عوامل التغير والاضطراب :

أ ــ التعليم : لقد انحرفت رغبة المسلمين في المعرفة ــ خلال فترة الانحدار (القرن

١٣ ــ ١٩) ــ بسبب انغلاق المنهج الصوفي وتسلط شيوخه واتخاذهم طريقاً متسراً لاصلاح النفوس وتزكيتها من خلال الشعودة وما يصاحبها من أعمال السحر والتقديس والتنجيم والخرافات .

وبنفس الدرجة فقد أوهن التصوف من عزيمة المسلمين وجعلهم عازفين عن الاندماج والتغلغل في شئون الأمة العامة وتحمل مسئولية ترشيدها وادارتها .

لقد أغرت الصوفية المسلمين بالسكون والانعزال في الزوايا وبنكران الذات بعيداً عن العالم والتاريخ .

ولقد وقعت الأمة الإسلامية المحرومة من اليقظة الجماهيرية غنيمة للسلاطين المستبدين الذين سخروا الطاقات لخدمة مصالحهم وأمجادهم . مما جعل إهتمام الجماهير بشئون الأمة أمراً بغيضاً وكريهاً .

كل هذا الانهيار الذي حملته السحابة الصوفية السوداء ــ قد استغرق قرنين من الزمان ومازال مفعوله قائماً أمام أعيننا .

وفي كل إقليم من العالم الإسلامي تياران مسموح لهما بالعمل لمناهضة الصوفية .. ولكل منهما دوافعه التي تختلف عن الآخر وربما تكون الأهداف متضاربة .

القوة الأولى تمثلها الحركة السلفية أو حركة إحياء التراث ، والثانية تمثلها محاولات المعاصرة أو التحديث .

والسلفية في أصلها روح إسلامية صافية نابعة من الإيمان الحقيقي . لقد أدرك المسلم إنطلاقاً من إيمانه أن زيغ التاريخ وانحرافه يكون بابتعاده عن مباديء الإيمان . لقد أدى وعيه بالديانات السماوية إلى إعتبار التاريخ دالّة على استقامة الإنسان أو عدم استقامته .

والتي جعلها الله نتيجة لإختيار الإنسان السير في طريق الخير أو الشر . ومن هنا كان من الطبيعي بالنسبة للمسلم أن يفكر بإعادة بعث التاريخ ومكانة المسلمين فيه ، الأمر الذي يجب أن يسبقه بعث الإيمان من جديد ، بقيمه وتطبيقاته في قلوب المسلمين وحياتهم .

ولذلك فإن نموذج الرسول ﷺ وصحابته والذي وضعه الإسلام دائماً معياراً للصلاح مع الاهتداء بهدى القرآن الكريم ــ هو المثال الذي يجب أن يعود إليه كل المسلمين .

السلفية إذن ليست إلا عودة إلى سنة الرسول ﷺ وصحابته الكرام كما أمر الله باتباعها . عودة لمباديء القرآن والسنة النبوية التي طبقها عملياً الرعيل الأول من المسلمين كنظام للحياة .

وبعيداً عن تجارب الضعف والتحلل في جانب ، والشعور بالقدرة والحيوية والاهتمام الشديد بعظمة أهداف الإسلام في الجانب الآخر ، فإن الرغبة أكيدة في إعادة تشكيل الوضع الراهن في كل ركن من أرجاء العالم الإسلامي .

في كل مكان سمّت الحركات نفسها سلفية ، في ثقة وعزم على إعادة تشكيل الحاضر على شاكلة الماضي وعظمته لتعيد للإسلام مجده وللنظرة الإسلامية عزها على دعائمها الصلبة التي أسسها الرسول ﷺ ، وصحابته الراشدون ، ذلك التصميم كان نابعاً من ضمائرهم وهدف مسعاهم الإصلاحي .

من هنا كانت تسميتهم وكانت طبيعة حركاتهم الإصلاحية . وكان من الواضح أن التربية هي ميدانهم الأساسي .

لقد حاولت زاوية الصوفية أن تكون هدفاً للإصلاح وبالتالي محلاً لتنظير جديد (كما هو الحال في الطريقة النقشبندية للشيخ أحمد سيد هندي من الهند ، أو السنوسية والتيجانية في شمال أفريقيا) .

وكذلك حاولت المدارس والكليات الإسلامية العامة كما في الحركات الإصلاحية للأفغاني وسيد أحمد خان ومحمد عبده .

لقد تجددت مناهج المدارس لتواكب الروح الجديدة وتسابقت كل من الزاوية والمدرسة في تنشئة جيل من المسلمين القادرين على تحقيق المثل العليا كما فعل الأسلاف .

القوة الثانية : هي تيار التحديث . الذي ينبثق أيضاً من نفس المنطلق ، وبرغم ذلك قد اختار طريقاً آخر ألا وهو تقليد الغرب هذا الطريق يعتمد على تبني طرق الغربيين التنظيمية ومهاراتهم وأفكارهم وبالتالي السماح لهم بفتح مدارس لتعليم المسلمين أو إرسالهم للدراسة في معاهد أوروبا .

وعندما يقع أي بلد إسلامي تحت الإحتلال الأوروبي ، فإن مثل هذه المقاييس لا تصبح خيارات يستطيع المسلمون أحدها بحرية وإنما تصبح أمراً محتوماً . إن الحراب الأوروبية تقف خلف المدارس الجديدة ، تحملها كتبهم المدرسية أو أفكارهم أو مدرسوهم القادمون مباشرة من الغرب .

كان هدف المدارس الجديدة من خلال الاستعمار هو التبشير المسيحي بين المسلمين أو على الأقل زعزعة إيمانهم بعقيدتهم ، وزيادة تعلقهم بالدنيا ، وذلك بصبغهم بالثقافة الأوروبية وبالتالي يصبح تعاونهم مع الغزاة المستعمرين أمراً ميسوراً . وأخيراً لجعلهم بعيدين عن علوم الطبيعة .

بعيدين عن أسرار القوة العسكرية ومن ثم لا يهددون الوجود الأوروبي في العالم الإسلامي .

عندما انسحبت الادارات الاستعمارية ، تركوا زمام القوة في أيدي المتخرجين من هذه المدارس ، لأنهم كانوا أنسب الفئات لإطالة الوجود الاستعماري تحت أقنعة أخرى . وهكذا أعطيت هذه المدارس فرصة للحياة كما منحت قوة جديدة للاستمرار هي قوة القومية والتقدم واللحاق بالمستعمرين السابقين . لقد أُعدو إعداداً يؤهلهم لتدريب الجيل الجديد من العلماء والفنيين على قيادة الحياة الإنسانية نحو الهدف المنشود .

وقد تلقى التصوف ضربات قوية من كلا تياري التعليم ، التقليدي والتجديدي . وكذلك تلقت نفس الضربات الخرافات والخرعبلات التي التصقت به . وللالتحاق بكلا النوعين من المدارس كان لابد من تحرير الدارس من هيمنة شيخ الطريقة الصوفية عليه . ومن ثم فقد أنجزت المدرستان على الأقل واحداً من متطلبات الإصلاح .

فقد تمكنتا ـــ على وجه التحديد ـــ من تنقية الوعي الفكري من التصوف المتآكل ومن الخضوع لسلطانه .

وحتى الآن مازالت المدرستان ضعيفتين جدا رغم ما تبذلانه من جهد للاستمرار في تحقيق أهدافهما الايجابية .

فلم تنجح بعد المدرسة التقليدية في ترجمة التصور الإسلامي إلى نموذج قادر على اثبات نفسه والصمود على أرض صلبة أمام أعدائه .

ولم تنجح المدرسة التجديدية في استزراع التصور الاوروبي الذي يمثل المصدر الحقيقي لقوتهم وإبداعهم . فضلا عن أنها بقيت شوهاء مجردة من الحياة ومن القدرة على النمو .

إن المدارس التجديدية في العالم الإسلامي تقلد الغرب دون إدراك لروحه ـــ ناهيك عن إحتوائها ـــ ولذلك فقد حُكِمَ عليهم بألا ينتجوا شيئاً أكثر من التقليد المتواضع . وقد أنتجوا فعلاً عدة أجيال على هذه الشاكلة .

لقد شهد هذان التياران التربويان المتشعبان تاريخاً عاصفاً . وكانت تلك العواصف تهدأ ـــ في العهد الاستعماري ـــ بأحد عاملين ، بالوجود العسكري الأوروبي كحماية ، وبرغبة المسلمين في تعلم الحيل الجديدة للمعرفة الأوروبية على أمل الوصول إلى مركز قوة كافٍ لمعارضتهم فيما بعد .. وقد انتشرت المدرسة التجديدية في عهد الاستقلال ولاقت قبولاً من عددٍ كبير من المسلمين على أنها طريقهم إلى التقدم الوطني وإلى اعادة البناء الذاتي وإلى تمكين الأمة من السير قدماً في مضاهاة الغرب .

ولقد عمّ شعور في العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين هو على وجه التحديد — أن المدارس التجديدية قد فشلت في انجاز ما وعدت به ، فالدول التي تدور في فلك التجديد والتمدن مازالت على حالها من الضعف والوهن رغم عدم وجود طرق صوفية في الوقت الحاضر تعلق عليها فشلها . ذلك الشعور هو الذي يقف وراء إغلاق

الجامعات الايرانية ومساندة الثورة ، وهو في الحقيقة نفس الشعور الذي وراء المؤتمرات الدولية الأربع في التعليم الإسلامي والتي خطط لها ونظمت من قبل السعودية .

وهو نفسه أيضاً الذي يقف وراء محاولات المعهد الدولي للفكر الإسلامي « حول أسلمة المعرفة » .

ليس معنى ذلك أن هذا الشعور سيمهد الطريق أمام التعليم في المستقبل ويجعله سهلاً ميسراً فالمقاومة له ستزداد حتى تكتمل ترجمة ونقل المنظور الإسلامي إلى نموذج واقعي معاصر .

ومع ذلك فسوف يشهد القرن المقبل التمرد المصحوب بالثورة الحقيقية وبالتحديد عودة إلى المنظور السلفي وإعادة صياغتها بما يتلاءم والقرن المقبل .

ب : اتحاد الأمة :

لقد جاء الإسلام لخدمة الأهداف العليا للمجتمع الانساني كافة — كجزء مكمل لرسالته .

ويمكننا أن نؤكد أن الفروق بين الناس محتملة الوجود — بل هي واجبة — تبعا لتفاوتهم في الأعمال التي يؤدونها والفضائل التي يتحلّون بها . ولكن أي تفاضل بينهم ، قد اعتُبر منذ الأزل ومنذ نشأة الخلق الأولى تعبيرا عن علاقة المخلوق بالخالق عز وجل ، ومن ثَم فهو تعبير عن وحدانيته وسموه حيث لا يوجد ثمة تعارض بين صفات الله المقدسة وبين ذلك التفاضل القائم فيما بين مخلوقاته منذ نشأتهم .

لكل ذلك فقد اعتبر الإسلام العنصرية أو أي نظام يقوم على الانتخاب أو الاختيار أو على أساس طبقي أو عرقي أو عصبي كتحدٍ للتوحيد . ولذلك صارع العصبية القبلية حتى النهاية أينما قابلها ، مبتدئاً بمهدها الرئيسي .. مكة .

ومن جهة أخرى فلم يغفل الإسلام الطبيعة الدقيقة للحياة الانسانية ، فلقد اعترف بالعائلة في أوسع نطاق لها وعزز

تماسكها وصلابتها بقوانين الثبات والوراثة ، ولقد اعترف أيضاً بالكيانات العرقية الممثلة في اللغة والعادات بل واتخذه كأساس للتغير المطلوب ولإثراء الحضارة الإسلامية ، طالما توافقت هده الكيانات العرقية مع متطلبات الشريعة الإسلامية .

لقد فرق الإسلام بين النزعة الوطنية ، والنزعة الشعوبية . الوطنية كواجب يفترض أن يقوم به الانسان بشيء من الأفضلية والتمييز يتناسبان مع قربه من بني وطنه وما عليه من حق الدفاع عنهم . والشعوبية التي يتنازل فيها الانسان عن قيمه لوجوده العرقي حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحة الأمة الإسلامية .

إن العالم الإسلامي يطالعنا اليوم بمثل هذا التنوع الكبير من الثقافات البديلة بكل دقة — لانه لم يكن من هدف الإسلام تدمير الاقليمية ولا العرقية . ولكن كان هدفه ترويضها ليجعلها تخدم مصلحة الجميع .

وكما روض الإسلام النزعات العرقية فقد أثراها باللغة العربية وعلومها ، والقانون وعلومه والآداب والعلوم الإسلامية المختلفة . لقد أزال الحواجز وجعل من كل كيان عرقي مجتمعاً مفتوحاً يسمح بتدفق القوى البشرية من مكان إلى آخر وكذلك يسمح بتدفق الثروات والعمل والأفكار والعلم والثقافة أي أنه أزال الحواجز والحدود بين أرجاء العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال فقد كان باستطاعة قاضي جاوا أو طشقند أو بخاري أن ينزل إلى مكة أو القاهرة أو دار السلام ويستقبل فيها بمايليق بمكانته العلمية والأدبية كما كان بوسعه أن يتزوج من أي بلد إسلامي دون اعتراض ويقضي بقية حياته كسائر المواطنين .

وعلى الرغم من استمرار السيطرة السياسية العسكرية لدولة إسلامية واحدة (دولة الخلافة) على العالم الإسلامي لحقبة من الزمن فاقت أي فترة استعمار عالمي ، إلا أن الاقاليم المختلفة كانت تعتمد على نظمها السياسية الخاصة بها محققة بذلك نوعاً من الاستقلال . ولم تدمر تلك الأنظمة المحلية بقدوم الإسلام إذا كانت هي سابقة عليه لأن الإسلام لم يذهب إلى هذه المواطن بهدف تقييد الحريات السياسية . أو أنهم تقدموا تبعاً لتقدم الإسلام لأن الأسلمة تسري بسرعة أكثر من التعريب بما بينهما من اتحاد ضمني وتجانس على مستويات الثقافة المختلفة .

ولم يكن التقسيم إلى دويلات تحت إمرة حاكم أو أمير ذا تأثير يذكر على الوحدة التي

يجمعها الإيمان سواء في مجال القانون أو التعليم أو الفنون ، والحقيقة أن مظاهر الاتحاد السياسي قد استمرت في صور منها الهدايا التي كانت تقدم سنوياً إلى الخليفة ، وفي خطبة الجمعة حيث يتوسل فيها إلى الله أن يحفظ الخليفة ويديم حكمه ويمنحه النصر على الأعداء .

وحتى في حالات الانفصال التي حدثت وأعلن فيها الحاكم نفسه خليفة على الأقليم الذي يحكمه مثل الأمويين في قرطبه والفاطميين في القاهرة — حتى في هذه الحالات — استمرت الوحدة في القانون والأنظمة الدينية وفي الفنون والعلوم . بل وكانت تدعم ويحرص على تقويتها .

إن النزعة القومية قد انتشرت في العصر الحديث بين الأقاليم الإسلامية بتأثير من الغرب سواء كانت هذه الأقاليم تخضع لنظام استعماري مباشر أو غير مباشر من خلال نزعة التقليد مذكين بذلك في خبث للنزعة الشعوبية ولقد كانت نيران هذه الفكرة تزكى باستمرار بواسطة القوى الغربية ، من جهة بمتابعة اهتماماتهم من خلال التقسيم والاحتلال ، ومن جهة أخرى لأن الانفصال روح يعرفها الاستعماريون جيداً ويشجعونها .

ثانياً : نفس النيران كانت تغذى بواسطة المواطنين التواقين لمحاربة الغرب أو الصدام به متصورين أنه ليست هناك وسائل أخرى لمحاربته سوى منافسته .

ثالثاً : بانسحاب الاستعمار وإحلال محله دولاً مستقلة على أساس من التجزئة المحلية .. وجد العالم الإسلامي نفسه مجزءاً إلى دويلات قومية منفصلة . وفي النصف قرن الأخير لم تتحد فقط هذه الدول مع بعضها البعض .. بل وعملوا ضد مصالح بعضهم .. وشنوا حروباً ضد بعضهم البعض .

اليوم لا تكاد توجد حدود بين دول إسلامية لم تشهد توتراً أو اغتصاباً وإراقة دماء . وأسوأ هذه الحروب كانت حرب اليمن — السعودية ، وحرب اليمن — مصر ، وحرب اليمن مع اليمن ، وحرب اليمن وسلطنة عمان ، وحرب الباكستان مع بنجلادش والمواجهة الماليزية الاندونيسية في كاليمانتان (Kalimantan)، والمجابهة الجزائرية المغربية في الصحراء ، والحرب العراقية الإيرانية والتوتر بين مصر وليبيا ، وبين السودان وليبيا ، وبين سوريا والاردن ، وبين سوريا والعراق ، إلخ ...

إن القومية أو بمعنى آخر الشعوبية الجديدة ليست في طريقها للإختفاء . بل في الحقيقة إنها تنمو مكتسبة مزيداً من المؤيدين من بين صفوف المتعلمين في العالم

الإسلامي . أما الباقون وهم يشكلون الغالبية العظمى فلم ينبهروا بادعاءاتها .. إنهم يسيرون وراء القيادة وغدا سوف يمنحون تأييدهم لقيادة إسلامية بحماس أكثر مما يؤيدون به قادة القوميات اليوم .

والسبب في أن القومية لا تحظى لديهم إلا بالقليل من القبول هو شعورهم الإسلامي القائم أساساً على التوحيد الذي لا يستطيع أن يفهم ــ دعك من الإذعان إلى ــ مبدأ التعصب العرقي والذي يعتبر العرقية غاية في حد ذاتها ويعرف الإنسان على أساس من الصفات العرقية المميزة .

أما القومية فهي عديد من النزعات العرقية المختلفة والتي تنافست مع عالمية الإسلام لأكثر من جيل . وقد أسست وشجعت في بادىء الأمر بواسطة الاستعماريين والآن تحصل على الدعم من معظم حكومات العالم الإسلامي . وعلى الأرجح أن القومية ستستمر في النمو ــ بغض النظر عن ذلك التأييد ــ ولكنها لن تكسب الجوله الأخيرة . ومن جهة أخرى فإن عالمية الإسلام ووحدته قد أصيبتا بنكسات في عقول الشعوب المسلمة في هذا القرن فلقد كان يدافع عنه من قبل التقليديون الذين لم يكونوا يحظون بكثير من الاحترام بين الطبقات المتعلمة . إن دعاة الوحدة الإسلامية كانوا في حالة عجز وكانت حججهم واهية بسبب جهلهم بحجج الغرب والتي طور بها أنصار التجديد مناقشاتهم من أجل تقدم القومية .

لقد بلغت القومية أوجها بين المسلمين في الفترة من ١٩٥٦ ــ ١٩٦٧ ، وكان كل من جمال عبدالناصر وأحمد سوكارنو من أشد الداعين لها . وهرعت السياسة السوفيتية لتأييدها . ومع ذلك ففشلها في إنجاز ما وعدت به ــ وبالتحديد الاتحاد القومي ، القوة ، التحرر ، الكرامة ، الرخاء الاقتصادي .. فشلها في كل ذلك أدانها في أعين الجميع ، وكذلك التحول العنيف لمراكز القوى في اندونيسيا وحرب الايام الستة .. والحرب الباكستانية .. كل تلك العوامل جعلت قلاع القومية تنهار في أعين المسلمين وضمائرهم .

ومنذ ذلك الحين فقد تفتحت أعين المسلمين على نقاط ضعف النظم القومية في مجالات السياسة ، والاقتصاد ، وعلى المستوى الاجتماعي وكذلك في الزراعة .

وفي نفس الوقت الذي تطلبت فيه الوحدة الإسلامية ــ كهدف أسمى للحركة الإسلامية وكمحتوى تكميلي للنظرة الإسلامية مدرسين جدد ومدافعين جدد ، فإنه كان يتم اضطهاد الاسلاميين وإقصائهم إلى أبعد ما يمكن عن مراكز القوى وبعيداً

عن مجابهة الجماهير . من أجل ذلك فقد لجأوا إلى صب نقدهم على النظم القومية وتدريب مجندين جدد من أجل الحركة الإسلامية العالمية .

إن العقيدة الإسلامية وما ولدته من حركة عالمية قد أصبحت نوعاً من الملاذ الفكري والروحي لأولئك الجامعيين من أنصار القومية العلمانية أو التعليم الأجنبي ، وقد تحرروا من الوهم بسبب فشل القومية ، وذلك دعّم طاقة الحركة لإقناع الاخرين بحيوية وملاءمة العقيدة الإسلامية .

واليوم فالحركة الإسلامية هي الأقوى والأكثر أنصاراً في أوساط الجامعات الإسلامية في العالم أجمع .

إن استئناف القضية الإسلامية محكوم بالتصور الاتحادي ، ومرتبط بازدياد عدد المتعلمين المؤيدين للقضية بغض النظر عن التحاقهم بالحركة أم لا . لقد جاء الضعف الحالي لجامعة الدول العربية متوافقاً مع النهضة في نفود منظمة العالم الإسلامي والحركات الإسلامية في معظم أرجاء البلاد الإسلامية .

ج ــ التطور :

١ ــ وجهة النظر القومية :

إن التطور في اتجاه التعليم والتصنيع ، والاصلاح الزراعي ، وتحسين سبل التجارة . وإعادة بناء المجتمع على مؤسسات سياسية واجتماعية أكثر حيوية ، كان له تصور سابق لدى الشعوب الإسلامية في القرنين السابقين .

ولقد كان المثل الأعلى للتطور في أي مكان هو النموذج الغربي والذي بدأ أولاً في الدولة العثمانية ومصر ثم في الدول الإسلامية بعد حصولها على الاستقلال ، وقد صممت المؤسسات بحيث تربط الاقتصاد الوطني بالبلد المحتل بصفة أساسية . وكان ذلك مطبقاً في التعليم وفي الزراعة والصناعة كما هو في التجارة ، لقد عنوا بربط البلاد برخاء وازدهار البلد المحتل ، بينما ظلت التنظيمات السياسية للبلاد الإسلامية ترود ما أمكن بالخطط السياسية في الدول الاستعمارية عند الحاجة على أمل استبعاد فرصة التغيير الجذري .

وكانت حالة الزراعة في العالم الإسلامي متشابهة ، فبينما كانت النظم الاقتصادية تمنع وصول القمح السوري والبلح العراقي إلى القاهرة ــ والأرز المصري والسكر والقطن إلى سوريا والعراق .. فقد كان على الجميع أن يصدروا إنتاجهم إلى الدولة الاستعمارية التي توزعه بعد ذلك بما تراه مناسباً . في نفس الوقت الذي كانت فيه رؤوس الأموال المستثمرة تصب عند الملاك من الطبقات

كبرى بسبب الروابط السياسية . تلك المبالغ التي كانت غالباً ما تنفق في المضاربات والمغامرات .

وفوق ذلك كله .. فإن إغراء الحياة في المدينة كارتفاع الأجر والرغبة في تقليد الطبقة الارستقراطية .. الخ كل تلك العوامل حتدت الفلاح بعيداً عن الأرض وأودعته في مدن الأكواخ حول المدن . أما أولئك الذين قاوموا إغراء الهجرة إلى المدينة فقد كانوا مشجعين من الحكومة — مثلهم مثل المضاربين — ليزرعوا محاصيل ذات قيمة مالية للتصدير .

وبذلك تمكن الاستعمار من زعزعة أسس حياتهم الزراعية وجعل البلد كله معتمداً على تصدير موارده الزراعية واحتياجاته الغذائية .. محرومين من معاهد البحث الكافية لاكتشاف امراض الزراعة وعلاجها ومحرومين من التصنيع ومن فتح اسواق لامتصاص الانتاج ، ومن برامج لتوعية الفلاحين لتحسين معيشتهم ، وهكذا تخبط حقل الزراعة في كل مكان .

وتلك كانت نقاط الشكوى ومطالب الاصلاح التي نادت بها الحركة الإسلامية في مصر عام ١٩٤٠ . فيما يخص الشئون الداخلية للبلد .

ولقد نجحت ثورة ١٩٥٢ لتطابق جدولها المعلن مع جدول أعمال حركة الإخوان المسلمين بكامل تفصيلاته ، ومع ذلك فقد كانت الثورة غير كفء لانجاز ذلك البرنامج .. ومن هنا فقد فشلت .

ولم تكن الصناعة بأحسن حال .. وإنما كانت بنفس السوء . فقد فشت الدعاية الاستهلاكية بين جموع الطبقة المتوسطة ، والتأسّي بالأرستقراطيين المتشبهين بالغرب .. كل ذلك جعل طلب البلد على المنتجات المصنعة نهم لا يشبع . مع ضغط مصاريف الدفاع بنفس المقدار . وعلى الرغم من أن بعض الحكومات القومية في العالم الإسلامي قد وضعت سياسات وبرامج اقتصادية عديدة إلا أن القليل منها قد نجح . والسبب في فساد تلك الجهود هي نقاط الضعف التالية :—

أولاً : كان الاهتمام منصباً على صناعات محددة تدعم مركز الحكومة ، وليس منصباً على سلسلة انتاجية متكاملة تستطيع كل مرحلة أن تساند التالية لها دون مساعدة من الدول الاستعمارية .

ثانياً : التطور الصناعي يحتاج إلى اسواق كبيرة وثابتة وتلك كانت غير متوفرة بسبب الانعزالية وسياسة الحماية من قبل الحكومات القومية .

ثالثاً : وقوف القوى الاستعمارية وراء تلك الاسواق . كل واحد من الأسباب السابقة كافٍ بمفرده أن يعوق التطور الصناعي ، واجتماعهم معاً جعله أمراً مستحيلاً .

إن الخلافات السياسية بين مصر والعالم العربي التي نجمت عن توقيع اتفاقية كامب دافيد ، قد محت تقريباً في سنوات قليلة المكاسب الصناعية المصرية التي حققتها في عدة قرون — ولعل مناداة الحركة الإسلامية بإصرار بوحدة وادي النيل (السودان ومصر) ووحدة الوادي بما يحيطه من صحراء (ليبيا وتشاد — ارتيريا والصومال) ليعتبر الخطوة الأولى نحو وحدة إسلامية تحتذى بوحدات إقليمية في المغرب والهلال الخصيب .. الخ كل ذلك أمر أصبح أساسياً بدونه لا يمكن أن يكون هناك تصنيع .

والخلاصة ، حتى إذا كانت الرغبة في التطور — الزراعي والصناعي — على الأراضي التي تحكمها حكومات قومية على النمط الغربي — مسلماً به ، فإن برامج التنمية للنصف قرن الأخير لتشهد بفشلهم في إنجاز أهدافهم الذاتية .

ولعل أهم هذه الاعتبارات هو الشحنة الإسلامية التي تعتبر أن التنمية على النظام الغربي لا تتفق وروح الإسلام ومن هنا فهي غير جديرة بإخلاص المسلمين وجهودهم .

٢ — وجهة النظر العالمية :

أولاً : إن الحركة الإسلامية متشوقة بكل تأكيد لأن يأخذ التطور دوره وينجح . ولكن على أساس ألا يعتني بجانب من الانسان ويهمل الجوانب الأخرى — أما ما يعرفه عن النموذج الغربي وما مدى تطبيق هذا النموذج على العالم الإسلامي فقدبُرْهِنَ على ذلك باسهاب والسؤال الآن .. هل يبحث العالم الإسلامي عن احتياجات صناعية ومتطلبات ووسائل رفاهية لأن ذلك هو الاعتبار الواضح الجلي للتطور الصناعي في العالم الإسلامي ؟ .. كوكاكولا — مشروبات كحولية — مستحضرات تجميل مثلها مثل المكيفات ، الملابس الغربية للرجال والنساء والاطفال .. كل هذا كان يحظى بأولوية التطور يلي ذلك الراديو ، التلفزيون ، المستحضرات الطبية ، المبردات ، السيارات ، الجرارات .

أما عن المحاصيل النباتية فهي تعتمد دائماً على الامدادات التي تستورد والتي يمكن منعها في أي وقت يشاء الاستعمار .

والأكثر أهمية من ذلك كله الأولويات الخاطئة المعينة لبرامج التطور وبعدها الشديد عن المثل العليا وتصورات العدالة الاجتماعية . تلك كانت الحال على المستوى المحلي (بين

احتياجات الطبقات المختلفة للجماهير) .
وعلى مستوى العالم الإسلامي (بين احتياجات القطاعات المختلفة من الأمة الإسلامية) .

وبرغم ذلك فالسؤال عن العدالة الاجتماعية منفصل عن ذلك ، وقصور النظر في الناحية الاقتصادية سبب الفشل وقصر العمر لمعظم برامج التنمية ، وليس المطلوب أكثر من هدف جاد وجهد جاد وبالتحديد .. تخطيط يأخذ في الاعتبار كل احتياجات العالم الإسلامي ، أو على الأقل حرءاً اقتصادياً منه قابلا للتطبيق .. مثل التغلب على إزاحة العوائق التي تعوق انتقال المواد الخام أو المنتجات المصنعة بين الدول ، لكن لا النطام القومي ولا الاستعمار الجديد للدول المناصرة للصناعة سيسمحان بمثل هذه المساواة أو اتحاد العملاء .

ثانياً : إن النموذج الغربي للتطور مبني على نظام الفائدة بأعلى درجاتها ، ومن ثم على الانتاج فالاستهلاك ، وذلك بالتالي يستلزم قدراً من الغش من خلال اعلانات مركزة مع بعض الاهمال في نوعية الانتاج .. ولكن حق الانتفاع بالطبيعة والتي سخرها الله سبحانه وتعالى للبشر يجب ألا يذهب سدى وبلا ضابط ، وإلا فسوف ينقلب توازن العالم البيئي .. ولذلك فقد عنى الإسلام بالخسارة التي تلحق بالبيئة من جراء سوء استعمال حق الانتفاع بها ووضع اقصى العقوبات على ذلك ، لأن وراء ذلك التصرف تقف حالة من اللا مسئولية الواضحة ، وقصر نظر اقتصادي ونوع من الفساد الأخلاقي .

ثالثاً : إن النموذج الغربي للتنمية يعني بالانتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مركزة .. واهتمامه بكيفية حياة الناس يكاد لا يوجد .

فالصناعة تدعو الناس للهجرة من القرية إلى المدينة دون الاهتمام بصحتهم الاجتماعية .. والمشكلة ليست فقط في الحد الأدنى من الأجر ولكن في تعليم العامل كيف ينفق مكاسبه بأحسن صوره ، وإدارة حياته وخصوصاً وقت فراغه في غايات تعود عليه وعلى أسرته وأمته بالخير . وإذا لم تتحمل الصناعة مسئوليتها تجاه الصحة الإجتماعية والثقافية والروحية للعمال .. فسوف لا تتقابل أبداً مع أهداف الإسلام وغاياته .

رابعاً : كون النموذج الغربي للتطور مهتماً بالفائدة فهو يميل غالباً لتركيز الثروة في أيدي القلة التي توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية ، ومن هنا فالصرخة المدوية للأصوات الاسلامية في كل مكان خلال القرن الأخير المنادية بالعدالة الاجتماعية ، كانت متحملة مسئولية هذه الصيحات لدرجة أن الأنظمة القومية سنت

القوانين الاجتماعية ، وسوغتها للأمة على أنها تطبيقات لاشتراكية الإسلام .. ولسوء الحظ لم يكونوا مسلمين ولا اشتراكيين وكل ما فعلوه هو استبدال طبقة من الاداريين مكان أخرى لإدارة رؤوس الأموال .

إن النموذج الإسلامي للتطور لم يعمل بعد ، ولعل وثاقة صلة الإسلام بالمصنع ، بالجمعية التجارية ، بالمدينة كتنظيم مدني، بالمسرح ، بجموع الطبقات المتوسطة ، بالبطالة والنشاط ، بالمعاهد المالية وبكل أعضاء المجتمع وبمساعيها التعاونية لعل كل تلك الاعتبارات تحظى بشعور فطري لا نهائي .

وسوف يشهد القرن المقبل — إن شاء الله — هذا التحدي الآخذ في النمو بين حملة النظرة الإسلامية من جهة وبين أولئك العلمانيين والقوميين والمناصرين للعرب من جهة أخرى .

أبحاث

علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي*

محمد أبو القاسم

دكا ـــ بنجلادش

ترجمه عن الانجليزية

د . محمد رفقي عيسى

جامعة الكويت

حظيت المشكلات الأخلاقية بمناقشة مصيلية وبدرجات متباينه في التأكيد في خمس من مجالات البحث الفكري لإسلامي ، وهي دراسة تعاليم الإسلام كما ردت في القرآن والحديث ـــ وعلم الفقه ـــ علم الكلام ـــ والفلسفة ـــ والتصوف . كما ن الأشكال المتنوعة التي تتميز بها طبيعة ذه الفروع وأهدافها قد تركت بصماتها لى الاتجاه الذي يمكن أن تسير فيه مناقشة وضوع الأخلاق ومجالها داخل فروع المعرفة ذه وعلاقة هذا الاتجاه وتلك الأهداف الموضوعات الأخرى مثل علم النفس ميتافيزيقا والمنطق . ولم يحظ هذا الإرتباط لدراسة الدقيقة التي يستحقها حتى الآن . قد ركزت الأبحاث الحديثة على العلاقة بين أكثر الأشكال تطوراً للرؤية الصوفية والرؤية الفلسفية . للأخلاق وبين قليل من الموضوعات ذات الارتباط ، ولكنها لم تتطرق إلى علم النفس[1]. ويحاول هذا المقال دراسة العلاقة بين المناقشات التي دارت حول الأخلاق في المجالات الفكرية الإسلامية الخمس كلها وعلم النفس لكي يحدّد المدى الذي استخدمته هذه المجالات في الدراسات التي قامت بها وتبيان الأسباب التي دعت إلى هذا الاستخدام. وعلم النفس الذي نعنيه هنا هو علم النفس التقليدي الذي عادة ما يطلق عليه علم النفس القديم والذي يختص بدراسة الروح البشرية أو الشعور على عكس علم النفس الحديث الذي يركز على دراسة السلوك .

(*) هذه المقالة مبنية على بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول علم النفس والإسلام .. جامعة الرياض ـــ المملكة العربية السعودية ١٩٧٨ . وقد ترجمت عن :

- Psychology in Islamic Ethics, Muhammad Abul Quasem. Dacca, Bangladesh

The Muslim World, The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary

July- October 1981 Vol. LXXI No 3 - 4 pp. 213 - 227.

القسم الأول

إن القرآن الذي جاء لهداية الناس أجمعين في كل منحى من حياتهم على مر الزمان قد تطرق إلى كل الموضوعات التي تهتم بالإرشاد وعلم النفس والأخلاق مقدماً المبادىء بطريقة واضحة ومختصرة[2] تجعل من السهل على الأفراد العاديين أن يفهموها[3]؛ وحيث أن السعادة في العالم الآخر[4] هي المرجع النهائي للهداية القرآنية تلك السعادة التي ترتبط بتزكية الروح[5] وأن هذه التزكية لا تحدث إلا عن طريق المعتقدات والممارسات الدينية الأخلاقية[6] فإن الأخلاق تحتل مكانة رئيسية في القرآن بينما ترتبط الموضوعات الأخرى مثل علم النفس والسياسة والاقتصاد بالأخلاق على أساس قيامها بدور مساند أو باعتبارها خلفية لها. ولكن لكي تكون الأمور واضحة لكافة البشر فإن موضوعات علم النفس أو أي من هذه الموضوعات الأخرى لم تُعالج في القرآن بطريقة مجردة أو معقدة كما أن التداخل بينها لم يُسرد بطريقة ظاهرة على أساس أن ذلك ليس ضرورياً للممارسات الأخلاقية الدينية، ويصدق هذا على السنة النبوية ولكن الفرق الوحيد أن معالجة هذه الموضوعات كان أكثر تحديداً في بعض المظاهر حيث أن السنة النبوية هي تفسير لتعاليم الله في القرآن وإضافة لها.

ويشتمل علم الفقه الإسلامي[7] كما ظهر في العصور الوسطى على أربعة أجزاء رئيسية هي: العبادات والمعاملات والنكاح والجنايات[8]. وقد استنبطت أحكام الفقه من مصادر قرآنية وسنّيه، عن طريق إعمال الفكر الإنساني فيها. وقد راعى الفقهاء عند بناء هذه الأحكام الظروف الاجتماعية التي ستطبق فيها هذه الأحكام[9]، كما راعوا أيضاً الجانب النفسي للوجود الإنساني ولكن بصورة أدنى بالمقارنة بالاهتمام الذي أعطوه لعلم النفس في فروع الفكر الأخرى التي إنتعشت في الإسلام. ويرجع السبب في إعطاء هذا الدور المتواضع لعلم النفس في الفقه إلى أن الأحكام الفقهية قد وُجدت من أجل التنظيم السليم لشئون هذا العالم حيث يقوم الفقهاء بتزويد حاكم الدولة الإسلامية النموذجية بالقوانين التي يحكم بها الناس بطريقة تضمن سيادة العدالة والسلم. ولكن هذه القوانين ليس لها إهتمام مباشر بسعادة الانسان في العالم الآخر، حتى الفتاوي التي يصدرها الفقهاء بالنسبة للعبادات والسلوك الموجهة للآخرين من حيث الصواب والخطأ فإنها تقوم على أساس تحقيق هذه العبادات أو هذا السلوك للمتطلبات الشكلية للشريعة وبهذا تجعل القائمين بفعلها بعيداً عن عقاب الحاكم. أما إعتبار هذه العبادات وهذا السلوك من وجهة نظر السعادة في العالم الآخر بصفة أساسية فيخرج عن نطاق الفقه لأن هذه السعادة تعتمد على تزكية الروح[10] [11]ومن هذا المنطلق لم يحظ

بالاعتبار في الفقه سوى القليل من المفاهيم النفسية وفي حدود ضيقة . وتلك المفاهيم هي النية — الارادة — القصد والغرض — الغرائز أو الخوف والجنس — حالات العقل الناتجة من الغضب والجوع ومشاعر السعادة والأسى والوراثة والشذوذ العقلي والغباء وغير ذلك . وتوضع تلك الظواهر النفسية في الاعتبار فقط عند إصدار أحكام فقهية معينة ولا يتم تحليلها أو مناقشتها حتى من جهة النظر القانونية[١٢] .

ويهدف علم العقيدة الإسلامية[١٣] إلى الدفاع عن العقيدة الدينية للرجل العادي ضد ضلالات الهرطقه والبدع[١٤] . ويقوم النظام العقدي في الإسلام على مصادر آلهية وسية ، ويعتبر محتواه أساس سعادة الإنسان في الأمور الدينية والدنيوية بما في ذلك القضايا المرتبطة بمشكلات أخلاقية دينية . ومن بينها أصل أو مصدر الخير والشر وعلاقتهما بالله وتبرير وجود الشر والألم في الدنيا إلى جانب الموضوع الرئيسي الذي كان مثاراً للمناقشة في علم العقيدة الإسلامية في العصور الوسطى ، وهو إذا ما كان بالإمكان تحديد مصطلحات القيم مثل « الخير » و « الشر » و « الالزام » في إطار علاقتها بأوامر الله ونواهيه فقط أو أن لها معان موضوعية في ذاتها يمكن أن تطبق حتى على أفعال الله[١٥] . وقد ركزت دراسة مثل هذه المشكلات في علم العقيدة في المقام الأول على البحث في قضية نفسية معينة وهي التي تدور حول الدوافع الداخلية لأفعال الإنسان . وتلك تشمل العمليات العقلية التي تؤدي إلى الفعل كالمعرفة والإرادة والدافع والقوة . الخ . تلك التي جرى البحث فيها بدرجة معينة من الدقة ، وظهرت نظريات مختلفة داخل المدارس المختلفة في علم العقيدة الإسلامية خاصة المعتزلة والأشاعرة[١٦] ، وقد اتبعوا في هذا البحث الطريقة التحليلية وهذا هو السبب في أن الأخلاقيات في علم العقيدة يُنظر إليها باعتبارها أخلاقيات تحليلية في الإسلام على عكس الأخلاقيات في الرؤية الفلسفية الإسلامية التي تفتقر إلى مثل هذا النوع من البحث .

والرؤية الفلسفية الإسلامية للأخلاق سواء ما أُعتبر منها مطابق لعلم السياسة كما جاء في رأي الفارابي[١٧] قد إستغلت علم النفس إستغلالاً كبيراً نتيجة لتأثرها بالفكر اليوناني . وبينما اعتمدت التعاليم الأخلاقية لأفلاطون وأرسطو[١٩] والكلبيين والقورينائيين والرواقيين والأبيقوريين على مفهوم الطبيعة الانسانية عندهم* ، نجد الأفلاطونية المحدثة مزيجاً من التعاليم الدينية الشرقية والمبادىء الصوفية وفلسفة أساتذة اليونان الكبار حيث تحتل النظريات النفسية مكانة كبيرة وقد حاز هذا الموقف اليوناني تجاه العلاقة بين الأخلاقيات وعلم النفس قبولاً لدى الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى لأنه

يساير نزعتهم . وقد بدأت عملية ربط الأخلاقيات بعلم النفس على يد الكندي[٢٠] (المتوفي ٨٦٦) وطورها الرازي[٢١] (المتوفي ٩٢٣ أو ٩٣٢) وابن سينا[٢٢] (٩٨٠ — ١٠٣٧) والفارابي[٢٣] (المتوفي ٩٥٠) وابن مسكويه[٢٤] (٩٣٦ — ١٠٣٠) وبلغت ذروتها من خلال ناصر الدين الطوسي[٢٥] (١٢٠١ — ١٢٧٤) وحلال الدين الدواويني[٢٦] (١٤٢٧ — ١٥٠١) وعند الملا أحمد النوراقي [٢٧] (المتوفي ١٨٢٨) لفترة امتدت حوالي ألف عام .

وقد قام الفلاسفة المسلمون الذين يرون بسلامة فكرة العلاقة بين علم النفس والأخلاقيات عند الاغريق بإضافة التعاليم النفسية المستقاة من مصادر دينية إسلامية[٢٨] — ومن أعمال الصوفيين[٢٩] — إلى الأفكار اليونانية وهكذا برز إلى الوجود نسق جديد من الأخلاقيات ذو خلفية من علم النفس ومستخدماً لمصطلحات جديدة .

وقد استخدم علم النفس بطريقة أكثر شمولية من الفلسفة الإسلامية في فرع آخر من فروع المعرفة الإسلامية وهو الصوفية في أكثر أشكالها نقاءً وكما يمثلها الصوفيون الكبار مثل المحاسبي (المتوفي ٨٥٧) والمكّي (المتوفي ٩٩٦) والغزالي (المتوفي ١١١١) حيث أن الهدف الأسمى للصوفيين هو تأكيد تحقيق السعادة في العالم الآخر وحيث أن هذه السعادة — كما ذكرنا انفا — تعتمد على تزكية الروح ، نجد الصوفية تركز على المظهر الداخلي للإنسان المتمثل في الباطن[٣٠] . فالصوفية تؤكد بحزم على أن « الأنسان ينظر إلى الظواهر بينما ينظر الله إلى القلب » ومن ثم فإن كل المحاولات الأخلاقية توجه ناحية السمو بحالة الروح[٣١] وحيث أن هذا السمو يحتاج بالضرورة إلى معرفة دقيقة بالروح وطبيعتها وأصلها وبعثها بعد الموت والغرض من خلقها وعلة إتحادها بالجسد وقوتها فإنهم يدرسون هذه المظاهر ويقومون بتحليلها لكي يستخدموا ما ينتج عن ذلك في الأغراض الأخلاقية . ولكن أعمال الصوفيين لا تتساوى فيما في مقدار العمق الذي يعطونه لهذه الدراسة . فنجد أكثر استخدامات علم النفس شمولية في كتابات الغزالي الصوفية كما تظهر عنده في تخصيص أكثر من باب كامل للمحاورات النفسية[٣٢] بالاضافة إلى فقرات متفرقة حول موضوعات نفسية مختلفة . ويرجع حاجة الغزالي في إعطاء الأخلاقيات تلك الأسس النفسية والصوفية العميقة إلى عوامل متعددة تخرج عن نطاق الدراسة الحالية .

القسم الثاني

بعد أن أشرنا إلى المدى الذي وصل إليه استخدام علم النفس في المناقشات الأخلاقية

في خمس فروع رئيسية من الفكر الإسلامي مع الإشارة إلى أسباب مثل هذا الاستخدام سنقل الآن لذكر بعض من النظريات النفسية المستخدمة خاصة في الأخلاقيات في مجالي الفلسفة والصوفية مع بيان المكانة التي تحتلها في هذين النظامين . وقد يكون هذا بمثابة محاولة لتأييد وجهة النظر التي سبق التعبير عنها في القسم السابق والتي ترى بوجود علاقة وطيدة جداً بين علم النفس والأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين .

يبدو أن التعاليم النفسية المستخدمة في الأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين تقع في فئتين رئيسيتين[٣٣] أولاهما تلك النظريات المرتبطة بنسق أخلاقي داخل كيان كليّ واحد ومتضمنه فيه ، وأحياناً ما تشكّل هذه النظريات الخلفية البعيدة للتعاليم الأخلاقية فيما في أحيان أخرى نجدها مرتبطة بها بشكل مباشر . ولكن في كلتا الحالتين نجد أنه بدون هذه التعاليم فإن الأخلاق سواء من الناحية الفلسفية أو من الناحية الصوفية ستكون على خلاف ما هي عليه الآن . ثانيهما تشمل تعاليماً نفسية معينة ترتبط فقط بجزء معين أو ببعض الأجزاء في نسق أخلاقي معين وليست جميعها نظريات نفسية واضحة التكوين ولكن أغلبها مجرد حقائق نفسية توصل إليها الصوفيون والفلاسفة عن طريق الحدس أثناء ممارساتهم بعضهم الأخلاقيين[٣٤]. والتعاليم النفسية الواردة في الفئة الثانية هي الأخرى ذات أهمية متباينة فبعضها يعتبر أساسياً للأخلاق بينما يقوم البعض الآخر بمجرد إضافة معنى أو مغزى لها . وسوف نقصر مناقشتنا هنا على بعض من النظريات النفسية من الفئة الأولى حيث أن ذلك سيكون كافياً لتأييد الموضوع الرئيسي لهذه المقالة .

وأهم النظريات النفسية المتضمنة داخل النسق الكامل من الأخلاق سواء عند الفلاسفة أو الصوفيين — هي نظرية الروح كمادة والنظرية الثنائية والنظرية التفاعلية ونظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد ونظرية ملكات الروح وكل واحدة من هذه النظريات لها جوانب مختلفة وتضمينات متنوعة ولم تحظ كل هذه الجوانب بالتأييد والتفسير بين علماء الأخلاق المسلمين بنفس القدر الذي حظيت به عند علماء النفس والفلاسفة في الغرب سواء القدامى منهم أو المحدثين فقد كان علماء الأخلاق المسلمين عمليين في اتجاههم فتناولوا فقط تلك الجوانب التي ترتبط بدراساتهم حول ما وراء الطبيعة أو بالأخلاق[٣٥] وسوف نناقش قليلا من هذه الجوانب بإقتضاب في محاولة لبيان المدى الذي وصلوا إليه في الاستفادة منها .

والأساس الذي تقوم عليه نظرية الروح كمادة هو أن في البدن كياناً نسميه الروح وهي ليست بجسم ولا بجزء من جسم كما أنها

ليست صدفة ولا تحتاج لأي قوة جسدية لايجادها وإنما هي مادة منفردة لا ترق إلى إدراكها الحواس وتبقى بعد وفاة البدن وتخلد إلى الأبد . وهذا هو جوهر هذه النظرية النفسية التقليدية فيما يخص الروح[٣٦] وتبقى

كما هي كإطار خلقي ليس للإسلام ككل فحسب وإنما لكافة الديانات المعروفة . وإذا ما أخذنا بهذه النظرية في مجال الأخلاق فإننا نجد الفلاسفة المسلمين والصوفيين قد قاموا بالنسبة للروح بتحديد هدفها الأخلاقي وكيفية الوصول إليه[٣٧] . ويتبنى الصوفيون مفهوم الوجود الأبدي للروح بعد وفاة الجسد بطريقة جدية تجعل الهدف النهائي لكل المحاولات الأخلاقية الدينية ينظر إليه على أساس تزكية الروح ، ولهذا فإن الأخلاق عندهم يمكن أن نسميها أخلاق الروح حيث نجد ألفاظاً مثل الروح والآخرة تتكرر دائماً في الصوفية[٣٨] . وبطريقة مماثلة تربط الرؤية الفلسفية للأخلاق هذا المفهوم بممارسة الفضيلة والرذيلة[٣٩] .

ويعتبر مبدأ الثنائية في علم النفس[٤٠] مظهراً من مظاهر المفهوم السابق الإشارة إليه وهو الروح كمادة . ويختص هذا المبدأ بالعلاقة بين الروح والجسد . وطبقاً لهذا المفهوم فإن الروح والجسد متضادان في جوهرهما وفي صفاتهما وفي حالاتهما فالروح هي الشخص الحقيقي بينما يعتبر الجسد آداتها الضرورية التي عن طريقها أو بها تحقق

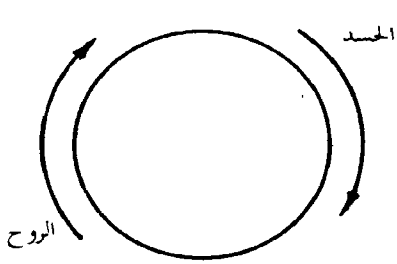
الروح كما لها وهذه هي الثنائية التي نادى بها أرسطو والمشاءون★ وهي تختلف إختلافاً بينا عما نادى به فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون[٤١] الذين يرون بأن الجسد ما هو إلا سجن للروح ولذا فكلما أسرعت الروح بالتخلص من الجسد كان ذلك أفضل . وتتفق الثنائية التي نادى بها أرسطو مع مفهوم ثنائية الانسان كما جاء في الأثر[٤٢] فنجد المفكرين المسلمين الذين نادوا بهذه الفكرة[٤٣] قد ربطوا بينها وبين رؤيتهم للأخلاق حتى أنهم إعتبروها ذات أهمية أساسي فيما يرونه في الأخلاق من فكر وخبرة . فإذ كان الفلاسفة يرون بإعتبار الانسان في حقيقته روح فإن أسمى هدف لوجوده هو أن يحيا حياة يكرسها من أجل المعرفة التي

هي جوهر الروح[٤٤] ولنفس هذا السـ يرى الصوفيون أن كل الجهود الأخلاقية ـ نظرية كانت أو عملية ـــ يجب أن تعم تجاه تزكية الروح[٤٥] . ولكن يجب أن نض في إعتبارنا أن كلا الفلاسفه والصوفيون يتفقون على أن الواجب علينا معاملة الجس بطريقة سليمة وان نعتني به حتى تجد الرو متسعاً لكي ترق إلى نموها الكامل وترح هده الفرضية الثنائية إلى أننا في بر الفضائل الذي يقدمه كلا الصوف والفلاسفة نجد أن الأشياء الطيبة للروح والتي تتمثل في المعرفة وسمات الشخصية تحتل المركز الأول . بينما تعتبر الأشياء اله للجسد هي تلك التي تدعم الأشياء اله

للروح وتساهم في إيجادها[٤٦] . بل ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك فيرى أنه بسبب هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة نجد أن الروح تنزل من العالم القدسي وتدخل إلى الجسد .

وترتبط النظرية التفاعلية بمبدأ الثنائية وهي تعني أنه رغم تعارض الروح والجسد إلا أنهما يتفاعلان فتؤثر الروح في الجسد ويؤثر الجسد في الروح[٤٧] ولا نجد إتفاقاً بين علماء النفس حول كيفية حدوث هذا التفاعل ، فيراه رينيه ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) يحدث من خلال الغدد الصنوبرية للمخ[٤٨] ويراه الغزالي يحدث من خلال القلب في البدن[٤٩] ولقد استخدم الفلاسفة المسلمون والصوفيون — خاصة بين مسكويه[٥٠] والغزالي[٥١] — مبدأ التفاعل في رؤيتهم للأخلاق فأسسوا عليه رؤيتهم للإرتباط الوثيق بين سمات الشخصية والسلوك — بين ذات الشخص الداخلية وذاته الخارجية . وتحتل هذه الرؤية مكاناً رئيسياً في رؤيتهم للأخلاق فهم يرون أن سمة الشخصية سواء كانت طيبة أو شريرة يجب أن تظهر في سلوك جسدي مناسب لها وأن السلوك الجسدي يجب أن يؤدي إلى سمة مناسبة له من سمات الشخصية . وهذه الرؤية تعتبر الرؤية الفعالة في الأخلاق عند الفلاسفة أو الصوفيين على حد سواء . وتفسر التفاعلية السبب في اعتبار الصوفيين الأفعال اللا إرادية غير ذات موضوع بالنسبة للأخلاق فهذه الأفعال لا يمكن أن تؤدي إلى آثار على الروح .

وتعتبر نظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد[٥٢] إمتداداً للنظرية التفاعلية . وكان أول من تحدث بها أرسطو[٥٣] . وترى هذه النظرية أن التفاعل بين الروح والجسد لا يتوقف في حياة الإنسان وأنه يستمر طول حياته وتأتي هيئة هذا التفاعل على شكل دائري يمثلها الشكل التالي :



وبينما لم يؤكد الفلاسفة المسلمون هذه النظرية نجد أن الغزالي قد استخدمها بدقة في رؤيته للأخلاق . وهكذا فإن النظرية الأساسية للنسق الأخلاقي — كما يراه هو — إذا ما وجدت صفة في الروح فإنها تقود الجسم ليقوم بالأعمال المناسبة لهذه الصفة وأن هذه الأعمال تؤدي إلى وجود الصفة بمعنى أن الصفة الموجودة تتقوى بهذه الأعمال وهذه الصفة للروح والتي تمت تقويتها تستنفر الجسم مرة أخرى لكي يكرر نفس الأعمال وهذه الأعمال المتكررة تجعل الصفة أكثر قوة لكي تقود بدورها إلى مزيد

من الأعمال من ذات النمط وتستمر هذه العملية إلى مالا نهاية إذا لم تعترضها عقبات . ولقد هيمنت هذه النظرية على كافة آراء الغزالي في الأخلاق من عبادات وسلوكيات أخلاقية تجاه الآخرين والفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية والفضائل الباطنية(٥٤) . وبدون فهم كامل لهذه النظرية لا نستطيع أن نفهم رؤية الغزالي في الأخلاق فهماً كاملاً . وقد ناقش كاتب هذا المقال هذه النظرية بطريقة أكثر شمولاً في كتابات سابقة وبيّن كيف أن نفس النظرية تشكّل أساساً لرؤية المكي في الأخلاق رغم أن المكّي لم يفسرها أو يستخدمها في رؤيته للأخلاق بنفس الطريقة التي أوردها الغزالي(٥٥) .

وتفترض النظرية النفسية المعروفة التي نادى بها أفلاطون والتي ترى بملكات الروح(٥٦) أن للروح ثلاث ملكات أو أجزاء أو وظائف أو قوى وهي القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، وأن هذه الملكات تعمل في تناغم متبادل عند الشخص الذي يتمتع بالصحة العقلية بمعنى أن العقل يحكم الملكتين الأخريين اللتين تطيعان بدورهما أوامر العقل . وقد ربط أفلاطون نظريته في علم النفس برؤيته للأخلاق وذلك عن طريق إشتقاق الفضائل الرئيسية الأربع وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل من الملكات الثلاث للروح(٥٧) ثم عدّد الرذائل التي تناقض هذه الفضائل . ولقد لاقت هذه النظرة الأفلاطونية القبول بين الرواقيين وبعض المفكرين مثل بوسودنيوس وجالن كما لاقت قبولا عاما ظهر بوضوح فيما صدر عن موضوع الأخلاق في الزمن القديم . وقد شارك عديد من المفكرين الإسلاميين في هذه النظرة حول الأخلاق يمكن أن نشير إلى اثنين منهم هنا وهما إبن مسكويه والطوسي

وتعتبر كتابات إبن مسكويه عن الأخلاق نموذجاً للرؤية الفلسفية لها وقد قام في أول مقالة في كتاباته عن الأخلاق بتقديم تفسير مقنع لهذه الملكات الثلاث للروح باعتبارها المبدأ الأساسي في رؤيته للأخلاق كما قام باشتقاق الفضائل الرئيسية من هذه الملكات(٥٨) . ونجد نفس المدخل في كتابات الطوسي عن الأخلاق(٥٩) ولكن الغزالي الذي يعتبر قمة النظرة الصوفية المتمسكة بالأصول أضاف ملكة رابعة للروح وهي ملكة العدل(٦٠) واشتق الفضائل الأربع من الملكات الأربع ، بينما نجد نظرية ملكات الروح عند إبن مسكويه تشكل مبدأ أساسياً في رؤيته للأخلاق في مجموعها إلا أننا نجدها عند الغزالي أساساً لجانب فقط من رؤيته للأخلاق ، وهو ذلك القسم الذي يعالج الفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية(٦١) وقد نهج الغزالي نهج الاصفهاني ، فعندما لاحظ أن مفاهيم العقل والغضب والرغبة قد ورد ذكرها كثيراً في القرآن والحديث ثم لاحظ ربط هذه المفاهيم بالأفكار الأخلاقية وأن الفضائل الرئيسية قد جاءت في القرآن

لحديث أيضاً ـــ جعل يبين أن مفهومه
ول ملكات الروح مع ما يراه من تطبيقات
لذا المفهوم في نظرية الفضائل الرئيسية
، مصدره في الإسلام[٦٢] .

وموضوع الأخلاق من وجهة النظر
لسفية هو إكتساب الشخصية الطيبة ولا
كن لنظرية كاملة منظمة عن الشخصية
طيبة أن تتكون بدون فهم لأمور معينة
ص الروح وبدون أن تشتمل على النظريات
فسية التي ذكرناها آنفاً . ولقد أوضح إبن
سكويه في مقدمة كتابه عن الأخلاق أن
هم هذه المظاهر النفسية يشكل أساس
أخلاقيات من الوجهة الفلسفية .

« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل
نفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها
يلة ويكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة
ا ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى
يب تعليمي والطريق في ذلك أن نعرف
لا نفوسنا ما هي وأي شيء هي ولأي شيء
وجدت فينا أعني كما لها وغايتها وما قواها
لكاتها التي إذا إستعملناها على ما ينبغي
ا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء الفائقة
عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي
سها فتخيب[٦٣] » .

وهكذا وجد إبن مسكويه أنه من
ضروري أن يعرض فهمه لهذه الأمور في أول
الة في كتاباته عن الأخلاق ويبرر ذلك
وله :

« ولما كان لكل صناعة مباديء عليها تبتني
وبها تحصل وكانت تلك المباديء مأخوذة من
صناعة أخرى وليس في شيء من هذه
الصناعات مباديء أن تبين مباديء أنفسنا،
كان لنا عذر واضح في ذكر مباديء هذه
الصناعة على طريق الأجمال والاشارة بالقول
الوجيز وإن لم يكن مما قصدنا له واتباعها
بعد ذلك بما توخيناه من إصابة الخلق
الشريف ..»[٦٤]

ولقد أكد مسكويه آراءه تلك مرات عديدة
في كتاباته عن الأخلاق[٦٥]. وكثيراً ما يشار
إلى هاتين الفقرتين كمرجع .

أما المادة العلمية التي وردت في أكثر
أشكال الأخلاق تطوراً عند الصوفية والتي
سردها الغزالي في كتاباته فهي أكثر إتساعاً
من الرؤية الفلسفية للأخلاق فهي تشمل
بالاضافة إلى الشخصية الطيبة مجالات مختلفة
من حياة الشخص[٦٦] . وقد أوضح الغزالي
بنفسه أن معرفة الروح في مظاهرها المتنوعة
يعتبر أيضاً أساسياً ليس فقط من أجل نظام
أخلاقي شامل ولكن في الحقيقة من أجل
الإسلام ككل .

« فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل
الدين وأساس طريق السالكين عن طريق
العلم والعمل الأخلاقي الديني[٦٧] . »

القســم الثالــث

في القسم الأول من هذه المقالة ناقشنا باختصار وبدرجات متفاوته وجود التعاليم النفسية في فروع علمية مختلفة إنتعشت في الإسلام كما قمنا بالاشارة إلى أسباب وجود هذه التعاليم بها . أما في القسم الثاني فقد بذلنا جهداً في تأييد الموضوع الرئيسي في هذه المقالة وهو أن علم النفس تغوص جذوره كما ينتشر استخدامه في الأنظمة الأخلاقية التي ناقشها الفلاسفة والصوفيون ، وذلك عن طريق الاشارة إلى بعض النظريات النفسية التي استخدمت كأساس لهذه الانظمة الأخلاقية ككل . وبالنسبة لمناقشة الفئة الثانية من التعاليم النفسية التي ذكرناها آنفاً وهي تلك التي تشكل أساساً لأجزاء معينة فقط من هذين النظامين الأخلاقيين فقد تم حذفها من أجل الاختصار من ناحية ولاعتبارها ذات أهمية أقل من ناحية أخرى . وفي هذا القسم الأخير فإننا نفضل أن نثير قضية مختلفة . فكل ما قلناه حتى الآن فيما يرتبط بعلم النفس ينطبق على علم النفس التقليدي الذي يشمل مبدأ الوظيفية ومبدأ الاستبطان . وهنا ينشأ سؤال جدير بالاعتبار يدور حول علاقة الأخلاق في الإسلام بعلم النفس الحديث خاصة مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية . وسنحاول على الأقل أن نعطي إجابة جزئية بمحاولة تحديد مدى الاتفاق أو عدم الاتفاق بين الأخلاق في الإسلام وبين بعض المظاهر المميزة لعلم النفس الحديث .

هناك بعض المظاهر البارزة في علم النفس الحديث — خاصة في هاتين المدرستين اللتين ذكرناهما آنفاً — تعتبر مرفوضة بالنسبة للإسلام بصفة عامة والأخلاق في الإسلام بصفة خاصة وسوف نذكر هنا ثلاثة من هذه المظاهر فقط الأولى هي أن علم النفس الحديث يميل إلى النظر إلى الأنشطة الانسانية على أساس أن الأحداث السابقة هي التي تحددها تماما ، مثلماً تميل العلوم الطبيعية إلى أن تعتبر الأحداث في عالم الطبيعة يتم تحديدها بصفة كاملة بالأحداث الطبيعية التي تسبقها وعاماً

ما ينادون بأن وجهة النظر هذه تنكر حرية الارادة ولا تترك مكاناً للأخلاقيات . فمن العبث أن أخبر إنساناً ما بأن من الواجب عليه أن يفعل شيئاً ما في لحظة معينة بينما تكون الأحداث السابقة قد جعلت من المحتم عليه أن يقوم بفعل آخر في نفس اللحظة ومن ثم فإن التبرير الوحيد لأي تدخل أخلاقي يمكن أن يكون في إعتبار هذا النصح الأخلاقي حدثاً سابقاً جديداً بدرجة من القوة تكفي لإحداث تغيير في مسار الأحداث .

والمظهر المرفوض الثاني هو أن علم النفس الحديث باعتباره علماً إمبريقياً يعتمد على الملاحظة والتجربة فإنه ينكر وجود

روح كمادة منفصلة على الجسد في جوهرها صمانها وأعمالها وتبقى حية بعد فنائه لأن ده الروح لا يمكن ملاحظتها أو إخضاعها تحريب ، ومن ثم فإن كل الأنشطة التي كن إرجاعها إلى الروح في نظر علم النفس تقليدي أو في الدين ينظر إليها علم النفس لحديث بإعتبارها نتاج عمليات الجهاز عصبي . وقد أوضح جون واطسن وكلارك ل هده[٦٨] النظرة بوضوح شديد وهذه ظرة مناقضة للرؤية الإسلامية في الأخلاق ـ وللإسلام ككل .

وفي المقام الثالث نجد أن مدرسة التحليل نفسي الحديثة كما تمثلها آراء فرويد ترى بأن ل المعتقدات الدينية يمكن دحضها ستخدام تفسيرات منبثقة عن علم النفس عتبر هده الرؤية مظهرا من مظاهر الهجوم لائي الشعب الموجه إلى مصداقية العقيدة دينية الموضوعية ، ذلك الهجوم الذي ابعت مظاهره مع استخدام أساليب أكثر قيداً وحدة فيه . وأول ضربة جاءت بلا ارنة من خلال فلسفة ماركس ولينين التي كدت بوضوح أن الإيمان بالله وبالخلود لنظام الأخلاقي الموضوعي هو ببساطة رب من ضروب الزيف والخرافة[٦٩] .

والضربة الثانية جاءت من تعاليم فرويد ن كانت أقل فجاجة وارتضت لنفسها قتصار على بيان أن كل هذه المعتقدات بالإمكان دحضها على أساس تفسيرات منبثقة من علم النفس[٧٠] . أما الضربة الثالثة فجاءت من الفلسفة الوضعية التي تعني بالوقائع المنطقية والتي تهتم بمحاولة إنكار الدين أو اللجوء إلى تفسيرات له وإنما حاولت أن تقتلعه على أساس أن كل المعتقدات الخاصة بهذه الأمور تعتبر غير ذات معنى على الاطلاق[٧١] .

ورغم كل ما سبق فإن هناك كثير من النظريات الأخرى في علم النفس الحديث تتفق مع الرؤية الإسلامية في الأخلاق ، وبعضها يعتبر ذا فائدة لهذه الرؤية ويجب أن يضعها في اعتبارهم المسلمون الذين يهتمون بالارشاد الديني والأخلاقي أو تربية الناشئة . ومن بين هذه النظريات نظرية تحقيق الذات (أو كما يطلقون عليها أيضاً نظرية التعبير عن الذات) وهي على طرف نقيض من نظرية الحرية أو نظرية الإنطفاء . فنظرية تحقيق الذات كما وردت في علم النفس الحديث ترى بأن الغرائز والدوافع توجد عند الكائن البشري لكي تخدم حاجاته وأن كل منها تلعب دورها المناسب في تحقيق النمو الكامل للشخصية وتتوحد في النهاية مع ذاته ومن ثم فإن كل الغرائز تجد لنفسها تعبيراً متناغماً في حياة الفرد وهكذا تكون عملية النمو هذه على طرف نقيض من عملية كبت الغرائز لدرجة الانطفاء . كما أنها تعارض التعبير الحر غير المقيد للغرائز والدوافع كما تتمثل في الاباحية التامة . ففي الشخصية كاملة النمو

لا نجد إنطفاءً كما لا نجد حرية مطلقة . وكل هذا يعتبر متناغماً مع تعاليم الأخلاق في الإسلام[٧٢] .

وهناك نظرية أخرى في علم النفس الحديث تستحق الذكر هنا وهي طريقة التحليل النفسي المستخدمة في علاج الشذوذ العقلي . فهذه الطريقة لها أقسام عدة يتماثل أحدها بطريقة واضحة مع قسم من الطرق المستخدمة في تقويم الشخصية الشريرة التي أشار بها الصوفيون والفلاسفة[٧٣] المسلمون . فعلماء التحليل النفسي يرون بأن علاج العصاب النفسي يعتمد على إظهار العقد المكبوتة التي تجعل من عاداتنا أمراً ثابتاً دائماً . وأن أسباب العصاب يمكن إزالتها بطريقة سليمة وفعالة وبذلك يتم علاج الشذوذ العقلي بصورة فورية . ويرى الفلاسفة المسلمون والصوفيون أنه إذا ما أردنا علاج الأمراض الأخلاقية للروح أو الرذائل أو السمات الشخصية الشريرة فإنه يجب علينا أولاً تحديد أسبابها من خلال الاستقصاء الجاد . ثم إزالة هذه الأسباب بالوسائل المناسبة وهذه الإزالة تعني إستئصال جذور الأمراض الخلقية من الروح[٧٤] .

وهناك كثير من النقاط في علم النفس الحديث تقدم لنا حقائق جلية عن الطبيعة البشرية والسلوك الانساني وتعتبر موافقة للدين الإسلامي[٧٥] . ونجد مثالاً على ذلك في النظريات الخاصة بمراحل النمو الطبيعي للانسان وتكوين العادات والتعلم وتأثير البيئة على نمو الشخصية وتقويم العادات السيئة بتكوين عادات إيجابية كما وردت عند وليم جيمس ، ووجود المشاعر الاجتماعية الطبيعية لدى البشر والتي تدفعهم لتكوين الارتباطات الودية . كما أن هناك بعض النقاط التي يكون عليها الاتفاق جزئياً ولكن حدود هذه المقالة لا تمكننا من الاستطراد في مناقشتها . أما بخصوص العلاقة بين علم النفس ورؤية الغرب للأخلاق فقد كتب هنري سيد جويك يقول :

« إن كل فرع من فروع المناقشة في الأخلاق تقريبا ينتمي على الأقل بصفة جزئية إلى علم النفس »[٧٦] ، وقد يكون بالامكان أن نستخلص نتيجة مماثلة عن العلاقة الموجودة بين علم النفس والرؤية الإسلامية للأخلاق .

الهـــوامـــش

١) محمد أبو القاسم : الأخلاق عند الغزالي : صورة مؤلفة [illegible] الأخلاق في الإسلام الطبعة الثانية .

Muhammad Abul Quasem , The Ethics of al - Ghazali : Acomposite Ethics in Islam 2 nd. ed. New York : Caravan Books, Inc 1978), pp.22 - 29.

[illegible]مد أحمد شريف · نظرية الغزالي في الفضيلة .

Mohamed Ahmed Sherif, Al-Ghazali Theory of Virtue (Albany : State Universit of NewYork press, 1975 pp. 4 - 18

[illegible]الحق أنصاري الفلسفة الأخلاقية عند ابن مسكويه

Abul Haqq Ansari, The Ethical Philosoph of Miskawaih (Aligarh: Aligarh Muslim University press, 1964) pp. 49 - 66.

٢) أبو حامد محمد الغزالي : القسطاس المستقيم نشره [illegible]سوجي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ ص ٤٩. [illegible]لم يذكر الحذف والاختصار باعتبارهما منسي الغرض في [illegible]

٣) سورة القمر ٥٤ الآيات ١٧ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٠ — [illegible] مريم ١٩ الآية ٩٧ — سورة الدخان ٤٤ الآية ٥٨ يرجع إلى الطبعة المصرية الرسمية للقرآن في بيان أرقام سور [illegible] في هذه المقالة)

٤) بيان السعادة في العالم الآخر يرجى الرجوع إلى مقالة [illegible] أبو القاسم « مفهوم السعادة عند الغزالي »

Muhammad Abul Quasem **« Al-Ghazali's Conception of Happiness, Arabia, XXII (1975), 153-61.**

٥) سورة النحل ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١

٦) أنظر كتاب أبو القاسم « الأخلاق ..» صفحات ٦٤ - ٧٨

٧) [illegible] علم الفقه الإسلامي بأعمال الإنسان الخارجية [illegible] الأحكام التشريعية كما استنبطت لأعمال الناس [illegible] الإلزام الخلقي الديني . ولكن علم أصول الفقه [illegible] بطريقة عامة في أدلة أحكام الفقه : في أول الأمر شروط [illegible] المصادر من قرآنية وغيرها ثم طرق بيانها أو بناء الأحكام . إرجع إلى كتاب أبو حامد محمد الغزالي « المستصفى من علم الأصول » . بولاق : المطبعة الأميرية ١٣٢٢ هجرية الجزء الأول (٤ — ٥) .

(٨) أبو حامد محمد الغزالي : جواهر القرآن الطبعة الثانية (القاهرة ، المطبعة الرحمانية ١٩٣٣) ص ٢٢ ولنفس المؤلف الوجيز (القاهرة : مطبعة الآداب) والمؤيد ١٣١٧ هجرية الجزء الأول ص ٢٩٦ ، الجزء الثاني ص ١٢٠ .

(٩) وهكذا نرى الظهور المتكرر لمصطلحات المصلحة ، العرف ، الضرورة ، الاستحسان وهكذا في الأعمال القائمة حول الفقه الإسلامي أنظر الغزالي « الوجيز » الجزء الأول صفحات ١٧٧ ، ١٨٥ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٨٧ — والجزء الثاني صفحات ٢٠٠ ، ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، — وأيضاً كتاب « مراقي الفلاح : شرح متن نور الايضاح » للشيخ حسن بن عمّار الشورنبلالي (مصر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٩٦٥) ص ١٥٤ .

(١٠) سورة الشعراء ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١٠

(١١) أبو حامد محمد الغزالي:إحياء علوم الدين (بيروت · دار المشرق بدون تاريخ) الجزء الأول ١٧ — ١٨

(١٢) أنظر كتاب محمد أبو القاسم:علم النفس في الفقه الإسلامي تحت الطبع .

Quasem, « Psychology in Islamic Jurisprudence »

(١٣) علم العقيدة الإسلامية كما عرّفه الغزالي هو فقط دراسة « الله » ، وله أربع موضوعات رئيسية · وجود الله والطبيعة الأساسية للفظ الجلالة — صفاته — أعماله — نبيه محمد وتعاليم النبي فيما يخص الجلالة وأمور الإيمان بالآخرة . أنظر كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » لأبو حامد محمد الغزالي (القاهرة : مكتبة الحسين التجارية — بدون تاريخ) ص ٣ — ٤ .

(١٤) كتاب الغزالي « إحياء ... » الجزء الأول صفحات ٢٣ ، ٦٤ ، ٦٨ ولنفس المؤلف « المنقذ من الضلال » ترجم إلى الانجليزية و. مونتجمري وات

W. Montgomery Watt (London : George Allen and Unwin Ltd., 1953. P28)

(١٥) كتاب الغزالي «إحياء.. » الجزء الأول ٩٠ ــ ٩١ وكتابه « الاقتصاد .. » ص ٧٣ ــ ٨٥ وكتاب « الارشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني نشرة م.يي . موسى ، أ .أ . عبدالحميد (القاهرة : الخانجي ١٩٥٠) ص ٢٥٧ ــ ٣٠١ .

(١٦) الغزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ٨٢ ــ ٨٣ ، ١١١ ــ ١١٢ ، ٢٥٣ ــ ٢٥٥ ، والجزء الثاني ٣١٢ ــ ٣١٤ وكتاب الجويني « الارشاد ... » صفحات ٢٥٧ ــ ٣٠١ .

(١٧) أبو ناصر الفارابي « إحصاء العلوم » الطبعة الثانية نشرة عثمان أمين (القاهرة : دار الفكر العربي ١٩٤٩ . ص ١٠٢ ــ ١٠٣ ، ولنفس المؤلف « الملة ونصوص أخرى نشره محسن مهدي (بيروت : دار المشرق ١٩٦٨) ص ٦٩ ــ ٧٠ . ولقد إستلهم الفارابي رؤيته في هذا الخصوص من آراء أفلاطون وتعليقاته على كتب « الجمهورية » و « القوانين » ولم يتأثر بآراء بلوتينوس الذي أراد أن يبعد الفيلسوف عن السياسة تماماً ولم تخدعه كراهية بروكلوس للكتابين ﴿ الجمهورية والقوانين ﴾ وتفصيله المطلق لـ Timaeus , Parmenides .

(١٨) أبو حامد محمد الغزالي « مقاصد الفلاسفة » نشرة سليمان دنيا (القاهرة : دار المعارف ١٩٦١ ص ١٣٤ ــ ١٣٦ . وكتاب أبو القاسم « الأخلاقيات ... » ص ٢٢ ــ ٢٤ ، ٣٧ ــ ٤١ حيث تم تعريف الأخلاقيات الفلسفية .

(١٩) أفلاطون « الجمهورية » الكتاب الرابع ، أرسطو « أخلاقيات نيكوماكيان » ١٣٣٩ أ ، ب ١١٠٢ ــ ١١٠٣ أ .

* الكلبيون هم أتباع « أنتستين » تلميذ سقراط وإن كان قد فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا ولم يوافق على أن تكون الفضيلة هي العلم وأعتبر الحياة صراع ضد الشهوات وأن الفضيلة ليست إلا أن يحتقر الانسان كل الخيرات الخارجية . وكانوا يدعون بأنهم حراس الفضيلة والكلاب التي تنبح من أجل الحفاظ عليها وخلطوا بين الفظاظة والكبر ــ (المترجم) .

ــ القورينائيون هم أتباع « أريستيب » القوريناني تلميذ سقراط ويرون أن الأخلاق تقوم على اعتبار أن اللذة هي مقياس الخير والشر وأنها الخير الأوحد (المترجم) .

ــ الرواقيون هم أتباع « زينون » الرواقي الذي قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة طبقاً للمبدأ القائل « عش وفق الطبيعة » . ولكنهم كانوا يسعون وراء الفضيلة باعتبارها اسمى الغايات ويتطلعون إلى نوع من السمو الروحي مع قتل الشهوات والغرائز والاستعاضة عنها باللذات العقلية ــ (المترجم) .

ــ الأبيقوريون هم أتباع أبيقور ويقوم مذهبه في الأخلاق على إعتبار أن غاية الحياة هي اللذة ولكن يختلف في مفهوم اللذة عن « أريستيب » فهو يرى أن اللذة هي فقط التي لا يعقبها ألم أو التي لا تسلبك لذة أكبر ولذا فهم يقرون حساب اللذة أو حساب المسرات فكلما كانت اللذة أدوم كان العمل المؤدي إليها أفضل . (المترجم).

(٢٠) « رسائل الكندي الفلسفية » تحرير أبو ريده (القاهرة ١٩٥٠ ــ ١٩٥٣) الجزء الأول ٢٧٢ ــ ٢٧٥ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ٣٥٦ .

(٢١) محمد بن زكريا الرازي « الطب الروحاني » في أوبرا فليسوفيكا Opera Philosophica تحرير ب . كروس (القاهرة :جامعة فؤاد ١٩٣٩) الجزء الأول ١٥ ــ ٩٦

(٢٢) ابن سينا « مجموعات رسائل » القاهرة أمين هندية ١٩٠٨ » ١٩١ وما بعدها .

(٢٣) أبو ناصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة تحرير نادر (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٩) .

(٢٤) أحمد بن محمد بن مسكويه « تهذيب الأخلاق » تحرير ك . زريق (بيروت . دار مكتبة الحياة ١٩٦١) ٥ ــ ٣٥ .

(٢٥) ناصر الدين الطوسي أخلاق الناصري طبعة Luchnow ١٨٩١) الجزء الاول .

(٢٦) محمد بن أسعد جلال الدين الدواويني « أخلاق الجلالي » تحرير محمد كاظم شيرازي ، وح حزين (كلكتا : ١٩١١)

(٢٧) ملا أحمد نوراقي « معراج السعادة » (طهران ١٣٠٠ بعد الهجرة) .

(٢٨) إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ٦ ، ١٦ حيث ينقل سوراً من القرآن عن علم النفس .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٥٩ حيث استشهد بمقالة الصوفية عن الروح ــ و ــ الغزالي في كتابه « المنقذ » ص ٣٨ ــ وابو القاسم في كتابه « الأخلاق » ص ٣٢ ــ ٣٣ ، ٤٠ ــ ٤١ .

(٣٠) تمت مناقشة هذا الأمر في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٥٣ ــ ٧٨ .

(٣١) المرجع السابق ص ٢٥ ــ ٥٦ . تعلمنا الصوفية عند الغزالي بأن الأفعال تسبب حالة الفضيلة أو حالة الرذيلة التي تكون عليها الروح وأن هذه الحالة هي التي تسبب السعادة «

الشقاء في العالم الآخر . أنظر المرجع السابق ص ٥٦ كما ورد أيضاً في مقالة حورج حوراني « رأي الغزالي في أحلاقيات الأعمال » أن نسب إلى العزالي رأياً آخراً .
George F . Hourani on the Ethics of Action » Journal of the American Oriental Society , XCUI 1976), 77.

(٣٢) العزالي « إحياء ..» الحزء الثاني ، ٢ — ١٨ ، ٤٥ — ٥٨

(٣٣) يبدو أن أحداً لم يدرس الأحلاق في الإسلام من وجهة النظر الخاصة بعلم النفس . ويعتبر الكاتب الحالي — على حد علمه — أول من بدأ مثل هذا النوع من الدراسة مؤكداً في بحثه للدكتوراة على الجانب النفسي في الأحلاق عند العزالي .

(٣٤) العزالي « المنقذ ..» ص ٣٨ حيث بين أن معرفة الصوفيين للأمور المختلفة التي تخص الروح تأتي إليهم من خلال تأملاتهم الروحية .

(٣٥) ويلاحظ هذا الموقف للفلاسفة المسلمين في حالات أخرى فعندما يستعيرون الأفكار من المؤلفين اليونان فإنهم يهتمون بالأفكار المناسبة التي يرغبون في نقلها أكثر من اهتمامهم ببيان مصدرها بدقة عن طريق سرد أسماء المؤلفين الذين إعتمدوا عليهم في ذلك .

(٣٦) أفلاطون « الجمهورية » ٦١٢ — أ — ٤ ، أبو حامد محمد الغزالي « تهافت الفلاسفة » ترجمة س . أ — كمالي
[S.A. Kamali (Lahore : Pakistan Philosophical Congress, 1958) pp. 221 28)]

حيث سرد آراء الفلاسفة المسلمين ، علي بن عثمان الهاجويري « كاشف المحجوب » ترجمة نيكولسن
R.A. Nicholson (Leyden : E.J. Brill, 1911). p. 261.

أما عن إثبات وجود الروح أو إثبات خلودها فهو أمر لا تتعلق به هذه المقالة

(٣٧) إبن مسكويه « تهذيب ...» ص ٥ — ١٧ ، ١٩ — ٣٧ ، أبو حامد محمد الغزالي « كيمياء السعادات » (طهران ١٣١٥ هجرية) مقدمة .

(٣٨) نوقشت في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٢٥ ، ٤٥ ، ٤٦

(٣٩) العزالي « تهافت ... » (ص ٢٢١ — ٢٢٨) .

(٤٠) يجب ألا نخلط بين هذه والثنائية فيما وراء الطبيعة والتي تعني وجود واقعين نهائيين أو نخلطها بالثنائية في علم المعرفة عند الواقعيين الناقدين .

* أتباع أرسطو حيث ينسب إليه أنه كان يعلّم وهو يتمشى في الليسيوم بأثينا (المترجم) .

(٤١) أفلاطون « الجمهورية » . ٤٦٩ د ٦ — ٩ ، ٦٠٩ ج ٥ — د ٤ ، فايدو Phaedo ٦٣ ب ، ٦٦ ب ٦ ، ٦٦ هـ ٣ ، إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٤ — ٨٥ .

(٤٢) محمد بن إسماعيل البخاري صحيح ، إيمان ٣٩ ، مسلم : صحيح ، مساقات ١٠٨ ، الغزالي « إحياء .. » (٣) ١٠ .

(٤٣) الفارابي « مدينه .. » ص ٧٠ — ٨٧ وفي مواضع عديدة إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٥ — ٥٧ وفي مواضع عديدة ، الغزالي « إحياء ... » (٣) ، ٢ ، « كيمياء ..» ص ٧٨ ، « جواهر .. » ص ١٦ ، « تهافت ... » ص ٢٢١ حيث وردت آراء الفلاسفة ولم يقتصر الاهتمام بعلم النفس والمنطق عند أرسطو على الفلاسفة وإنما إمتد إلى علماء اللاهوت مثل القديس يحيى الدمشقي (باستثناء التحليلات البعدية) .

(٤٤) الكندي « رسائل » (١) ٢٧٤ — ٢٧٥ ، من مسكويه « تهذيب .. » ص ١٢ — ١٣ ، ٧٤ — ٧٧ ، ٨٠ — ١١٢ قارن مع أرسطو « الأخلاق » ١١٧٧ أ — ١١٨٠ أ .

(٤٥) العزالي « كيمياء » ص ٧٤٦ ، ٧٤٨ — ٧٤٩ .

(٤٦) العزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ١٠٣ — ١٠٦ ، بن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٠ — ٨١ .

(٤٧) أبو القاسم « الأخلاق .. » ص ٤٨ .

(٤٨) ريتشارد لوري « تطور النظرية النفسية » .
Richard Lowry : the evolution of psychological theory, 2nd Ed. (Chicago : Aldine Publishing Company, 1973). p. 11.

(٤٩) العزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ٣ — ٤ .

(٥٠) إبن مسكويه « تهذيب... » ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٥١) العزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ص ١٦٨ .

(٥٢) يجب أن نميز بين هذه النظرية ونظرية الفلاسفة للحركة الدائرية للمجال الخارجي الأقصى والمجالين الأخريين المجال الصلد والمجال الشفاف . إرجع إلى كتاب أرسطو « ما وراء الطبيعة » ١٠٧٣ أ — ١٠٧٤ أ و « الطبيعة » ٢٦١ ب — ٢٦٧ ب ، ديكايلو ٢٦٨ ب — ٢٧٦ أ .

(٥٣) أرسطو « الأخلاق » ٢ — ٢ — ٤ — ١١ أ ب

(٥٤) الغزالي « إحياء.. » (٣) ٥٩ ، « كيمياء .. » ص ٧٦ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ص ٤٨ ، ٧٩ — ٢٣٣ كما وردت في أماكن عديدة .

(٥٥) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٤٨ .

(٥٦) افلاطون « الجمهورية » أجزاء ٤ ، ٩ ، فايدروس ٢٦٣ .

(٥٧) نفس المرجع السابق الكتاب (الجزء) الرابع والقول الصحيح بالطبع أن مبدأ الفضائل الأربع ليس من إختراع أفلاطون ويمكن أن نجدها في الفكر اليوناني قبله أرجع إلى مقالة .

H. North 'Pindar, Isthmian 8, 24 - 28,
American Journal of Philosophy
LXIX (1948), 304 - 8.

(٥٨) إبن مسكويه ، « تهذيب... » ص ١٩ — ٢١ .

(٥٩) الطوسي « أخلاق الناصري » الجزء الأول .

(٦٠) الغزالي « إحياء.. » الجزء ٣ ، ٥٣ ، « كيمياء.. » ص ٦٢٩ — ٦٣٠ — كما ناقشها أبو القاسم في كتابه « الأخلاق... » ص ٥٠ — ٥٢ ، ٧٣ — ٧٤ .

(٦١) الغزالي « إحياء ..» الجزء ٣ ، ٥٣ ب ٥ .

(٦٢) نفس المرجع السابق ، أبو القاسم الراغب الأصفهاني « الذريعة إلى مكارم الشريعة » (القاهرة : مطبعة الوطن ١٨٨٢) ص ٢٧.

(٦٣) إبن مسكويه « تهذيب.. » ص ٥ — ٦ .

(٦٤) نفس المرجع السابق ص ٦ .

(٦٥) نفس المرجع السابق ص ١٠ ، ٤٢ ، ٥٤ .

(٦٦) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٧) الغزالي : « إحياء... » الجزء ٣ ص ٢ — ٣ .

(٦٨) J.B. Watson, Psychology from the standpoint of a Behaviorist (Philadelphia : Lippincott, 1919) p. viii, idem Behaviorism (New York. Norton, 1924) pp. 3, 6, C.L. Hull, ABehavior System (New York, 1952), p. 347.

(٦٩) V.J Lenin, Collected Works (Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962) pp. 83 ' 87, Jack Maritain, True Humanism (New York : Scribner, 1938), pp. 83 - 87, 612.

(٧٠) S. Freud the future of an I llusion (New York . Liveright, 1953), pp 32, 51 ' 55.

(٧١) A J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2ne Ed. reu. (Harmonds worth : Penguin Books Ltd., 1917) pp. 151 ' 158.

(٧٢) للتعرف على تعاليم الأخلاق الدينية في الإسلام إرجع إلى سورة الحجر ٢٥ آية ٦٧ ، سورة الاسراء ١٧ آية ٢٩ ، ٣١ سورة الحجرات ٤٨ آية ٢٩ . وقد نادت الأخلاق عند الصوفية والفلاسفة بنفس الشيء أنظر الغزالي « إحياء » (٣) ٥٣ — ٦٩ ، ابو طالب المكي « قوت القلوب » (القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦١) (٢) ٣٤٧ ، ٣٥٢ ، بن مسكويه « تهذيب .» ص ٢٠ — ٣٥ ، الكندي « رسائل.. » (١) ١٧٨ — ١٧٩ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ٨٠ — ١٠٤

(٧٣) تم عرض هذه الطرق باستفاضة معينة في كتاب أبو القاسم « الأخلاق.. » ٨٧ — ٩٦ ، كتاب إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ١٦٩ — ١٩٣ .

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥) في كتابه « تهافت.. » ص ٢٠٠ يقول الغزالي وإن كان في سياق مخالف أن الحقائق الملحوظة لا يمكن أن تكون مناقضة للتعاليم الدينية في الإسلام .

(٧٦) Henry Sidgwick Outlines of the History of Ethics, 3rd ed. (Boston : Beacon Press 1968) pp. 1, 4 - 6, especially p. 11.

مدخل إسلامي إلى علم الاقتصاد*

د . محمد نجاة الله صديقي

استاذ بالمركز العالمي لبحوث الاقتصاد الإسلامي

جامعة الملك عبدالعزيز — جدة

ترجمه عن الانجليزية

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية — الكويت

مراجعة المؤلف

مقدمة

الجزء الأول : تاريخ ومنهج علم الاقتصاد

الفكر الاقتصادي القديم

علم الاقتصاد التقليدي

ماركس MARX

النظرية الحدية

علم الاقتصاد التقليدي الحديث

كينز KEYNES

الصورة المعاصرة

الجزء الثاني : طبيعة ومضمون علم الاقتصاد الإسلامي

سلوك المستهلك .

سلوك المنتج .

آلية جهاز الثمن .

التوزيع .

نظرية تحديد الدخل .

علم الاقتصاد النقدي .

الضرائب والسياسة المالية .

النمو والتنمية وموضوعات أخرى .

---

* **بحث مقدم إلى حلقة « أسلمة المعرفة » بالجامعة الإسلامية ، باكستان ، ٥ — ٨ يناير ١٩٨٢ والتي نظمها المعهد الدولي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الامريكية والبحث مترجم عن الأصل الانجليزي :**

SIDDIQI, MUHAMMAD NAJATULLAH. **An Islamic Approach to Economics**

وقد طبع في صفحات ١٦٨ — ١٨٩ في :—

Knowledge For What, Islamabad, The Insitute of Education, Islamic University, 1982.

مقدمة

سوف نستهل هذا البحث بكلمة موجزة عن تطور علم الاقتصاد خلال القرنين الأخيرين ، مع التركيز على المناهج الرئيسية في دراسة هذا العلم غير أن لدينا بعض ما نقوله أيضاً عن الفترات السابقة للقرنين الأخيرين حتى تستقيم النظرة إلى الموضوع . وسنحاول أن نحدد القضايا التي شدت انتباه أقطاب هذا العلم ، وكذلك المشكلات التي تواجه الفرد والمجتمع في نظرهم . اننا نلاحظ في هذا الصدد أن النظرية الاقتصادية هيمنت فيها النظرة الشكلية على معنى علم الاقتصاد وأهدافه ، مما أدى تدريجيا إلى سيطرة الذين يحملون أدوات التحليل وتقنياته على المعنى والأهداف . وهذا يقودنا إلى الربع الثاني من القرن العشرين حيث كان علم الاقتصاد مضطراً إلى مواجهة الحقائق والازمات التي نشأت بعد ذلك . لقد تعرضنا للمضمون المعاصر لعلم الاقتصاد ومداخله المنهجية المتنوعة قبل أن ننتقل إلى الجزء التالي من البحث والذي يتعامل مع موضوعنا الرئيسي ، وهو صلة الإسلام بهذا الفرع من فروع المعرفة .

لقد دارت محاورات حول فكرة أن التراث الإسلامي الاقتصادي كان دائماً متحرراً من الشكلية ومركزاً على المعنى والهدف مع مرونة في المنهج . وأن هذا المنظور يتلاءم تماماً مع الهداية الربانية ــ بأبعادها المتعددة ــ للفرد والمجتمع . ان علم الاقتصاد يجب أن يفتح ذراعيه لمساهمات الفروع الأخرى للمعرفة ، فالعلم والفن يتعاونان ــ عن طريق المنحرات الاقتصادية ــ في تحقيق الصورة الإسلامية للحياة الطيبة . وما الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر الا امتداد للتراث الذي أجيد تأسيسه في الماضي .

أننا نحاول أن ندرس طبيعة مجال علم الاقتصاد الإسلامي وذلك بانشاء هيكل يتلاءم مع المحتوى المعاصر للعلم ، ويصلح لتفسير تطوره عبر التاريخ . ان هذا يقودنا إلى الجزء الثالث والأخير من هذا البحث حيث نفحص تطور علم الاقتصاد الإسلامي ، في التحليل السلوكي ، وفي دراسة السياسات وبناء الأنظمة ، بعد تفسير الصيغة الراهنة لهذا الفن ، واختبارها في ضوء النظرية والسياسة الاقتصادية ، مما يتيح لنا فرصة تقديم بعض المقترحات الخاصة بأوليات البحث في علم الاقتصاد الإسلامي كبرنامج للمستقبل .

الجزء الأول

تاريخ ومنهج علم الاقتصاد

الفكر الاقتصادي القديم

لقد كان الانسان المفكر منتبها دائماً إلى ما حوله من أمور الاقتصاد : كالفقر والغنى ، والمقايضة والنقود ، والتجارة ، وتقلب الأسعار ، والضرائب ، وتدخل الحكام . وكان أحيانا يتأمل في الازدهار

والتأخر الحضاري وما يصحبهما من انتعاش وانكماش اقتصادي . ومن ثم فقد قام بشرح هذه الظواهر ووصف لها علاجاً . ولم يكن مرتبطاً — بصفة عامة — بأي منهج محدد اللهم الا المنهج الاستقرائي الذي يمكن اعتباره منهجاً معهوداً لديه . وعندما كانت الجماهير — عبر العصور — تستلهم الأديان والفلسفات الكبرى ، كالهندوسية أو البودية ، أو اليهودية ، أو النصرانية ، أو الإسلام ، كانت الوصايا المقدسة والتعاليم الدينية هي التي تفرض السياسات وتزكي المناهج التي يترجمها ويتحاور بها العلماء مقدمين في النهاية غذاء طازجاً للفكر الإنساني . وهذا ينطبق حتى على وسائل التحايل على بعض المحرمات كالربا . وقد قام الفكر الديني باسهام أكبر قدراً في الفكر الاقتصادي . فقد أمدنا بأفكار مرجعية في النقد الجيد للمؤسسات الاجتماعية ، والحكام ، والطبقات المسيطرة في المجتمع .

كان هذا هو الوضع — بصفة عامة — حتى آدم سميث (ADAM SMITH) ومولد علم الاقتصاد التقليدي . لقد كان التجاريون — وهم أصحاب المدرسة الفكرية التي سبقت التقليديين — لا يميلون إلى التجريد والتعميم واستنتاج النظريات الفرضية عن السلوك البشري . ولم ينشيء كتّاب المدرسة التجارية نماذج تصورية ، ولا هم ناضلوا لاكتشاف قوانين كونية . لقد كانوا رجالا عمليين ، يفكرون ويكتبون كمن يساهم في عمل يحرص على تحقيق ناتج معين منه . ولم يخطر ببالهم أن يتخذوا مقاعد النظارة ويقوموا بتحليل مستقبل ايجابي لما يشاهدونه أمام أعينهم من حقائق .

علم الاقتصاد التقليدي

يعتبر كتاب آدم سميث (ثروة الأمم) الذي نشر عام ١٧٧٦ — بحق — مبشرا بعصر جديد لعلم الاقتصاد . لقد ظل سميث يحمل كثيراً من ملامح العصور القديمة ، حيث كان اقتصاده يمثل جزءاً من نظام أخلاقي . لقد كان مهتما بالأهداف والغايات والقيم الأخلاقية للمجتمع ، ولم يكن بعيداً عن تجسيد هذه القيم [١] . ولكن الرغبة في التجريد والتعميم والوصول إلى قوانين كونية كانت لها متطلباتها . لقد افترض « نظاماً منطقياً للعلاقات الاقتصادية مبنياً على قانون الطبيعة البشرية (المشابه لقانون الجاذبية لنيوتن) NEWTON [٢] وجوهر هذا القانون أن المصلحة الذاتية هي التي تفرض النظام على اقتصاديات التبادل المشوشة ، والمصلحة الذاتية هي أيضاً التي تدفع هذا النظام نحو النمو . فالفرد كمستهلك يظهر كممثل رئيسي على المسرح الاقتصادي ، وحيثما تكون رغبته ، تتجه حركة السوق الآلية . وأي تدخل من أطراف أخرى ، ولاسيما من الحكومة ، جدير بأن يعكر عمليات التجانس التام للنظام ، ذلك التجانس الذي

يحقق أقصى مصلحة اجتماعية من خلال صالح الفرد .

والجدير بالذكر أن نظام الحكم السائد آنذاك كان مَلَكية مطلقة وهذا النظام لا يعبر عن رغبات الشعب كما هو المفروض في الحكم الجمهوري .

وعلى ذلك فقد قدّم سميث دفاعاً أخلاقياً وكتب مسودة علمية لنظام التبادل في السوق .(٣)

وكان لسميث انتقادات جانبية للتجار والرأسماليين ، ولكن النظام الذي يسير بدفع ذاتي ظهر له وكأنه أقوى من أن يعترف بالحاجة إلى أي نوع من سلطة الاحبار الاجتماعي لمقاومة مناوراتهم أو يعترف لهم ، أو للاستثمار ، بدور فعّال في النظام الاقتصادي كما هو الحال بالنسبة للمستهلكين وطلباتهم .

لقد كانت نظرية القيمة هي لب الاقتصاد عنده . وقد اعتبر العمل جوهر هذه النظرية ولكنه عندما طبقها على السلع الرأسمالية برزت له مشكلة خطيرة وهنا ظهر ريكاردو RECARDO — المهندس الثاني لعلم الاقتصاد التقليدي — ليتشبث بهذه النقطة طوال حياته ، وليقرر أن القيمة النسبية لا تتأثر بالعمل فحسب ولكنها أيضاً تتأثر بمعدل الربح الذي ليس له علاقة بها : « وفي النهاية نرى أن القضية الكبرى للربح والاجور والأرباح يجب حلها بالنسب التي ينقسم إليها الناتج الكلي بين ملاك الأرض والرأسماليين والعمال ، والتي لا ترتبط أساساً بنظرية القيمة » .(٤) لقد أضاف ريكاردو الكثير إلى دقة التحليل الاقتصادي ، وسار بالتجريد شوطاً وصل به إلى مستوى أعلى مما كان عليه عند سميث ، وأبدى نزوعاً كبيراً إلى التحليل المنطقي لفرضياته ، وإلى تحديد المتغيرات الاقتصادية بمتغيرات اقتصادية أخرى . ولكنه لم يستفد كثيراً من نظرات سميث المتعمقة في الحقائق التي كانت معقدة إلى حد لا يقبل دقة التحليل ولكن ريكاردو لم يسمح للاستقراء أن يحول بينه وبين ما وصل إليه من النتائج المنطقية الديكارتية . وقد انشغل ريكاردو بقوانين التوزيع انشغالا كبيراً ، أدى إلى ظهور النظرية الاقتصادية التي شكلت في صورتها الماركسية والحدية فيما بعد مزيجاً من نظريتي القيمة والتوزيع اللتين اعتبرتا منذ ذلك الحين جوهر علم الاقتصاد لأكثر من قرن من الزمان .

ولكن قبل أن نصل إلى ماركس أو أصحاب النظرية الحدية ، يجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى المدرسة التاريخية التي تأسست في ألمانيا . ان هذه المدرسة لم يكتب لها النجاح في تغيير وجهة علم الاقتصاد السائد آنداك ، الا أنها كانت بمثابة تحذير موجه إلى التعميمات والقوانين التجريدية الكاسحة ، ومفاهيم علم الاقتصاد التقليدي .

ماركس MARX

ليس في نيتنا أن نخصص جزءاً كبيراً من بحثنا لماركس ، لا لأننا ننكر عليه الحيز الذي شغله في تاريخ الفكر الحديث عامة والفكر الاقتصادي بوجه خاص ، ولكن لأن الوقت والحيز المحددين يدفعاننا للإيجاز والتركيز على الاتجاه العام لعلم الاقتصاد ، وتطوره عبر الحديين إلى التقليديين الجدد حتى وصوله إلى العصر الذي سيطر فيه كينز . ويكفي أن نلاحظ أن أقتصاد كارل ماركس قام على أساس نظرية المعرفة التي تختلف عن نظرية المعرفة والوجود الديكارتية التي احتارها التقليديون . لقد أخذ ماركس عن هيجل (HEGAL) ولكنه تقدم عليه « بأن أبرز جانب هيجل الصحيح للعيان »[٥] « فنظرية المعرفة عند ماركس نظرية تجريبية وتاريخية منذ البداية إلى النهاية »[٦] واقتصاده يتبع نظريته في فلسفة التاريخ تبعية مباشرة . ولكن بالرغم من جذوره الضاربة في عالم المادة فقد تعامل كثيراً مع المفاهيم والتجريدات مساهماً بذلك ب تراث التقليديين بحيث أعتبر واحداً منهم ع أن نموذجه مختلف عنهم اختلافاً كلياً اعتباره « ركز على فشل الاقتصاد السياسي تقليدي في وضع حلول ناجحة لمشكلة وزيع الثروة »[٧]

ولعل هذا هو الشيء الوحيد الذي وقف صامداً من بين النصوص الجافة العنيدة التي ساهم بها ماركس وتابعوه في علم الاقتصاد . بل ويعتبر من الملامح التي مازالت تجذب كثيراً من الملتزمين بمذهبه ، أولئك الذين قد لا يشاركونه نظرية المعرفة ولا فلسفة التاريخ .

وهناك ملاحظة أخرى هامة ، ففي حين أننا نرى في التخطيط التقليدي أن الوضع النموذجي لا يتم الا إذا ترك العالم بدون أن تشوبه تدخلات البشر ، نرى بالنسبة لماركس أن الوضع النموذجي يجب أن يكون واضحاً وأن يناضل الناس من أجله « وهذه الفعالية تميز ماركس عن هيجل كما تميزه أيضاً عن الاقتصاديين التقليديين »[٨] وتعيد تأكيد مقدرة نظامه على اجتذاب المواطنين المهتمين بشئون مجتمعهم .

النظرية الحدية

لا تتعلق ثورة الحديين في علم الاقتصاد الا بعامل من عوامل التحليل ، فهي لا تقدم نظرية جديدة لحل مشكلات الانسان الاقتصادية . وانما كل أهداف البشر صارت قابلة للحصر في القاسم المشترك ــ المنفعة ــ المسموح له بالزيادة والنقصان بكميات قليلة ودقيقة تفتح المجال لتطبيق حساب التفاضل . لقد كانت السلع الاستهلاكية ، بطبيعة الحال ، لا تتاح الا في وحدات بحجم معين وقيمة معينة ، ولكن الأهم كان هو افتراض قابليتها للتجزئة وقد طبق نفس المنهج فيما بعد على عوامل الانتاج التي افترض فيها القابلية للزيادة والنقصان

بكميات قليلة ، وأن يكون أحدها صالحاً لأن يحل محل الآخر عند حد معين . كما افترض الحديون أن المستهلك العاقل لديه كل المعلومات التي يحتاجها ليختار بين بدائل لا حصر لها ، حتى تتساوى المنفعة عند حد معين ، ومن ثم تبلغ أقصى درجة ممكنة لها . وينطبق نفس الفرض على المنتج الذي يمكنه أن يستبدل عاملاً من عوامل الانتاج بعامل آخر حتى تتساوى الانتاجيات الحدية لكافة العوامل عند خط معين . لقد استبعدت حواجز العالم الحقيقية من عدم القابلية للتجزئة ، والتنافر ، وجمود عمليات الانتاج ، والفروق النوعية الأساسية في وحدات العمل المختلفة ، بين العامل من جهة ورأس المال من جهة أخرى .. الخ . كل هذا صرف بعيداً لتبدو النظرية كاملة ولا عائق أمامها في عالم من المنافسة الكاملة حيث كل المعنيين بالأمر لديهم كل المعلومات اللازمة .

لقد كانت النتائج مدهشة حقاً : فالمستهلكون في أقصى حالات الرضا ، والمنتجون يحصلون على أعلى حد من الأرباح ، والموارد الاجتماعية تنال أقصى حظ من حسن التوزيع .

كما ضمنت النظرية لكل عامل من عوامل الانتاج عائداً معادلا لمساهمته في الناتج المشترك ، أي أن سعر العامل يعادل انتاجيته الحدية .

لقد تطلبت هذه النظرية — حتى يكتمل تحقيقها — مرور أكثر من نصف قرن من الزمان بعد جون سيتوارت ميل (J.S. MILL) (١٨١٦ — ١٨٧٣) الذي كان كتابه (مبادىء في الاقتصاد السياسي) آخر مساهمات التقليديين التي احتفظت بجذورها العميقة في واقع أقتصاديات الانسان — لقد أستطاع جيفونس ، (JEVONS) ومنجر ، (MENGER) وفايزر ، (WIESER) ووالرس ، (WALRAS) وبويم باورك ، (BHOEM BAWERK) وكلارك ، (CLARK) أن يخلعوا نظرية تكاليف الانتاج عن عرشها ، وأن يقلدوا التاج للنظرية الموضوعية للقيمة والتوزيع ومنذ ذلك الحين كان واضحاً — كما قال فايزر — « الآن صار منطلق النظرية من داخلها ، من ذهن الرجل الاقتصادي » (٩) لقد كان المهم هو المنهج ، وكل ما كان يعوق هذا المنهج أستبعد ببساطة . وإذا كان النظام نفسه يضمن كما له وتمامه ، لم يكن هناك مكان لسياسة ما . كانت السياسة الوحيدة التي يمكن أن تنشأ آنذاك هي أن تدع الأمور تشق طريقها دون أن يعوقها عائق

علم الاقتصاد التقليدي الحديث

جاء ألفرد مارشال : (ALFRED MARSHALL) (١٨٤٢ — ١٩٢٤) ليبعث نموذج سميث القوي الصلة بالواقع الاجتماعي والذي يعتمد على القياس حيث يفشل الاستدلال ، كما أنه استوعب النظرية الحدية في هيكلها التقليدي ، مفسرا إياها

ـ عند الضرورة ـ تفسيرا جديدا ، ومعززا نظرية القيمة والتوزيع بتقديم منحنيات العرض والطلب المتقاطعة الشهيرة ، ومحللا ـ بالتفصيل ـ الأشكال المختلفة للتوازن .

ان المدرسة التقليدية الحديثة في علم الاقتصاد ترمز إلى انتصار رأسمالية المشروع الحر على اشتراكية مناهضيه . لقد تم الآن انتصار الطريقة على المعنى ، والوسائل على الهدف ، والتحليل على المضمون نفسه الذي يتم تحليله . لقد أشارت إلى هذا الانتصار المناظرات التي كانت تدور حول طبيعة علم الاقتصاد وهل هو علم واقعي أم علم معياري . فمثل هذا الجدل لم يكن له مكان مد قرن واحد من الزمان ، عندما كان التحليل وسيلة لتعزيز قدرة الانسان على التحكم في اقتصادياته ، وليس هدفاً في ذاته وهذا ما عناه الاقتصاد الوضعي .

لقد كانت تحليلات علم الاقتصاد التقليدي الحديث تعيش في عالم وهمي من المنافسة الكاملة وتوفر المعلومات حيث يؤدي التحليل الحدي إلى تحقيق المنفعة القصوى والحد الأعلى للأنتاج . كما كان حل المشكلة الاقتصادية المركزية في اعتقادهم يكمن في تخصيص الموارد النادرة . لقد تجاهل هذا التحليل عاملي الزمان والمكان ، كما تجاهل تنوع الثقافة والتقاليد والملامح الأخرى التي تميز الانسان عن غيره من البشر ، والتي تميز بين مجتمع وآخر ، وبين عقيدة وأخرى ، وبين فترة تاريخية وأخرى .

ولم يقتصر التقليديون الجدد على مناقشة نظرية القيمة والتوزيع ، بل ناقشوا أيضاً النقود ، ولكن تحليلهم لها كان تحليلاً رقمياً فقط لانها لا تعدو في نظرهم كونها وسائل للحساب ، لأن الحساب الحدي لا يستطيع أن يتعامل الا مع الأرقام ، فليس له مجال مع الفكر والتأمل وتوقعات المستقبل . كما أنهم اهتموا أيضاً بالتجارة الدولية ، على افتراض قابليتها الكاملة للحركة . لقد جابهوا التعقيدات العالمية الواقعية باختيار واحد فقط . وهو التجارة الحرة ـ أما النمو والتطور فيعتبر فكرة غريبة على نظام يتصور أنه يمكن أن يصل بالانتاج إلى الحد الأقصى بواسطة توزيع مثالي للموارد مع استبعاد عاملي الزمن وعدم الثقة ومع انكار التغيرات التقنية الحقيقية .

أما عن المالية العامة ، فقد وجدت لها مكاناً بصعوبة في دائرة اهتمام ذلك النظام ـ نظام « دعه يعمل » . فعلاقات العمل والعلاقات الصناعية ليس في نطاقها أمر يبحث عنه الا إنكار أي نفع يتوقع من اللجوء إلى النظم الاتحادية والنقابية . فماذا بقي بعد ذلك ؟

ظلت مبادىء مارشال المرجع الأم في علم الاقتصاد حتى بعد الربع الأول من القرن العشرين . ولكن أفكاراً جديدة مقلقة ظهرت على السطح ، فتحليل شمبيتر (SCHUMPETER) لوضع المقاولين ،

وأفكار نايت (KNIGHT) حول تعميم عدم الثقة ، كل هذا كان من الصعب أن يتناسب مع عالم التقليديين الجدد .

لقد ظهر الخلل في نظرية القيمة والتوزيع التي جاء بها التقليديون الجدد كالتوازن في حالة المنافسة الكاملة ، وكتوزيع الانتاج الذي لا يترك فائضاً ، وغير ذلك مما يعتمد على فرضية النسب الثابتة للعائدات . وجاءت أعمال بيروسرافا ، (PIERO SRAFFA) تتبعها أعمـــال جوان روبنسون ، (JOAN ROBINSON) وتشامبرلين ، (CHAMBERLINE) لتحطم ذلك الصرح المتناسق الذي شيده التقليديون خلال القرن الماضي .

فالسلع كانت دائماً متباينة الخواص ، وغير قابلة للتجزئة ، ومرونتها لم تكن كاملة ، وأعداد البائعين والمشترين لها لم تكن بالضرورة كبيرة ، أما الأسعار فبعضها كان صعب الحركة ، حيث كان المورد باستطاعته أن يؤثر في الطلب من خلال الاعلان عن سلعته ، وفوق كل ذلك لم تكن المعلومات كاملة . وكنتيجة لهذه النظرات الحديثة تزعزعت الثقة في آلية العملية الاقتصادية وبدأ الشعور بضرورة تدبير هذه العملية إلى حد ما ولم تكن النظرة الأكاديمية هي التي فرضت هذه الحقائق على الاقتصاديين ، ولكن الذي فرضها هو الواقع الذي داهمهم في صورة الكساد العظيم عام ١٩٢٩ . وإذا عبرنا عن ذلك بشكل معتدل قلنا « أن جماهير العاطلين ووقف التسهيلات الانتاجية خلال الكساد جعل كثيراً من الاقتصاديين يتحقق من أن مشكلات الاقتصاد الرئيسية بعيدة كل البعد عن النظرية الاقتصادية التقليدية وأن أدوات التحليل الجزئية التي اعتمدوا عليها في الماضي لتطبيق (منطق الاختيار) لم تعد ملائمة على الاطلاق للأمساك بمشاكل المجتمع التي واجهوها آنذاك » .(١٠)

كينز KEYNES

قدمت النظرية العامة لكينز (١٩٣٦) مجموعة جديدة تماماً من الأدوات منفصلة بذلك عن تقاليد التحليل الحدي السابق لقد وظف كينز أدوات جديدة كالطلب الكلي والعرض الكلي والادخار والاستثمار وحجم العمالة والدخل القومي . وبعد افتراض توفر المعلومات الكاملة والحقائق الكاملة ، حيث أن الجهل يعم اتخاذ القرارات ويؤكد الطبيعة الحقيقية للتوقعات التي يقوم عليها الاستثمار . كما أنكر كينز الرابطة السببية بين الفائدة والادخار مؤكداً على صرامة معدلات الأجور ، وملاحظاً أن النقود تعتبر أكثر من مجرد وسيلة للحساب وذلك بأن جعل تفضيل السيولة النقدية عاملاً حاسماً في تحليلاته ولم يتأثر كثيراً بالافتتان التقليدي بالتوازن ولذلك كانت كافة أجهزة التحليل التقليد

ذات قيمة عند كينز ، وان لم يعلن
ى ، غير أنه أنزلها منزلة أدنى من ذي
، بأن جعلها قاصرة على استعمالات
ة ، واستكملها — ان لم يكن استبدلها
أ — بمجموعة جديدة من أجهزة
مليل .

وكانت أهم هذه التغيرات كلها ،
سيل كبير للحقائق الاجتماعية التي ذكرتنا
يقة هامة هي أن علم الاقتصاد — في
اية لابد أن يكون علماً هادفاً .

وبينما كان التقليديون على يقين من أنهم
موا طبيعة البشر حق الفهم ، نرى أن
ز لم يكن يتظاهر بذلك . وبينما كانوا
ستنتجون من اعتقاداتهم نتائج جديدة
رها على ما اعتقدوا أنهم عرفوه وتيقنوا
، نرى أن تحليلات كينز كانت تعتمد
ط على الحقائق التي كان يلاحظها
سه ، وكانت دائماً في صورة احتمالات
ر منها حتميات كالتي قررها أسلافه .
لاف أصول الفلسفة الديكارتية التي
مد عليها منهجهم التقليدي ، كان منهج
ر شبيها بالفلسفة الوجودية . ونحن نجد
، الصعب أن ننسب إلى كينز منهجا
دا فقد كان براجماتيا ، يستعمل
ستنتاج أحيانا ولكنه غالبا ما يسير خلف
قائق التجريبية وخلف الاحساس بما هو
ول ومرغوب .

لقد كانت جهوده في سبيل الفهم والتحليل مجرد وسائل تستهدف حسن إدارة النشاط الاقتصادي للإنسان . ويمكننا أن نعثر لدى الاقتصاديين التقليديين على كثير من موضوعات علم الاقتصاد الكلي (MACRO) وعلى بعض التحليلات الاقتصادية الكلية ولكن الذي لا يمكننا العثور عليه لديهم هو السياسة الاقتصادية الكلية . وبمجرد أن ظهرت السياسات الاقتصادية ، وجدنا أن المؤسسات الاجتماعية المسئولة بالدرجة الأولى عن تطبيق هذه السياسات — أي الدولة — ظهرت كإحدى العوامل الرئيسية على المسرح الاقتصادي .

إن واحداً من أعظم مساهمات كينز — في الواقع — هو إدراكه لحقيقة أن السوق لا يمكن أن يعتمد عليه بصفة دائمة وأنه لابد من اللجوء إلى تدخل الدولة ، حتى في النظام القائم على المشروعات الحرة .

الصورة المعاصرة

لم يعد علم الاقتصاد كما كان قبل كينز . مع أن النظرية التقليدية الجديدة حاولت تجديد نفسها باعادة تفسير كينز وشرحه وادخال متغيرات على نموذجه ، لا يسمح المجال للتعرض لها . ولم يحدث شيء ذو أهمية يمكن مقارنته بالنظرية التقليدية ، أو بالنظرية الحدية ، أو بالنقد الماركسي أو بالتركيب التقليدي الجديد . وعلى ذلك فان

علينا الآن أن نلقي نظرة خاطفة على الوضع الحاضر لعلم الاقتصاد ، حيث تواجهنا ثلاث ملاحظات واضحة :

١ ــ استيعاب علم الاقتصاد الرئيسي للإسهامات الكينزية في النظرية التقليدية الجديدة وذلك باضافة نظرية الاقتصاد الكلي (MACRO) المتضمن نظريات الاقتصاد الكلي في التوزيع وبالسماح للاقتصاد الكلي بالسيطرة على دراسات السياسات . وذلك مع الالتزام بنظريات الاقتصاد الجزئي (Micro) الخاصة بالقيمة والتوزيع والمتمركزة حول الاختيار الرشيد ، والعرض والطلب والمنافسة بأشكالها المختلفة ، والتوازن والناتج الأقصى لعمليات السوق .

٢ ــ بعث المنهج التطوري التاريخي والمنهج القائم على المؤسسات ، أو بعثهما معاً في المنهج التطوري وتبني الانفتاح على أفكار وطرق فروع المعرفة الأخرى مثل علم الاجتماع والعلوم السياسية . وبدلا من مجرد التركيز على سؤال « ماذا يوجد » فان التطوريين يسألون :
« كيف » وصل الاقتصاد هناك وإلى أين يقودنا ؟ فقد شد جالبرث (GALBRAITH) الانتباه إلى عدد من العوامل التي عجز علم الاقتصاد عن التنبيه لها ، مثل « القوة » باعتبارها أبرز هذه العوامل . لقد شهدت فترة ما بعد الحرب طفرة في الكتابات عن النمو والتنمية محللين أسباب التخلف ومستكشفين الاستراتيجيات الممكنة للتنمية . وقد أظهرت هذه الكتابات الاعتبارات التاريخية والاجتماعية على السطح ، ووضعت حدوداً للقوانين الاقتصادية التجريدية وكتاب ميردال (MYRDAL)« المسرحية المأساوية » يمثل هذا المنهج : « إن اقتصاديات التنمية تؤكد على ضرورة استعمال طرق أخرى مع آلة السوق لانجاز المطلوب وعلى أن للدولة دور فعال في هذا الصدد . »

٣ ــ اتخاذ النقد الماركسي للرأسمالية شكلاً أكثر إيجابية في كتابات مؤلفين مثل باران (BARAN) وسويزي « SWEEZY » ، اللذين كانا مسلحين بتصورات جديدة مثل الفائض المرتقب . فقد أشارا إلى التكاليف التي يستلزمها النمو في الوضع الرأسمالي للمشروع الحر . وعلى ذلك التقيا مع فبلن « VEBLEN » الذي كشف ــ في وقت مبكر ــ عن طبيعة المنافسة الصارمة . لم يظهر الماركسيون كثيراً من النجاح ، أيا كان ، في تشييد نظرية لتنظيم القوى المنتجة تنظيماً رشيداً في المجتمع الاشتراكي ، ولا هم تكلموا عن نظرية مميزة للسلوك الاقتصادي المناسب للمجتمع الاشتراكي لقد كانت هناك نتيجة ثانوية لجهودهم ، ورغم ذلك ، هي القبول العالمي لنظرتهم الواقعية بأن السوق والتخطيط يتمم أحدهما الآخر ، وأن التحليلات الاقتصادية تتحدى أي منهج جامد لعلم الاقتصاد .

وتظل لعلماء الاقتصاد الأصليين أهميتهم

أيضاً طالما وضعنا في الاعتبار انتقاداتهم لعلم الاقتصاد التقليدي الحديث . ولكنهم وقفوا عند هذا الحد وفشلوا في انشاء بديل قابل للتطبيق . إنهم كانوا موفقين في أخذهم على علماء الاقتصاد تركيزهم الأساسي على تغيرات وتحولات صغيرة حدية من خلال النظام الرأسمالي ، الذي منعهم من تحليل الانتاج والتوزيع تحليلاً يحمل معنى أو هدفاً ، لأن مثل هذا التحليل يتطلب غالباً تغييرات كمية كبيرة . كما فشلوا في أن يضعوا في الاعتبار المحددات الفعلية ــ الاقتصادية الاجتماعية ــ للانتاجية ، وطرحوا جانباً متغيرات اجتماعية وسياسية هامة من تحليلهم .

كما لم يكن لديهم منهج يتعاملون به مع التكاليف السالبة خارج نظام السوق كالتلوث ونضوب الموارد . هذا وغيره من الانتقادات الأخرى العديدة كان له تأثير كاف لكي يهز إيمان الانسان بالنظريات والمناهج التي وصلت إليه . ولكن السؤال هو .. إلى أين نتحرك من هذا المكان ؟

وعلى الرغم من تحليلنا النقدي السابق فان قرنين من التنظير الاقتصادي قد أضافا اضافة فعلية إلى نظرة الانسان إلى حياته الاقتصادية وقابليته لتوجيه اقتصاده للخير أو للشر . ان الانسان لا يمكنه أن يفقد الرؤية للحقائق المركبة إلا على حسابه ، ولكنه ينفعه إدراك التماثلات الحتمية واكتشاف الاتجاهات العامة بعيدة المدى رغم وجود التنوع المعقد .

ان تحليل العرض والطلب ، والوتد الذي غرسته التحليلات التقليدية القديمة والحديثة يعتبر واحداً من هذه الأمثلة . وإذا ركزنا على الهامش لدراسة التحولات التي تحدث في المتغيرات الاقتصادية ، لوجدنا أنه يعتبر في حد ذاته تقنية ذات فائدة . ذلك إذا تعلمنا كيف نستبعد الأمر من أذهاننا عندما تكون المتغيرات غير عادية .

ان تصور التوازن يساعد أيضاً على الفهم بشرط أننا لا نضيف أي معنى أخلاقي له . وألا تغيب عن بالنا الأشياء الأخرى المفترضة . وهناك أمثلة كثيرة يمكن الاستشهاد بها خاصة عندما نضع في الاعتبار التفسير المعاصر للنظريات الاقتصادية وهو غالباً ما يكون أكثر اعتدالاً ومراعاة للواقع .

لقد لاحظنا أن أحد عوائق السوق الرئيسية هو أنه « لا يوفر من داخله أي توزيع للدخل صالح للقبول »[١١] فدمج التوزيع كمتغير تحليلي في الهيكل النظري لعلم الاقتصاد يجب أن يتم من خلال التحليل الايجابي والأسس المعيارية »[١٢] . ومنذ كانت « الأسس التنظيمية للنظام الاقتصادي والقائمة على القيم التبادلية ، متضاربة مع متطلبات البيئة وارضاء حاجات الانسان الأساسية »[١٣] فانه يصبح من

المطلوب وضع منهج للمشاكل الاقتصادية أكثر اتساعاً . وهذا هو الذي دعا كاب (KAPP) إلى ملاحظة أن « المهمة الجديدة لعلم الاقتصاد هي شرح الطريقة التي تحقق بها الأهداف الاجتماعية الكلية المقررة بأقل ما يمكن من التكلفة الاجتماعية وأكبر ما يمكن من الفعالية »(١٤)

وهنا تبرز (النزعة الجماعية للأهداف الاجتماعية) كمشكلة معرفية .

كما أن مقولة أن السوق يترجم التفضيلات الفردية إلى أهداف اجتماعية ، أصبح من المتعذر قبولها . وكون العملية الديمقراطية يمكنها أن تفعل ذلك ، يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الأفراد يعرفون دائماً ما هو الأفضل لهم . وزيادة على ذلك فان الاختيار يتضمن كلا من التفضيلات والفرص(١٥) ولكي نوسع ونعادل الفرص أمام كل فرد نضطر أن ندفع قضية الأهداف الاجتماعية إلى الأمام .

لم يضع علم الاقتصاد الغربي في اعتباره امكانية الرجوع إلى بعض المصادر التي تتعدى سلم التفضيل البشري للوصول إلى الاهداف الاجتماعية .

فقد أقرت كل المدارس في علم الاقتصاد المصلحة الشخصية وتبعت التقدم المادي كمعيار بالرغم من بعض الجهود الخفيفة التي بذلت في مناقشة السلوك الخيري ، ومناقشة طريقة الحياة المتضمنة أبعاداً غير مادية .. تلك المصلحة الشخصية وذلك التقدم المادي وحدهما لا ينسجمان مع الوضع الانساني في الدعوة إلى تفجير امكانيات تغيير الموقف المعاصر ، ذلك الموقف المؤدي إلى خلق ثقافة غربية مادية يساهم فيها علم الاقتصاد بسهم وافر .

ولتلخيص ذلك نقول أن علم الاقتصاد كعلم مستقل في الغرب بلغ نضجه في مناخ ثقافي يعبد المادة ، ويستسلم للمصلحة الشخصية باعتبارها محركاً بشرياً عادياً . انه يطري الفردية ويزدري تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية . وبالرغم من اعتراف الغرب بحاجته إلى بعض اجراءات الدوله حالياً الا أن الانتباه مازال مركزاً على نظرية الاختيار الرشيد ، ومازالوا ينظرون إلى السوق على أنه الأداة الرئيسية التي تقوم بترجمة التفضيلات الفردية إلى حلول اجتماعية للانتاج والتوزيع والاستهلاك أما كيف ولماذا هذه التفضيلات أمر لا يبالي به علم الاقتصاد . لقد استخدمت التقنيات الرياضية لدراسة العلاقة الوظيفية بين المتغيرات الاقتصادية الكلية والجزئية ، وأصبح هناك تحيز قوي ضد أي تعبيرات تستعصي على المعالجة الرياضية . كما أن العوامل غير الاقتصادية تستبعد عموما من التحليل . والقوانين السلوكية والعلاقات الوظيفية التي تدرس في حدود تقليل التكاليف إلى الحد الأدنى أو رفع العوائد إلى

الحد الأعلى ، هي التي تميل إلى لب النظرية الاقتصادية . وهذا اللب محاط بدراسات تتعلق بالسياسة النقدية والمالية ، وبالتوزيع والنمو والتنمية والعمل والتنظيم والعلاقات الاقتصادية الدولية ، إلى غير ذلك مما يتصل بالأهداف والسياسات المختارة . وإذا استعملنا التصورات والأدوات الكاملة للتحليل النظري ، فسوف نجد أن هذه الدراسات تتسع أيضاً لأوضاع المراقبة والتخطيط ، وتميل إلى التكامل مع الموارد الاجتماعية والتاريخية .

إن الاختلافات حول المشاكل الجارية تلك الاختلافات بين التيار الرئيسي لعلم الاقتصاد في وضعه المحافظ — فريدمان (FRIEDMAN) — أو في وضعه المتحـــرر — صامويـــلسون (SAMUELSON) من جهة وبين علم الاقتصاد الراديكالي والماركسي من جهة أخرى . معظمها يدور في هذه المجالات لا أكثر فهم لا يختلفون على فروض أساسية كبديهية المصلحة الشخصية أو أفضلية التقدم المادي أو قدرة الانسان على معرفة أين تكمن مصلحته .

الجـــزء الثانـــي
طبيعة ومحتوى علم الاقتصاد الإسلامي

لكي يكون ذا معنى للحياة ووثيق الصلة بها ، لابد لعلم الاقتصاد أن يعترف بهدفه بصراحة . انه حرص الإنسان على بقائه . وبالتالي على أولية اشباع حاجاته مما يدفعه لفهم الطبيعة والمجتمع . فالانسان كائن اجتماعي والمجتمع يتطلب نظاماً منضبطاً عادلاً . لقد كان لدى المفكرين الاجتماعيين دائماً اهتمام عظيم بالعدالة ، خاصة أولئك الذين يتأثرون بالأخلاقيات . ثم جاءت الاهتمامات بالاستعمال الكفء للموارد ونموها ، مع أمل في الدعة والراحة والكرامة التي يمكن للطبيعة أن توفرها ، وبأن تحقق هذه الغايات من خلال هيكل من الحرية يعتبر أساسياً للانسان . وبمجرد أن يعرف الهدف الأخلاقي لعلم الاقتصاد فان تقنيات التحليل سوف تتوقف عن أن تكون أهدافاً في حد ذاتها تحدد مضمون علم الاقتصاد وتستبعد منه مالا تستطيع المناهج تناوله مهما كان ضرورياً للهدف الكلي . ان الأزمات المنهجية الحالية في علم الاقتصاد نتجت — إلى حد ما — عن شعورهم بأفضلية الغايات على وسائل التحليل .

التراث الإسلامي من الفكر الاقتصادي

ظل الفكر الاقتصادي في الإسلام مستهديا بالغاية الأخلاقية امتثالا للتعاليم الإسلامية الواضحة التي جعلت الأهداف الاجتماعية والأنماط السلوكية للأفراد مرتبطة أوثق الارتباط بحياتهم الاقتصادية .

لقد رسم القرآن نفسه هيكلاً محدداً لتنظيم حياة الانسان الاقتصادية فأعطى

بذلك نموذجاً مميزاً للاقتصاد الإسلامي (٢٦) . وإذا ما لاحظنا الملامح التي تميز الحياة البشرية لوجدنا أن الطبيعة مسخرة للانسان ، فهو يستمد منها معيشته بما يفي بحاجات الجنس البشري كله . وله أن يضمن هذا من خلال جهوده التي يبذلها ، حيث منحت له حرية التملك والاستغلال ، ومن هنا وجب أن تكون العدالة مكفولة ولو بقوة القانون . وأن يكون التعاون والاحسان مقدماً على الانكباب على الذات ، ومفضلاً على الجشع الذي يلازم البشر في سلوكهم الاقتصادي . ان الله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي ، ولذلك فان الممتلكات التي يتداولها الانسان ما هي الا أمانة استخلفه الله فيها . بحيث يدور النشاط الاقتصادي كله في فلك هذا الاستخلاف .

ان الفقر أمر واقع مجرب ، ومن ثم فان على الأثرياء أن يضحوا ببعض ما يملكون لصالح المعوزين . والتجارة أمر مشروع ولكن التعامل الربوي محرم . والاسراف سلوك مرذول ، وعلى الانسان أن يسعى إلى الاقتصاد والاكتفاء . اننا مطالبون بأن نتعامل مع الثروة العالمية على أنها مادة لحياة أخلاقية طيبة ، تؤدي بنا إلى النعيم المقيم ، فالثروة ليست في ذاتها غاية تشد إليها الركاب .

ولقد عزز الرسول ﷺ هذا المفهوم في أحاديثه الشريفة إلينا ، التي تحثنا بوضوح على السلوك التعاوني ، وتدعونا إلى استخدام ما وهبنا الله من طيبات بما فيها مواهبنا الخاصة — بطريقة تكفل لنا أن نحيا ، وأن نعين غيرنا أن يحيا ، حياة رغدة طيبة ، تحقق المثل الأخلاقية العليا .

وعلى هذه القاعدة من المبادىء أدار الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم شؤون الاقتصاد في الدولة الإسلامية الأولى ، ومنها استمد الفقهاء أحكام المعاملات الاقتصادية في الشريعة الإسلامية الغراء ، وعليها اعتمد العلماء والمفكرون الاجتماعيون في مواجهة الأوضاع الاقتصادية بابداء الآراء والتوصية بالسياسات — ومن ذلك ما أكده أبويوسف (٨٢١ — ٧٩٨ هـ) من ضرورة تفشي الوفاء وسيادة العدالة وتذكير الحكام بمسئولياتهم في هذا الصدد . (١٧) فقد تحدث عن كفاءة الادارة وعن ضرورة تجنب الفقد و (الضياع) وأشار إلى عدم التعدي على الحرية الشخصية مالم يكن ذلك التجاوز أمراً حتما لا يمكن تفاديه .

وتحدث عن السلطة الاجتماعية ووجوب وضعها في خدمة التنمية وقد استمد أهدافه من القرآن الكريم والسنة النبوية ، ولم يتردد في الاستعانة بالعرف الصحيح السائد كمصدر من مصادره ، لاستكمال أبحاثه .

كان منهجه مرناً يلجأ إلى الاستدلال عندما يحتاج إلى الدليل ، ويلجأ إلى حقائق

الحياة الجارية يستنطقها ويستنتج منها ، وهو في هذا وذاك يسعى لهدف معين من وراء تحليله ولكنه أمين كل الأمانة للحقائق . وعندما كان يوصي بسياسة معينة كان يربطها بالأهداف العليا ، بالوفاء باحتياجات الناس ، بتوفير العدالة ، برفع الكفاية ، بتحقيق النمو ، بضمان الحرية . نجد هذا الربط واضحاً في كتاباته عن مسئولية الحاكم الاقتصادية وعند حديثه عن نظام الخراج .

وما ذكرناه عن الفقيه « أبو يوسف » يمكن أن يندرج بصفة عامة على الفكر الاقتصادي في تراثنا الإسلامي . وهذا لا يعني إنكاراً للتنوع والتباين في أعمال العلماء مثل أبي يوسف وأبي عبيد وابن خلدون وابن تيمية والغزالي والطوسي وولي الله الدهلوي . ولا يتسع المجال هنا لاستعراض الملامح الفكرية المميزة لكل منهم (١٨) . وانما الذي يعنينا هنا هو العناصر المشتركة لكل هؤلاء المفكرين المسلمين والتي أشرنا إليها آنفاً . هؤلاء جميعاً قاموا بتحليل الواقع الاقتصادي في أزمنتهم، مستندين في تحليلهم إلى الاهداف الاجتماعية لسلوك الأفراد ، والتي استنبطوها من أحكام الشريعة الغراء ، وطوروها في صور من التوصيات والارشادات بغية اتباع سياسة تحول واقعهم إلى واقع آخر ، يحقق ما يعتقدونه من قيم وأهداف إسلامية عليا . وقد كانوا — عند قيامهم بهذا التحليل — متأثرين بما كان سائداً في أزمنتهم من أحوال اجتماعية وسياسية وبما كانوا يشعرون به في حدود امكاناتهم . أي أن منهجهم لحل المشاكل كان منهجاً عملياً ، ثم أن بعضهم مثل ابن خلدون وولي الله الدهلوي حاولوا تعميم أفكارهم بما يجاوز حدود زمانهم ومكانهم ، كما حاول الفقهاء منهم أن يستنبطوا قواعد وقوانين — من نصوص معينة — لها صلاحية عامة لا يحدها الزمان والمكان . ولن ندخل هنا في تفاصيل الوسائل التي اتبعها العلماء المختلفون في استنباط أحكامهم . ولكننا نكتفي بالاشارة إلى أنهم كانوا يتمتعون بعقول متفتحة ، يعالجون بها مناهج العلم والتفكير . لقد هدتهم نظريتهم في المعرفة إلى أن الله وحده هو العليم وأن المعرفة عند البشر مشوبة بالعجز الدائم حتى فيما يتصل مباشرة بمعرفة الانسان لنفسه .

وكما أن الانسان محدود المعرفة ، فهو كذلك عاجز عن تمييز الخير من الشر ومن ثم كانت حاجته الماسة إلى الهداية من الله سبحانه وتعالى . تلك الهداية التي حملها الأنبياء إليه عبر الزمن ، ونطقت بها الكتب المقدسة التي بين أيديهم .

فالهداية الربانية — بناء على ما تقدم — هي نقطة الانطلاق لتيار الفكر الاجتماعي والاقتصادي بغير استثناء . وعلى المفكر أن يتحرى مقاصد الشريعة الغراء بادئ ذي

بدء ، وأن يعرف القواعد التي وضعت لتحقيقها . وبالرجوع إلى المشكلات الاقتصادية الفعلية التي يواجهها الفرد والمجتمع والتي لا يجد لها حلاً مباشراً في النصوص الشرعية ، عليه أن يحاول الأخذ بالقاعدة المناسبة ، تارة بالقياس حيثما يكون ذلك ممكنا ، وتارة باستعمال عقله في ضوء المصلحة العامة عندما لا يتوفر بين يديه ما يقيس عليه من النصوص . ولكي نسن قانونا للمجتمع ، أو نرشد سلوكاً للأفراد أو نوصي بسياسة حكيمة لولي الأمر ، فعلينا أن نلجأ في كل ذلك إلى الواقع فنحلل عناصره تحليلاً موضوعياً ، غير متأثرين بأي فكرة أو انطباع غير مستنبط من الكتاب الكريم أو السنة النبوية الشريفة .

مكونات ثلاثة لعلم الاقتصاد الإسلامي

ويمكننا أن نحدد لعلم الاقتصاد الإسلامي ثلاث مكونات : الأول منها يستهدف الغايات والقيم الإسلامية التي تتصل بالعلوم الاقتصادية .

ويتضمن هذا القسم مقاصد السياسة الاجتماعية بوجه عام ، وأحكام السلوك وقواعده ونماذج التعامل بين الأفراد وغير ذلك مما يمكن تصنيفه ضمن علوم « النقل » أو العلوم الشرعية كما كان يسميها علماء السلف الصالح في هذه الأمة .

الا أن العقل — في مقابل النقل — له أيضاً دوره الحيوي الذي يقوم به على مستويين اثنين : أولهما أنه يؤدي وظيفة التعليل المنطقي أو القياس ذلك السبيل الممهد لترجمة نصوص القرآن والسنة السوية إلى أحكام وسياسات قابلة للتطبيق على أوضاع واقعية غير مغطاه ، مباشرة ، بهذه النصوص .

ثانيهما أن العقل مدعو للبحث عن المصلحة المرسلة والاستحسان ، لتحقيقهما في المناطق التي لم يستطع القياس أن يمتد إليها . ومن ثم لا مناص فيها من الاجتهاد . هنا ، يمكن للعلوم الشرعية والعلوم الاقتصادية أن يتداخلا معا فأما الأولى فأمرها واضح ، وأما الأخرى فهي مطلوبة لتحديد مدى وثاقة الصلة بين مبدأ إسلامي معين وبين الشؤون الاقتصادية . ان الاقتصاديين المتخصصين في معرفة المشكلات والعمليات الاقتصادية هم الذين يمكنهم أن يتحسسوا مثل هذه العلاقة بين حكم شرعي معين أو بين القواعد الشرعية العامة ومشكلات اقتصادية واقعة . وسواء كانت المعرفتان — الشرعية والاقتصادية — متوفرتين في شخص واحد أو عدة أشخاص لديهم ثقافات شرعية واقتصادية يتبادلونها فيما بينهم ، فان ذلك أمر تفصيلي مرجعه إلى التنظيم . ان الذي يعنينا عند تحديد طبيعة ومجال علم الاقتصاد الإسلامي ومنهجه هو أن هذا الجزء يعد قسماً متكاملاً من علم الاقتصاد

الإسلامي . ذلك العلم الذي يبدأ أول ما يبدأ بفهم القيم والأهداف الربانية العليا التي يستحيل تصور العلم بدونها .

فإذا انتقلنا إلى المحتوى الثاني لعلم الاقتصاد الإسلامي لوجدنا أنه يتضمن تحليل السلوك البشري وتحليل العلاقات الاجتماعية والعمليات والمؤسسات المتصلة بانتاج وتوزيع واستهلاك الثروة ، اشباعا لحاجات المجتمع واسهاما في تقدمه . تلك هي المهمة التي يتوجب على الاقتصاد الايجابي أن يقوم بأدائها . الا أن منهجه ـ كما أبنا آنفا ـ قد حدد له مجالاته . فعلم الاقتصاد الإسلامي منفتح لمختلف المناهج ، بما فيها المناهج التاريخية والاجتماعية فالاقتصاديون المسلمون يمكنهم أن ينهلوا من معين التراث العلمي وأن يفيدوا من الاسهامات السابقة عند محاولتهم فهم الواقع الاقتصادي المعاصر . انهم ـ مع ذلك ـ يدركون أن علم الاقتصاد الحديث يفترض ـ ضمنا ـ صلاحية النماذج الغربية للسلوك صلاحية عالمية شاملة . (١٩) وحيث أن هدفهم الأول من الدراسة هو الواقع الاقتصادي الذي يعيشونه في بلدانهم فانه من الأفضل ألا يبدؤا بأفكار مسبقة عن دوافع البشرية .. وحتى عندما يواجهون وجود دوافع معينة لا تتفق مع القيم الإسلامية فعليهم أخذها على علاتها . ثم عليهم أن يتحركوا ـ متجاوزين الواقع القائم ـ ليتحروا العناصر التاريخية أو الأعراف التي تعتبر مسئولة عن هذه الدوافع . ولنضرب مثلا بدرجة العزوف عن المخاطرة بين المدخرين (المودعين) في المجتمع المعاصر . ولنقارن هذا المجتمع الذي أصبح معتاداً على الفائدة بالنظام الإسلامي القائم على المشاركة في الأرباح حيث لا وجود للفوائد الربوية . فحيث لا يكون أمراً واقعياً أن ننكر وجود درجة عالية ـ نسبياً ـ من العزوف عن المخاطرة في المجتمع المعاصر ، فانه من السذاجة أن نعتبر هذا العزوف طبيعياً أو عالمياً ويمكننا أن نطبق نفس المفهوم على مدى تحديد المصلحة الخاصة لسلوك المستهلك أو المؤسسة ، أو نطبقه على تفضيل السيولة أو على الطلب على النقود بدافع المضاربة .

ان تحليل الواقع يجب أن يضع في اعتباره لماذا أصبح الواقع كذلك ، وكيف وصل إلى ما وصل إليه وما هي الطرق الممكنة لتغييره تحت تأثير ظروف مختلفة ، وبتوجيه قيم مختلفة ، وفي ظل تنظيمات مؤسسية مختلفة .

ان هذا يقودنا إلى المحتوى الثالث لعلم الاقتصاد الإسلامي :

وهو البحث في كيفية تحويل ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون .

وهذا البحث يتم على مرحلتين : الأولى أننا يجب أن نسأل :

ماذا تكون النتيجة لو تصرف كل عنصر اقتصادي (ولنتجاهل عنصر الدولة) كما يجب عليه أن يتصرف ؟ وهو ما حددناه في المحتوى الأول لعلم الاقتصاد الإسلامي . ثم تقوم الدولة في المرحلة الثانية بأجراءات وأنشطة علاجية تكمل بها ما يفتقده السوق أو تزيد عليه.وهي تقوم بذلك تحت مظلة من القيم الإسلامية ، واضعة نصب عينيها تأكيد الأهداف التي حددناها في المحتوى الأول الموضح سابقاً.وبعبارة أخرى : يجب تحقيق الأهداف التي حددتها الشريعة الغراء والطريق إلى تحقيقها أولاً عبر إجراءات تتخذ في السوق وتكون موجهة توجيهاً إسلامياً قدر الامكان — ثم على الدولة أن تتولى بقية الأمر .

ويعتبر هذا المحتوى قسماً مميزاً في علم الاقتصاد الإسلامي باعتباره مكملاً ضرورياً للمحتوى الأول . فهو يتضمن تحليلاً قائماً على مجموعة جديدة من الفرضيات والدراسات المتعلقة بالسياسات .

ويعتبر علم الاقتصاد الإسلامي — بناء على ما تقدم — علما يحلل الحقائق ، وفناً يبحث عن الوسائل التي تؤدي إلى خلق نظام جديد . وكلاهما — العلم والفن يمكن التمييز بينهما تصورياً، وقد حاولنا ذلك عندما قمنا بتعريف محتوى علم الاقتصاد الإسلامي آنفاً ، ولكن رجل الاقتصاد لا يمكنه دائماً الابقاء عليهما منفصلين . ولسنا — في الحقيقة — في حاجة لهذا الفصل طالما أننا لا نقع فريسة التصور الساذج لوجود أشياء في الواقع غير موجودة وذلك عندما نبحث — مثلاً في النظم التي نرغب في تحقيقها . لقد كان الأساتذة الأولون — أمثال آدم سميث وجون ستيوارت ميل وحتى الفريد مارشال يربطون دائماً بين العنصرين العلم والفن في كتاباتهم كما كانت النظرية العامة لكينز محاولة لبيان كيفية التحكم في الاقتصاد ، بقدر ما كانت تحليلاً لكيفية قيام الاقتصاد — فعلاً — بوظائفه .

الجزء الثالث

تطور علم الاقتصاد الإسلامي

كانت الاهتمامات الإسلامية الأولى — المتعلقة بحياة الانسان الاقتصادية — تتصل دائماً بإشباع الحاجات ، وبالعدالة وبالكفاية ، وبالنمو ، وبالحرية — مرتبة هذا الترتيب تقريباً — طبقاً للأحوال التي يتناول فيها الكاتب موضوعه . وكان لهذه الأهداف جذور قوية من القرآن الكريم والسنة النبوية وقد شكلت هيكلاً يتسع — في الغالب — لكل المساهمات السابقة في الموضوع .

ومن جهة أخرى ، نجد أن الاقتصاد الحديث قام بالتركيز على الكفاية والنمو أولا أما قضايا العدالة واشباع الحاجات فقد تعرض لها تحت ضغط الأزمات الاقتصادية وهجوم جماعات متطرفة . وقد كان رد الفعل التقليدي على هذا الهجوم — بصفة عامة — هو أن جعلوا من تمجيد الحرية فرساً يمتطون صهوته . ولم تنل هذه الأهداف دراسة

متناسقة من قبل مدارس علم الاقتصاد المختلفة . ولكن الاقتصاد الإسلامي — اعتماداً على النظرة الشاملة للحياة والمجتمع ، واستمراراً واستكمالاً للتراث العلمي السابق — تميز بوظيفته الثلاثية المتمثلة في تحديد الغايات والقيم الإسلامية ، وفي تحليل الواقع الاقتصادي القائم ، وفي تحديد الطرق والوسائل اللازمة لتحويل النماذج الحالية إلى أخرى مرغوب فيها . ويتضح هذا الاهتمام من الكتابات التي ظهرت عن نظم الاقتصاد الإسلامي . ولكن ليس هذا هو ما يشد اهتمامنا حالياً ، وانما علينا أن نركز على المساهمات ذات الطابع النظري التي يقوم بها اقتصاديون مسلمون معاصرون . وبين أيدينا بحث مقارن حديث (٢٠) يمكننا أن نشير فقط إلى النقاط الرئيسية فيه بدون الاحالة إلى مؤلفين بعينهم .

نلاحظ أن معظم الأعمال النظرية التي تمت حتى الآن هي محاولات للاجابة على السؤال التالي : كيف يمكن لعنصر اقتصادي معين أن يتصرف تحت تأثير الأهداف والقيم الإسلامية ؟ وكيف ستنتظم الأمور تبعاً لذلك ؟

وغالباً ما يتقدم المحلل خطوة أبعد من ذلك لمناقشة الدور العلاجي أو المتمم الذي تقوم به الدولة الإسلامية بغية الوصول إلى نظام للأمور مرغوب في اقامته .

سلوك المستهلك

نرى أن الاقتصاديين المسلمين إذا طبقوا ذلك المنهج على المستهلك خرجوا بالنتائج الرئيسية التالية :

أ — الانصراف عن استهلاك أنواع السلع المحرمة (كالخنزير والخمور مثلا) فليس هناك طلب سوقي عليها ولا توجد موارد مخصصة لانتاجها (وللتبسيط نتجاهل طلب غير المسلمين) .

ب — الاعتدال في الاستهلاك كنتيجة لتجنب الاسراف والفقر ، وكنتيجة لهبوط الطلب على السلع الكمالية . فالدولة — في تصورهم — عليها أن تحرص على مزيج معين من الانتاج ، تضن فيه بمواردها عن أن يبتلعها الانفاق على كماليات لا تسمح بها ظروف المجتمع .

ج — سلوك المستهلك موجه نحو الرفاه ، وهذا يتضمن أيضاً العمل لما بعد الموت ، متمثلا في مراعاة رفاه الآخرين .

د — افتراض عقلانية السلوك كما هو مذكور في الفقرة السابقة .

هـ — طالما أن آلية السوق لا تخدم الا الذين يملكون القوة الشرائية ، فان احتياجات المستهلك التي لا تسندها قوة شرائية — خاصة عندما تكون هذه الاحتياجات لضرورة البقاء — تتطلب اتخاذ اجراءات اجتماعية معينة وهذه الاجراءات يمكن أن

تشمل واحداً أو أكثر من الصيغ الآتية :

١ ــ تحويل القوة الشرائية من الأغنياء إلى الفقراء تحويلاً مباشراً أو بواسطة تدخل الدولة .

٢ ــ دعم انتاج الضروريات لزيادة العرض أو لخفض الأسعار أو لهما معاً .

٣ ــ التحكم في الأسعار لترشيدها ، واتخاذ وسائل مباشرة أخرى لاشباع الحاجات .

هذه النتائج تتصل بالقسم الثالث من علم الاقتصاد الإسلامي طبقاً لمخططنا . أما الكتابات المتعلقة بالقسم الأول ، بالأهداف وبالقيم ، فانها متوفرة في الانتاج الفكري الحديث للاقتصاديين المسلمين . أما عن تحليل سلوك المستهلك تحليلاً واقعياً ، وهو ما يتضمنه الجزء الثاني من تقسيمنا ، فانه لم يحرز أي تقدم ذي بال منذ التحليل التقليدي القديم . وفي الحقيقة لم يعره أحد اهتماماً كثيراً حتى الآن على الرغم من الشعور العام بقصور التحليل التقليدي حيث لم يدخل في حسابه السلوك الغيري ولا تأثير العادات والتقاليد .

أما بخصوص تحويل الواقع القائم إلى النظام الإسلامي المأمول ، فان التركيز كله على الاهتمام بالتربية وبغرس القيم الإسلامية في الأفراد ، وعلى قيام بعض الفئات والمؤسسات بأعمال تطوعية في المجتمع ، وعلى وجوب اتخاذ الدولة لاجراءات معينة بواسطة أجهزة الاعلام أو التوجيه والتخطيط والتدخل المباشر . ولكن هذا التناول يفتقر إلى التفاصيل بسبب تجاهل الجزء الثاني من تقسيمنا ؟ وهو تحليل السلوك الواقعي للمستهلك في المجتمعات الإسلامية المعاصرة .

سلوك المنتج

أ ــ تحقيق أقصى ربح . وهذا تحدده المصلحة العامة ، تلك المصلحة التي تتضمن أهدافاً أخرى أيضاً ، مثل زيادة فرص العمالة ، ومثل المحافظة على انخفاض اسعار الضروريات ومثل زيادة عرض سلع معينة لها أولوية اجتماعية .

ب ــ التعاون مع المنتجين الآخرين بهدف تحقيق غايات اجتماعية . بالرغم من أن مفهوم التعاون يحظى باهتمام كبير ، وعليه تركيز شديد في السلوك الإسلامي خاصة بين المنتجين ، الا أنه ليس من الواضح أي صور التعاون نتوقع الأخذ بها وإلى أي حد سيكون المردود مختلفاً عما نحصل عليه من أي نموذج آخر منافس . قد يجرنا التعاون لتحقيق أقصى ربح إلى الاحتكار . وهو بناء على ذلك أمر مرفوض ، لأن الاحتكار بهذا المعنى مجمع على تحريمه إسلامياً . ولكن المقصود هو التعاون الذي يحقق بعض أهداف أخرى ذكرناها آنفاً . وطالما أن هذه

الأهداف تحمل طابعاً اجتماعياً ، لذا فان تتبعها يتطلب معلومات أكثر مما هو متوفر عادة لدى المنتجين الأفراد .

ومن ثم فان التعاون لتدعيم المصلحة لاجتماعية ولتحقيق الصالح العام ، يتطلب لدخل مؤسسات اجتماعية أخرى ، وخاصة مؤسسة الدولة . وقد يتطلب نوعاً مختلفاً من لتفاعل مع المستهلكين والعمل .

ولعل من المفيد أيضاً دراسة بعض لحالات للتعرف على سلوك المنتجين لمسلمين في الماضي والحاضر . وهذا النوع ن الدراسات غير متاح حالياً . كما أن كيفية تحويل السلوك السائد حالياً إلى سلوك المأمول ، أمر يتطلب مناقشة تفصيلية لم تتوفر بعد . ان المادة المتوفرة فقط المادة المرتبطة بالمحتوى الأول وبتأثير القيم سلامية على السلوك كما أشرنا آنفاً .

ة الثمن

من المتفق عليه أن شكل منحنيات رض والطلب كما صورها التحليل التقليدي ال صالحاً طالما توفرت الشروط المعتادة لاحيته ولكننا لا نقبل من الوجهة خلاقية — تلك الأسعار التي تحددها حنيات العرض والطلب الا إذا كان السوق لياً من المخادعة والقهر والاكتناز حتكار وغير ذلك من الآفات،وما يمكّن توزيع الدخل والثروة توزيعاً عادلاً .

من الملاحظ أن الشرط الأخير ليس متوفراً في أي مجتمع معاصر ، وعلى افتراض أن الشرطين متوافران فان الأسعار الناتجة ، وان كانت مقبولة ، الا أنها ليست مقدسة . فقد تظل السلطة الاجتماعية تعترض ، طالما لا يمكن تجنب اعتراضها الذي يرمي إلى أهداف اجتماعية معينة . ولكن من الأفضل محاولة اتخاذ وسائل أخرى بحيث تكون وسيلة التحكم في الأسعار هي الملاذ الأخير وهذا يحقق أهدافاً أخرى كالحرية والكفاية ، ويقتصر الاستثناء على الوضع الذي يستحيل فيه كفالة العدالة وضمان اشباع الحاجات.
ويركز علم الاقتصاد الإسلامي على تأثير الأهداف والقيم الإسلامية على قيام السوق بوظائفه ويأمل في أن يصل إلى نتائج أفضل بالنسبة لتخصيص الموارد واشباع الحاجات ، ولكن لم تبذل محاولات لتعزيز هذا المفهوم بدراسة حالات ميدانية ، ولو من بطون المراجع التاريخية لصدر الإسلام .

التوزيع

من المسموح به أن تترك الأجور للسوق يحدد مستواها ، طالما هناك حد أدنى اجباري لا يسمح بالتدني عنه . وينطبق نفس المبدأ على الأرباح وعلى معدلات اقتسامها (بين مقدمي رؤوس الأموال النقدية وبين الذين يستخدمونها في المشروعات الانتاجية) ، كما ينطبق أيضاً على الريع.ويعتبر التوزيع — لسوء حظه واحداً

من المجالات التي نالها أقل نصيب من الأبحاث في علم الأقتصاد الإسلامي . ويتجلى هذا العجز بوضوح إذا تأملنا طبيعة الربح وتبريره في اقتصاد إسلامي . ان نظرية التوزيع لها أولوية مطلقة لصلتها بالعدالة واشباع الحاجات . ويؤكد الاقتصاديون المسلمون على أن الحد من التفاوت الاجتماعي في توزيع الدخل والثروة يعتبر هدفاً سياسياً .

ان نظرية التوزيع في الاقتصاد الكلي القابلة للتطبيق على مجتمع إسلامي لها صلاحية اختيار السياسات والبدائل الممكنة في هذا الصدد . لقد نوقش الموضوع بصفة عامة عند الحديث عن الزكاة أو عند الحديث عن أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية . ولكننا في أمس الحاجة إلى معالجة أكثر شمولاً على مستوى الاقتصاد الجزئي والكلي تضم المحتويات الثلاثة لعلم الاقتصاد الإسلامي (الغايات والقيم — الواقع المعاش — وضع السوق تحت تأثير النماذج الإسلامية للسلوك ، والسياسة الموجهة للتحول نحو النموذج المأمول) وعلى أساس مثل هذه الدراسة فقط يمكن أن نتصور دور الدولة الإسلامية في ضمان عدالة توزيع الدخل والثروة منذ اللحظة الأولى ، ودورها في الحفاظ على التوازن على مدار الزمن وفي غياب هذا العمل الأساسي ستختلف الآراء بين اقتراحات تحررية تدعو إلى التحول الاشتراكي ومحاولات تشريعية حرفية تعمل على تكريس الأوضاع الراهنة .

نظرية تحديد الدخل

يستخدم بعض الكتاب أدوات كينز الاساسية في التحليل وذلك لتحديد الدخل في المجتمع الإسلامي ، ذلك المجتمع الذي يلعب فيه معدل الربح ونسبة المشاركة في الأرباح دوراً حاسماً حيث تختفي الفائدة من المسرح . كما أن هناك نقطة أخرى ذات مغزى وضعت حديثاً ، هي تكامل قرارات الادخار والاستثمار في الاقتصاد اللاربوي وكذلك العلاقة المباشرة الناتجة عن ذلك بين قطاعات الاقتصاد التمويلية والحقيقية . فالمشروع الانتاجي في الاقتصاد الإسلامي سوف يمول بالمشاركة والقروض تلعب دورا حدياً لا أكثر .

وسوف يكون العامل الحاسم في تحديد سلوك كل من المستثمرين والمدخرين بناء على ذلك . هو التوقعات المتعلقة بالانتاجية . وقد نوقشت فكرة أن الزكاة سوف تحد من المدخرات العاطلة وتشجع الاستثمار . وبناء على ذلك سوف تتشجع المشروعات الانتاجية نظراً لاستبدالها الارتباطات التعاقدية بالفائدة ، باتفاقات مشاركة في العوائد الفعلية . كما نوقشت فكرة أن التأثير العمومي سيزيد من حجم الاستثمار ومن ثم يؤدي إلى مستوى أعلى من الدخل والعمالة ، مع افتراض بقاء العناصر الأخرى على ماهي عليه .

ن استبدال نظام الفائدة بنظام اقتسام
ح ستظهر له نتائج بعيدة الأثر .
حظ فيما يلي بعض النقاط الهامة :

ـ سوف يصبح توليد النقود استثمارا
ياً ، وسوف يتوقف عن كونه معتمداً
الاقراض كما هو حالياً . وهذا ينطبق على
: القوية التي تصدرها البنوك المركزية ،
نطبق على الائتمان الذي تولده البنوك
رية .

هذه العلاقة المباشرة تجعل من الممكن
طرة على عرض النقود بحيث تسير جنباً
جنب مع نمو الاقتصاد . وذلك بكفاءة
مما هو عليه الحال في النظام الراهن .

ـ من الممكن أن يكون الطلب على
دالة لمستوى الدخل وللتغيرات المتوقعة
تاجية الاستثمار التي يعكسها معدل
.

ن ثم نوقشت فكرة أن الطلب على
سيكون أكثر استقراراً في الاقتصاد
مي عنه في نظام الفوائد الربوية .

ناك كتابات كثيرة حول كيفية تنظيم
، المصارف على غير أساس من
ـ ، ولكن التحليلات الخاصة بالمشاركة
ربح ونتائجها على المدخرات وعلى
ار وعلى تخصيص الموارد لم تبحث بحثا
. وبرغم ذلك . فقد توفر عدد من

الكتابات عن السياسة النقدية في نظام قائم على المشاركة في الارباح ، تقترح أدوات لهذه السياسة وتتوقع نتائج أفضل متمثلة في العدالة والكفاية والاستقرار والنمو .

الضرائب والسياسة المالية

كما نوهنا آنفاً هناك بعض الجهود المتواضعة لتحليل تأثير الزكاة على التوزيع وعلى تحديد الدخل ولكن قليلا من البحوث قدمت لتصوير هيكل الضرائب الكلي لاقتصاد إسلامي حديث يتضمن الضرائب الشرعية والضرائب التي تضطر الدولة لفرضها باعتبارها قائمة على توفير المنافع العامة .

كما أننا مازلنا في حاجة إلى استكشاف امكانية وضع نماذج قائمة على بيانات مستقاة من دولة معينة لخدمة هذه الدراسات .

النمو والتنمية وموضوعات أخرى

يؤكد المساهمون في مثل هذه الميادين على أن الطبيعة الشمولية لمفهوم التنمية كتقدم مادي يجب أن تكون مصحوبة بالعدالة والاعتبارات البيئية والتفوق الأخلاقي من خلال التربية والتدريب . ولكن لا تتوفر توصيات خاصة بالسياسات التي ستنتج عن تطبيق مثل هذا المفهوم في دولة من الدول .

وتنطبق نفس الملاحظة على مجالات أخرى كالعمل والعلاقات الصناعية والسكان . ان المناقشات التي حصرت — بصفة عامة — في المباديء والمتطلبات المتعلقة بالجزأين الثاني والثالث من علم الاقتصاد الإسلامي مازالت غير مستوفاة . ونفس الملاحظة يمكن أن تقال عن العلاقات الاقتصادية الدولية . وحتى أهداف السياسة بمضمونها الدولي لم تبحث أو تناقش مناقشة منضبطة .

لقد بذلت محاولات مستقلة لتحليل الواقــع المعـــاشي ، ومحاولات لوضع استراتيجيات التحول الإسلامي للعلاقات الاقتصادية الدولية .

ولكن هذه المحاولات قاصرة على دول إسلامية معينة . ومازلنا في حاجة إلى تبني دراسة تقوم على هيكل أكثر شمولاً وعالمية .

وقد لوحظ أن النظرة الإسلامية لم تهتم بكل أبعاد الادارة الاقتصادية وكل مجالات النشاط الاقتصادي . وأن اهتماماً أكبر قد أعطى للسلوك الإسلامي ولتأثيره في الادوات الاقتصادية وفي العملية الآلية للسوق .

لقد حظى القطاع النقدي ببعض العناية لأن تحريم الفائدة يعتبر أساساً إسلامياً رئيسياً في الشؤون الاقتصادية .

وقد تحدثوا عن المحتوى الثاني — تحليل الواقع — بضعف شديد . قد يكون أحد الأسباب كامنا في عدم توفر بيانات تجريبية تتصل بمثل هذه الدراسات . ان معظم الابحاث النظرية تنتمي إلى المحتوى الثالث ولكنها ايضا تعاني من ندرة المواد المتعلقة بالمحتوى الأول وهو استنباط الاهداف والقيم الإسلامية المتصلة بمجالات النشاط الاقتصادي المختلفة .

وهذا ينطبق حتى على اقتصاديات النقود التي لها أولوية في علم الاقتصاد الإسلامي المعاصر . هناك سبب رئيسي لهذا العجز العلمي هو عدم قابلية الاقتصاديين المسلمين المحترفين للتقدم والنمو في استيعاب القرآن والسنة والفقه والتاريخ الإسلامي .

كما أن المساهمات التي بين أيدينا لعلماء الشريعة تفتقر بصفة عامة إلى العلاقة التي تربطها بالاقتصاد لأنهم غير مطلعين على القضايا المرتبطة بعناصر الاقتصاد الحديث المختلفة .

ان نمواً صحيحاً لعلم الاقتصاد الإسلامي كفرع من فروع المعرفة او بعبارة أخرى ان أسلمة علم الاقتصاد أسلمة شاملة تتطلب بجانب المساهمات الفردية الرائدة جهوداً مؤسسية منظمة لا يستطيع تحملها الا الجامعات ومعاهد التعليم العالي ومراكز الابحاث .

ان التقدم الذي أحرزناه حتى الآن والذي يرجع غالباً لجهود فردية يعتبر — إذا قيس بالوضع الراهن لعلم الاقتصاد ، وإذا قيس بالاحتياجات الملحة للمجتمع — تقدما مناسباً ومشجعاً إلى حدٍ كبير .

الهوامش والمراجع

1 - Piero V. Mini. **Philosophy and Economics :** The Origin and Devlopment of Economic Theory. Gainesville : University Press of Florida, 1974, p. 64

2 - Phyllis Deen. **The Evolution of Economic Ideas.** London & New York : Cambridge University Press, 1978, p. II.

3 - E. Ray Canterbery : **The Making of Economies** P.5. Wads worth Canterbery Inc. Belmont, California, 1976.

4 - From a letter of David Ricardo to J.R. McCulloch, Quoted by Piero V.Mini op. Cit, p. 95.

5 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 174.

6 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 177.

7 - Phyllis Deen, op. Cit. P. 16.

8 - Piero V. Mini, op. Cit. p. 167.

9 - Quoted by Piero V. Mini op. Cit. P. 105.

10 - Sachs (editor) **Main Trends in Economics.** London : George Allen & Unwin, pp 18

This Point has been stressed by many historians of Economic thought, see amongst them Sydney Weintraub : **Modern Econo Thought, Oxford** : Basil Blackv 1977, pp. 34

11 - Kenneth J. Arrow. **The Li of Organisation,** New York : W Norton & Co., 1974, p. 22

12 - Kurt Dopfer (editor) ' **Economics of the Future** : Tow a New Paradigm. Colora Westview Press, 1976, p. 29.

13 - K. William Kapp. (The O system Character of the Econ and its Implications) in K dopfer , op. Cit. p. 95

14 - K. William Kapp. Op. Cit 102

15 - K.E. Boulding. **Economics A Science** New York : McGraw F 1970, p. 124.

16 - For references on this point what follows the reader may re to the author's '**Muslim Econo Thinking : A Survey Contemporary Literatu** Chapters one and two and relevant items in the bibliogra appended to th same Volu Leicester : The Islamic Foundati 1981.

17 - For references on Abu Yu see the bibliography mentio above and the author's paper '**Recent writings on the** History Economic thought in Isla published by the Internatio

Centre for **Research in Islamic Economics, Jeddah. The Best** Reference is, however, **Abu Yusuf's** Kitab **al Kharaj.**

18 - This has been attempted in the paper on (Recent Writings on the History of Economic Thought in Islam) mentioned above.

19 - Joan Robinson. **Exercises in Economic Analysis.** London : Macmillan, 1963, p. XVII.

20 - Muhammad Najathullah siddiqi. Muslim Economic Thinking. op. Cit.

الأعمال المصرفية في اطار إسلامي *

د . جمال الدين عطية
المصرف الإسلامي الدولي — لوكسمبورج

يتناول هذا البحث موضوعه على النحو التالي :

أولاً : مقدمة عن الأصول العامة الشرعية الحاكمة للعمل المصرفي .

ثانياً : النصوص الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية والمصرفية ، والرأي المختار فيها .

ثالثاً : العمليات المصرفية التفصيلية والموقف الشرعي منها .

رابعاً : البدائل المقترحة للعمليات المصرفية غير المباحة شرعاً .

---

* **جميع الآراء الواردة في هذا البحث هي الرأي الشخصي لكاتبها ولا تمثل رأي المصرف الإسلامي الدولي .**
وهي مطروحة للنقاش والبحث .

أولاً
مقدمة
عن الأصول العامة الشرعية الحاكمة للعمل المصرفي

يحكم عمل المصرف من الناحية الإسلامية مجموعة المبادىء التالية :

أولاً : القاعدة الشرعية أن الأصل في المعاملات الاباحة ، دليل هذه القاعدة :

١ — ﴿ سخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً .. ﴾

٢ — ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة .. ﴾

٣ — ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم .. ﴾ الانعام ١١٩

٤ — ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ﴾

٥ ــ ما ثبت في الصحيحين من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ انه قال : « ان أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته » .

٦ ــ أخرج البزار والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء قال رسول الله ﷺ : « ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو العفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً وتلا : وماكان ربك نسيّا »

٧ ــ أخرج الترمذي وابن ماجة عن سلمان الفارسي قال : سئل رسول الله عن بعض المطعومات فقال : « الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » .

٨ ــ أخرج الدار قطني من حديث أبي ثعلبة مرفوعاً وحسنه النووي . أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها .

ويتفرع من هذه القاعدة :

١ ــ أننا لسنا بحاجة ــ لِكي نبيح معاملة ما ــ أن نبحث عن سندها الشرعي فالاصل هو الاباحة وليس الحرمة .

٢ ــ ان ما وردت به نصوص في الكتاب والسنة من عقود للمعاملات لم يرد على سبيل الحصر بحيث يلزم عدم استحداث معاملات أخرى غير واردة بهما .

٣ ــ ان استحداث معاملة جديدة لا يشترط لاباحته قياسه على ما وردت به النصوص ، إذ دليل الشرعية هو الاباحة الاصلية ذاتها .

٤ ــ ومن باب أولى فلا يشترط لاباحة معاملة مستحدثة قياسها على رأي اجتهادي فقهي طالما أن الدليل هو الاباحة وليس القياس ، فضلا عن أن القياس شرعاً يكون على النصوص وليس على آراء الفقهاء .

٥ ــ ويدخل في ذلك ــ أي فيما لا يشترط ــ تخريج معاملة مستحدثة بتحليلها إلى عدة معاملات قديمة أو تلفيق آراء من عدة مذاهب أو محاولة اعطائها تكييفا فقهيا وما إلى ذلك من أساليب الصناعة الفقهية والحيل « الشرعية » .

ثانياً : أن القيد الوحيد على هذه القاعدة هو عدم مصادمة نص محرم من الكتاب أو السنة ويتفرع عن هذا القيد :

١ ــ أن البحث في النصوص انما يكون عن النص الذي يحرم ــ لا الذي يبيح ــ المعاملة .

٢ ــ أنه عند اختلاف الآراء في تفسير نص ظني الورود أو ظني الدلالة تتبع قواعد تفسير النصوص ، مع مراعاة القواعد الكلية للشريعة ومن بينها (من مواد مجلة الاحكام العدلية) :

م ٢ ــ الامور بمقاصدها .

م ٣ ــ العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني .

م ١٧ ــ المشقة تجلب التيسير .
م ١٨ ــ الأمر إذا ضاق اتسع .
م ١٩ ــ لا ضرر ولا ضرار .
م ٢١ ــ الضرورات تبيح المحظورات .
م ٢٢ ــ الضرورات تقدر بقدرها .
م ٢٣ ــ ما جاز لعذر بطل بزواله .
م ٢٤ ــ إذا زال المانع عاد الممنوع .
م ٢٦ ــ يتحمل الضرر الخاص لدفع ـرر العام .
م ٢٧ ــ الضرر الاشد يزال بالضرر ـخف .
م ٢٨ ــ إذا تعارض مفسدتان روعي ـظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما .
م ٢٩ ــ يختار أهون الشرين .
م ٣٢ ــ الحاجة تنزل منزلة الضرورة ـة أو خاصة .
م ٣٧ ــ استعمال الناس حجة يجب ـمل بها .
م ٣٩ ــ لا ينكر تغير الاحكام بتغير ـان .
م ٤٣ ــ المعروف عرفاً كالمشروط ـطاً .
م ٤٤ ــ المعروف بين التجار كالمشروط ـم .
م ٤٥ ــ التعين بالعرف كالتعين ـص .
م ٥٨ ــ التصرف على الرعية منوط ـصلحة .
م ٨٥ ــ الخراج بالضمان .

م ٨٧ ــ الغرم بالغنم .
م ٨٨ ــ النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة .

٣ ــ أن أهم ما وردت به النصوص في أمور المعاملات المالية مما له اتصال بأعمال البنوك الإسلامية تتعلق بالأمور التالية :

١ ــ حرية الاختيار
٢ ــ نية العاقد .
٣ ــ الغرر .
٤ ــ بيع المرء ما ليس عنده .
٥ ــ بيع الانسان ما لا يملك .
٦ ــ البيع قبل القبض .
٧ ــ بيع المعدوم .
٨ ــ بيع الدين إلى غير المدين .
٩ ــ بيع السلم .
١٠ ــ تقسيم العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة .
١١ ــ كل قرض جر نفعاً فهو ربا .
١٢ ــ النهي عن بيعتين في بيعة وصفقتين في صفقة .
١٣ ــ النهي عن بيع الكالئ بالكالئ (بيع الدين بالدين)
١٤ ــ التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .
١٥ ــ الغبن .
١٦ ــ النهي عن ربح ما لم يضمن .
١٧ ــ تحريم ربا الجاهلية .
١٨ ــ النهي عن ربا الفضل .
١٩ ــ النهي عن ربا النسيئة .

٢٠ ــ جواز زيادة الثمن نظير زيادة الاجل .

٢١ ــ جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو (ضعوا وتعجلوا)

٢٢ ــ انظار المدين المعسر ، ومطل الغني ظلم .

ومرفق مذكرة بالرأي المختار في هذه المسائل .

ثالثاً : ان تطبيق الاحكام الإسلامية في المعاملات هو واجب كل مسلم ، ويتعين ذلك في حالة المسئولية عن عمل محدد ، فتكون أحهزة الادارة بالشركة هي المسئولة عن تطبيق الاحكام الإسلامية في حدود اختصاصها .

وليس في الإسلام رجال دين دوو سلطة تحريم وتحليل وانما . « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » يشترط في أهل الذكر شروط منها العلم بالواقعة التي يسأل عن حكم الله فيها ، ولا يكاد يتوافر هذا الشرط حالياً ــ حتى في أضيق حدود الاجتهاد المقيد ــ في أحد من المعاصرين .

لذلك تبقى المسألة في اطار الاستشارة غير الملزمة أصلاً والتي لا يكاد يتوافر أكفاء لها فعلاً .

ومن هذين المنطلقين يكتفي المصرف باستشارة الخبراء الاقتصاديين المهتمين بأمور الشريعة والعلماء الشرعيين المهتمين بأمور الاقتصاد دون تكوين هيئة للرقابة الشرعية إذ يتنافى وجودها مع المفهومين السابق الاشارة

إليهما .

رابعاً : ليس في أحكام الإ
التعامل مع غير المسلمين أو
استخدامهم ــ خاصة وأن
خارج دار الإسلام ــ طالما أ
الإسلام هو أساس التعامل
الاستخدام .

ومن هذا المنطلق ــ وم
الاولوية للمسلمين إذا توافرت
المطلوبة ــ فان المصرف يضـ
المسلمين على مختلف المستو

ــ مساهمون بالمصرف .

ــ مودعون لدى الم
التابعة .

ــ أصحاب أعمال
وشركاته التابعة .

ــ موظفون بالمصرف وش

ثانياً

النصوص الحاكمة للمعا

ان أهم ما وردت به ال
كتاب وسنة ــ في أمور ا
تعلق بنشاط البنوك والمؤسسـ
تصنيفه تحت المجموعات التا

أولا : ما يتعلق بالتعاقد :

ويندرج تحت هذه المجمـ

١ ــ حرية الاختيار
التراضي في المعاملات وحك

٢ ــ نية العاقد ومقصد

المعنى واللفظ ، وحكم بيع العينة .

ثانياً : ما يتعلق بالمعقود عليه (محل العقد) :

ويندرج تحت هذه المجموعة فئتان :

أ ـــ فئة تتعلق بتحديد محل العقد :

٣ ـــ الغرر .

ب ـــ وفئة تتعلق بامكان تسليم محل العقد :

٤ ـــ بيع المرء ما ليس عنده .

٥ ـــ بيع الانسان ما لا يملك .

٦ ـــ البيع قبل القبض .

٧ ـــ بيع المعدوم .

٨ ـــ بيع الدين إلى غير المدين .

٩ ـــ بيع السلم .

ثالثاً : ما يتعلق بالثمن أو العوض :

ويندرج تحت هذه المجموعة خمس فئات :

أ ـــ فئة تتعلق بمبدأ المعاوضة ذاته .

١٠ ـــ تقسيم العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة .

١١ ـــ كل قرض جر نفعاً فهو ربا .

ب ـــ فئة تتعلق بتحديد الثمن وضبطه .

١٢ ـــ النهي عن بيعتين في بيعة وصفقتين في صفقة .

١٣ ـــ النهي عن بيع الكاليء بالكاليء (بيع الدين بالدين) .

ج ـــ فئة تتعلق بعدالة الثمن :

١٤ ـــ التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .

١٥ ـــ الغبن .

د ـــ فئة تتعلق بالنهي عن الربح في بعض المعاملات .

١٦ ـــ النهي عن ربح ما لم يضمن .

١٧ ـــ تحريم ربا الجاهلية .

١٨ ـــ النهيُ عن ربا الفضل .

هـ ـــ فئة تتعلق بأجل دفع الثمن أو العوض :

١٩ ـــ النهي عن ربا النسيئة .

٢٠ ـــ جواز زيادة الثمن نظير زيادة الاجل ..

٢١ ـــ جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو (ضعوا وتعجلوا) .

٢٢ ـــ انظار المدين المعسر ، ومطل الغني ظلم .

وغني عن الذكر أن هذا التصنيف انما هو محاولة اجتهادية لفهم النصوص وعلاقة بعضها ببعض ، وموضعها في اطار تصور عام لشريعة المعاملات .

ونتناول هذه المسائل واحدة بعد الأخرى موضحين آراء علماء الحديث والفقه في أدلتها وننتهي إلى الرأي الذي نختاره في كل منها .

أولاً : ما يتعلق بالعاقد

ـــ ١ ـــ

التراضي والاكراه

يشترط الاختيار في عقد المعاملات لقول

الله سبحانه : ﴿ الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ (النساء ٢٩) .

ولقول الرسول ﷺ : « لا يفترقن اثنان إلا عن تراض » رواه أبو داود والترمذي.

هذا هو الاصل في المعاملات .. واستثناء من هذا الأصل ورد قول رسول الله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم . وقد اختلف في حسنه وضعفه .

ولا يتصور وقوع الاكراه المادي في المعاملات التي تجريها البنوك والمؤسسات المالية وانما يرد الاكراه من جانبين :

اولاً : الاكراه القانوني المتمثل في الاوضاع القانونية الملزمة التي تخالف الشريعة الإسلامية ، وهذه الأوضاع موجودة بصورة متفاوتة سواء خارج العالم الإسلامي أو داخله .

والرأي الشرعي في شأنها يتعلق بتطبيق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، وتنزل الحاجات منزلة الضرورات .

ثانياً : الاكراه المعنوي في صورة عقود الاذعان ، ولا يتصور وصف عقود البنوك والمؤسسات المالية بهذا الوصف الا إذا كان لها احتكار يخرجها من دائرة حرية التعامل إلى دائرة فرض شروطها على الطرف الآخر .

وقد كان للبنوك الربوية — قبل انشاء البنوك الإسلامية — مثل هذا الاحتكار إذ لم يكن أمام المتعاملين بديل شرعي يغنيهم عن الالتجاء إليها ، أما بعد انشاء البنوك الإسلامية فقد زال هذا الاحتكار ، ولم يعد للمتعاملين مع البنوك الربوية أن يعتذروا بضرورة التعامل معها .

وتعدد البنوك الإسلامية في البلد الواحد أمر مستحب كذلك حتى لا يكون انفراد بنك إسلامي بالعمل في بلد معين مصدر احتكار للعمل المصرفي الإسلامي يوقع المتعاملين معه تحت الاكراه المتمثل في الأذعان لشروطه ولذلك يكون من المرغوب فيه شرعاً تعدد البنوك الإسلامية داخل البلد الواحد تحقيقاً لقاعدة التراضي في المعاملات .

— ٢ —

مقصد العاقد

من القواعد العامة في الشريعة « الامور بمقاصدها » (م ٢ من المجلة وان « العبرة في العقود للمقاصد والمعاني للالفاظ والمباني » (م ٣ من المجلة) و ورد العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بهذا المعنى « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى » .

ومن هذا المنطلق كان غريباً أن يلجأ في الماضي وفي الحاضر إلى الحيل العقـ يحتالون بها لتحليل ما حرم الله ، يظـ وبئس ما يظنون أن حيلهم تنطلي على سبحانه وتعالى ،وهو العليم بخائنة الأعين

في الصدور .
وقد كتب العلماء كثيراً في كشف هذه الأباطيل والخدع الشيطانية مما لا داعي إلى إيراده هنا .
ونخص بالذكر واحدة من هذه الخدع التي كانت معروفة في عهد الرسول ﷺ وورد النهي عنها وهي بيع العينة . كما نشير إلى النهي عن البيع قبل القبض ورأى بعض الفقهاء في علته .

بيع العينة

هو أن تباع السلعة بثمن مؤجل ويشتريها البائع من المشتري بثمن معجل أقل مما باع .

قال بحرمته : ابن عباس وعائشة والحسن بن سيرين والشعبي والنخعي واسحق والثوري والاوزاعي ومالك وأحمد وأبوحنيفة استناداً إلى حديث عائشة الذي أخرجه مالك والدارقطني .

قالت العالية (زوج أبي اسحق الهمداني الكوفي السبعي) بنت أيفع بن شرحبيل دخلت أنا وام ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها . فقالت ام ولد زيد بن أرقم : أني بعت غلاما عن زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة ثم اشتريته بستمائة درهم نقدا ، فقالت : بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ الا أن يتوب » .

وقال الشافعي وابن حزم بجوازه حيث لم يثبت عندهما حديث عائشة ولتحقق ركن البيع ولا عبرة بالنية التي لا يمكن تحققها يقينا . (المحلى ج ٩ ص ٤٧ — ٥٢) .

وقد ورد في المسألة حديث آخر رواه أحمد وأبو داود وأخرجه الطبراني بلفظ آخر مماثل في المعنى وابن القطان وصححه وقال الحافظ ابن حجر رجاله ثقات : عن ابن عمر عن النبي ﷺ انه قال : « إذا ضن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا اذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله انزل الله بهم بلاء فلا يرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم » .

— ويعلق الشوكاني في نيل الأوطار (ج ٥ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، ص ٣١٧ — ٣٢٠) . أنها حيلة ومكر وخداع لله تعالى إذ المقصود المتفق عليه بين المتعاقدين انما هو الربا وانما البيع صورة فقط لا قصد لهما فيه .

— كما ذكر الأوزاعي (اعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٢) عن النبي ﷺ انه قال : « يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع » ويرى ابن القيم أن هذا الحديث وان كان مرسلا فانه صالح للاعتضاد به بالاتفاق ، وله من المسندات ما يشهد له ، وهي الاحاديث الدالة على تحريم العينة ويقصد بها حديث ابن عمر .

ونحن نختار رأي مالك وأحمد وأبو حنيفة والشوكاني في تحريم العينة لانها صورة وهمية لتغطية معاملة ربوية ولا يوجد في الحقيقة

قصد البيع أو الشراء . ومعلوم أن المقصود بالعينة حالة ما يكون المبيع هو ذاته في العقدين ، مع اتحاد طرفي المعاملتين .

(المغني ج ٤ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨) .

البيع قبل القبض

تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث . وقد علل البعض النهي عن البيع قبل القبض بانه شبهة الربا : إذ يشبه من يحتال على الربا بادخال السلعة بين العقدين .

اخرج البخاري عن طاوس قال : قلت لابن عباس كيف ذاك ؟ قال : دراهم بدراهم والطعام مرجأ .

واخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاوس : ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ وذلك لانه إذا اشترى طعاما بمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه .

(نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٥٩ ، فقه السنة ج ٣ ص ١٤٠) .

ثانياً : ما يتعلق بالمعقود عليه (محل العقد)

ويندرج تحت هذه المجموعة فئتان :

أ ــ فئة تتعلق بتحديد محل العقد .

ب ــ فئة تتعلق بامكان تسليم محل العقد .

أ ــ تحديد محل العقد

ــ ٣ ــ

النهي عن بيوع الغرر

ورد في الباب حديث عام يقرر المبدأ ، كما وردت عدة أحاديث في تحريم أنواع من البيوع تعتبر تطبيقات للمبدأ بسبب ما فيها من الجهالة والغرر .

والحديث العام هو ما رواه الجماعة الا البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر » .

والاحاديث الاخرى كثيرة تنهي عن :

بيع الحصاة

شراء السمك في الماء

بيع حبل الحبلة

شراء ما في بطون الانعام حتى تضع .

بيع ما في ضروع الانعام الا بكيل

شراء العبد وهو آبق .

شراء المغانم حتى تقسم .

شراء الصدقات حتى تقبض .

ضربة الغائص .

أن يباع ثمر حتى يطعم .

أن يباع صوف على ظهر .

أن يباع لبن في ضرع .

أن يباع سمن في لبن .

المنابذة والملامسة .

المحاقلة والمزابنة والمخاطرة .

الثنيا (وهي استثناء المجهول في البيع يتضمنه من الغرر مع الجهالة)

انظر — نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٤٣ — ٢٤٨ — ٢٧٥ — ٢٨٠ .

بداية المجتهد ج ٢ ص ١٨٧ — ١٩٤ .

بلوغ المرام ص ١٩٩ — ٢٠٠ — ٢٠٦ — ٢٠٨ .

المغني ج ٤ ص ٢٧ — ٢٩ — ٢٧٥ — ٢٧٧ .

كما أن هناك أحاديث واردة في باب النهي عن البيع قبل القبض حيث علل النهي بأنه لاحتمال أن يكون المبيع قد هلك عند البائع الأول .

كما وردت في نفس الموضوع أحاديث تنهي عن بيع الطعام قبل كيله ، وأحاديث تنهي عن بيع الطعام حتى ينقلوه أو يحولوه وكلاهما يهدف إلى تحديد المبيع وضبط مقداره (تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث) .

ب — امكان تسليم محل العقد

— وردت عدة نصوص لخدمة هذا الغرض وهو امكان تسليم محل العقد — بعضها يشير إلى :

٤ — بيع المرء ما ليس عنده .
٥ — بيع الانسان ما لا يملك .
٦ — البيع قبل القبض .
٧ — بيع المعدوم .

ثم نتناول :

٨ — بيع الدين إلى غير المدين .
٩ — بيع السلم .

— ٤ —

النهي عن بيع المرء ما ليس عنده

— فقد روى أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن حبان نهى الرسول ﷺ أن يبيع المرء ما ليس عنده .

— كما جاء في قوله لحكيم بن حزام « لا تبع ما ليس عندك » .

— والمقصود من هذا النهي أن يبيع المرء ما لا قدرة له على تسليمه ، لأن ما لا قدرة له على تسليمه ليس عنده حقيقة ، فيكون بيعه غرراً ومغامرة .

— أما بيع الموصوف المضمون في الذمة مع غلبة الظن بامكان توقيته في وقته (كما في السلم) فليس من هذا الباب في شيء . (اعلام الموقعين . وأنظر فقه السنة ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٧٣) .

— ٥ —

بيع الانسان مالا يملك

ورد في الباب :

— حديث رواه الخمسة : عن حكيم بن حزام قال : قلت يارسول الله يأتيني الرجل فيسألني عن البيع ليس عندي ما أبيعه منه ثم أبتاعه من السوق . فقال لاتبع ماليس عندك .

والحديث أخرجه أيضاً ابن حبان في صحيحه . وقال الترمذي حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن حكيم .

— عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن أبي داود والترمذي وصححه والنسائي

وابن ماجه قال : قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك .

ــ قال البغوي : النهي في هذا الحديث عن بيوع الأعيان التي لا يملكها ، **أما بيع شيء موصوف في ذمته فيجوز فيه السلم بشروطه : فلو باع شيئاً موصوفاً في ذمته عام الوجود عند المحل المشروط في البيع جاز وان لم يكن المبيع موجوداً في ملكه حالة العقد كالسلم ..**

وظاهر النهي تحريم ما لم يكن في ملك الانسان ولا داخلا تحت مقدرته وقد استثنى من ذلك السلم فتكون أدلة جوازه مخصصة لهذا العموم .

وكذلك إذا كان المبيع في ذمة المشتري إذ هو كالحاضر المقبوض .

(نيل الاوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٣) .

وقد اشترط الفقهاء في المعقود عليه في البيع أن يكون مملوكاً للمتعاقد ، **أو مأذونا فيه من جهة المالك** . (فقه السنة ج ٣ ص ١٣٥) .

— ٦ —

البيع قبل القبض

وردت في الباب عدة أحاديث :

١ ــ عن جابر قال « قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى تستوفيه » رواه أحمد ومسلم .

٢ ــ وعن أبي هريرة قال « نهى رسول الله ﷺ أن يشتري الطعام ثم يباع حتى يستوفي » رواه أحمد ومسلم . ولمسلم « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله » .

٣ ــ وعن حكيم بن حزام قال « قلت يارسول الله اني اشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم علي قال إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه « رواه أحمد » .

٤ ــ وعن زيد بن ثابت « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم » رواه ابو داود والدار قطني .

٥ ــ وعن ابن عمر قال « كانوا يتبايعون الطعام جزافاً بأعلى السوق فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يبيعوه حتى ينقلوه » رواه الجماعة الا الترمذي وابن ماجة وفي لفظ في الصحيحين « حتى يحولوه » للجماعة الا الترمذي « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه » ولأحمد « من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه » ولأبي داود والنسائي « نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه »

٦ ــ وعن ابن عباس « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباس ولا أحسب كل شيء الا مثله » رواه الجماعة الا الترمذي وفي لفظ في الصحيحين « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله » نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٦ .

أ ــ اختلف الفقهاء في نطاق المنع :

— فمالك أجاز بيع الجزاف قبل قبضه . وبه قال الأوزاعي واسحق . وقصروا شرط القبض على المكيل والموزون .

وذهب الجمهور إلى التسوية بين الجزاف وغيره في المنع .

— واختلفوا كذلك في قصر المنع على حالة الطعام دون غيره .

— كما اختلفوا في قصر المنع على حالة البيع دون الهبة بغير عوض . (نيل الأوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٧) .

ب — كما اختلف في تعليل المنع :

— فقيل أنه الغرر : إذ يحتمل أن يكون المبيع قد هلك عند البائع الأول .

— وقيل أنه من باب ربح ما لم يضمن : لأن البائع الثاني يكون في حالة هلاك المبيع — وتحمل البائع الأول تبعة الهلاك — قد ربح في شيء لم يتحمل فيه تبعة الخسارة .

— وقيل أنه شبهة الربا : إذ يشبه من يحتال على الربا بإدخال السلعة بين العقدين .

— اخرج البخاري عن طاوس قال : قلت لأبن عباس كيف ذاك ؟ قال : دراهم بدراهم والطعام مرجأ .

— وأخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاوس : ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مرجأ وذلك لأنه إذا اشترى طعاماً بمائة دينار ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه .

(المحلي ج ٨ ص ٥١٨ — ٥٢٤ ، نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٩ ، فقه السنة ج ٣ ص ١٤٠) .

وفي رأينا :

١ — ان علة النهي هي عدم المقدرة على التسليم في الاحاديث ١ ، ٢ الرواية الأولى ٣ ، ٤ ، ٥ الرواية التي اشترطت القبض أو الاستيفاء ، ٦ الرواية الأولى .

٢ — ان علة النهي هي عدم ضبط محل العقد في الأحاديث ٢ الرواية الثانية ، ٦ الرواية الثانية .

٣ — ان علة النهي في الاحاديث ٥ الرواية التي اشترطت النقل أو التحويل هي عدم عدالة الثمن إذا تم البيع خارج السوق (يراجع موضوع تلقي الركبان رقم ١٤ من هذا البحث) .

— ٧ —

بيع المعدوم

ورد في الباب عدة أحاديث :

١ — عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها نهى البائع والمبتاع** » رواه الجماعة الا الترمذي .

وفي لفظ « **نهى عن بيع النخل حتى تزهو وعن السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة** . رواه الجماعة الا البخاري وابن ماجه .

٢ — وعن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « **لا تبايعوا**

الثمار حتى يبدو صلاحها » رواه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجة .

٣ — وعن أنس « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد** » رواه الخمسة الا النسائي .

٤ — وعن أنس « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمرة حتى تزهى . قالوا وما تزهى قال : تحمر . وقال : إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك** » أخرجاه .

٥ — وعن جابر قال : « **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة » وفي لفظ بدل المعاومة « وعن بيع السنين** » .

٦ — وعن جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « **نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه » وفي رواية « حتى يطيب » وفي رواية « حتى يطعم** » .

٧ — وعن زيد بن أبي أنيسة عن عطاء عن جابر « **أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة وان يشتري النخل حتى يشقه** » .

والاشقاه ان يحمر أو يصفر أو يؤكل منه شيء .

والمحاقلة أن يباع الحقل بكيل من الطعام معلوم .

والمزابنة أن يباع النخل بأوساق من الثمر .

والمخابرة الثلث والربع وأشباه ذلك .

قال زيد : قلت لعطاء : أسمعت جابراً يذكر هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قال : نعم .

— متفق على جميع ذلك الا الأخير فانه ليس لأحمد .

(نيل الأوطار للشوكاني ج ٣ ص ٢٧٥ — ٢٨٠) .

— ٨ —

بيع الدين إلى غير المدين

لم يرد في هذا الباب نص ...

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز بيع الدين ممن عليه الدين — أي المدين . وأما بيعه إلى غير المدين ، فقد ذهب الاحناف والحنابلة والظاهرية إلى عدم صحته لان البائع لا يقدر على التسليم ، ولو شرط التسليم على المدين فانه لا يصح أيضاً لأن شرط التسليم على غير البائع فيكون شرطاً فاسداً يفسد به البيع .

(انظر فقه السنة ج ٣ ص ١٣٧) .

وقال مالك : أن كان المدين مقراً بما عليه جاز بيعه بعرض نقداً ، فان لم يكن مقراً لم يجز بيعه كانت عليه بينة أو لم تكن لانه شراء خصومة .

(المحلي ج ٩ ص ٦)

ونحن نختار رأي المالكية إذ أنه مع تعليل عدم صحة بيع الدين إلى غير المدين بعدم المقدرة على التسليم ، فحيث تنتفي هذه العلة بحوالة الحق التي يوافق فيها المدين على

بيع الدين الذي عليه إلى الغير فلا يبقى محل لتحريم هذا البيع خاصة وانه لم يرد نص في هذا الباب كما قدمنا .

— ٩ —

السلـــم

١ — عن ابن عباس قال قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال : « **من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم** » رواه الجماعة.والسلم شرعاً : بيع موصوف في الذمة وزيد في الحد ببدل يعطي عاجلا وفيه نظر لانه ليس داخلا في حقيقته .

قوله : إلى أجل معلوم . فيه دليل على اعتبار الأجل في السلم وإليه ذهب الجمهور وقالوا لا يجوز السلم حالا .

وقالت الشافعية يجوز ، قالوا لانه إذا جاز مؤجلا مع الغرر فجوازه حالا أولى وليس ذكر الأجل في الحديث لأجل الاشتراط به معناه أن كان لأجل فليكن معلوماً ..

والحق ما ذهبت إليه الشافعية من عدم اعتبار الأجل لعدم ورود دليل يدل عليه فلا يلزم التعبد بحكم بدون دليل .

واما ما يقال من انه يلزم مع عدم الاجل ان يكون بيعاً للمعدوم ولم يرخص فيه الا السلم ولا فارق بينه وبين البيع الا الاجل ، فيجاب عنه بان الصيغة فارقة وذلك كاف .

واعلم ان للسلم شروطاً غير ما اشتمل عليه الحديث مبسوطة في كتب الفقه ولا حاجة لنا في التعرض لما لا دليل عليه ، الا انه وقع الاجماع على اشتراط معرفة صفة الشيء المسلم فيه على وجه يتميز بتلك المعرفة عن غيره .

٢ — وعن عبدالرحمن بن أبزي وعبدالله بن أبي أوفى قالا : كنا نصيب المغانم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وكان يأتينا انباط من أنباط الشام **فنسلفهم في الحنطة والشعير والزيت إلى أجل مسمى . قيل أكان لهم زرع أو لم يكن ؟ قالا : ما كنا نسألهم عن ذلك** » رواه أحمد والبخاري .

وفي رواية « كنا نسلف على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزيت والتمر وما نراه عندهم » رواه الخمسة الا الترمذي .

٣ — وعن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره** » رواه ابو داود وابن ماجة .

٤ — وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من أسلف شيئاً فلا يشرط على صاحبه غير قضائه . وفي لفظ «**من أسلف في شيء فلا يأخذ الا ما أسلف فيه أو رأس ماله** » رواهما الدارقطني

وقد اختلف العلماء في جواز السلم فيما ليس بموجود في وقت السلم إذا أمكن وجوده في وقت حلول الأجل .

فذهب إلى جوازه الجمهور وقالوا لا يضر انقطاعه قبل الحلول .

وقال ابو حنيفة : لا يصح فيما ينقطع قبله بل لابد ان يكون موجوداً من العقد إلى المحل ، ووافقه الثوري والاوزاعي . (نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٤٢ ــ ٣٤٧) .

واشترط ابو حنيفة والشافعي ان يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد فان تفرقا قبل ذلك بطل العقد .

وقال مالك : يجوز أن يتأخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر ما لم يكن ذلك شرطاً لانه معاوضة لا يخرج بتأخير قبضه من ان يكون سلماً فأشبه ما لو تأخر إلى آخر المجلس .

(المغني ج ٤ ص ٣٣٤) .

(فصل) وكل ما لين حرم النساء فيهما لا يجوز إسلام احدهما في الاخر لان السلم من شرطه النساء والتأجيل ، والذي ذكره الخرقي في انه لا يجوز النساء في العروض وهي إحدى الروايتين فعلى هذا لا يجوز إسلام بعضها في بعض . وقال ابن ابي موسى : لا يجوز ان يكون رأس مال السلم الا عينا أو ورقا .

قال القاضي وهو ظاهر كلام أحمد قال ابن المنذر قيل لأحمد يسلم ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن ؟ فلم يعجبه .

فعلى هذا لا يجوز ان يكون المسلم فيه ثمنا وهو قول أبي حنيفة لأنها لا تثبت في الذمة الا ثمنا فلا يجوز ان تكون مثمنة .

وعلى الرواية التي تقول يجوز النساء في العروض يجوز أن يكون رأس المال عرضاً كالثمن سواء ويجوز إسلامها في الاثمان .

قال الشرف أبو جعفر يجوز السلم في الدراهم والدنانير وهذا مذهب مالك والشافعي لانها تثبت في الذمة صداقاً فتثبت في الذمة سلماً كالعروض ولانه لا ربا بينهما من حيث التفاضل ولا النساء فصح إسلام احدهما في الآخر كالعرض في العرض ولا يصح ما قاله ابوحنيفة فانه لو باع دراهم بدنانير صح ولابد ان يكون احدهما مثمنا فعلى هذا إذا اسلم عرضا في عرض موصوف بصفاته فجاءه عند الحلول بذلك العرض بعينه لزمه قبوله على أحد الوجهين لانه أتاه المسلم فيه على صفته فلزمه قبوله كما لو كان غيره .

(المغني ج ٤ ص ٣٣٨)

قال ابن حزم ، السلم ليس بيعاً لان التسمية في الديانات ليست الا لله عز وجل على لسان رسوله ﷺ وانما سماه رسول الله ﷺ السلف أو التسليف أو السلم .

ــ والبيع يجوز بالدنانير وبالدراهم حالا وفي الذمة إلى غير أجل مسمى وإلى ميسرة .

والسلم لا يجوز الا إلى أجل مسمى ولابد .

ــ والبيع يجوز في كل متملك لم يأت النص بالنهي عن بيعه .

ولا يجوز السلم الا في مكيل أو موزون فقط ولا يجوز في حيوان ولا مزروع ولا معدود ولا في شيء غير ما ذكرنا .

ــ والبيع لا يجوز فيما ليس عندك .

والسلم يجوز فيما ليس عندك

ـ والبيع لا يجوز البتة الا في شيء بعينه . ولا يجوز السلم في شيء بعينه أصلا . (المحلي ج ٩ ص ١٠٥ ـــ ١١٥) .

***

نرى من هذا التلخيص الذي قدمناه عن قد السلم :

ـ السلم بيع موصوف في الذمة منضبط صفات ولا يجوز في شيء بعينه .

ـ لا يشترط فيه الأجل (رأي الشافعية) .

ـ ولا يشترط وجود المسلم فيه في وقت سلم (رأي الجمهور) .

ـ ولا يشترط قبض رأس مال السلم في لس العقد (رأي مالك) .

ثالثاً : ما يتعلق بالثمن أو العوض

درج تحت هذه المجموعة عدة فئات :

أ ـــ مبدأ المعاوضة ذاته

حث أولاً :

ـــ مبدأ تصنيف العقود على أساس اوضة .

ـــ ثم نتناول حالة محددة هي حالة بص .

ـــ ١٠ ـــ

نيف العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة

رد في هذا التصنيف نص .

هو من صنعة الفقهاء تسهيلا للدراسة ارنة وقياس الشبيه على شبيهه .

وردت النصوص في النهي عن أخذ أجرة على بعض الأعمال كتعليم القرآن وقراءته والاذان وغير ذلك من القرب والواجبات التي انما تفعل لوجوبها فمن أخذ على شيء من ذلك أجراً فهو من الآكلين لأموال الغير بالباطل لأن الاخلاص شرط ومن أخذ الأجرة غير مخلص (نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٥ ـــ ٣٢) .

ـــ عن عبدالرحمن بن شبل عن النبي ﷺ قال « اقرؤا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به » رواه أحمد .

ـــ وعن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « اقرؤا القرآن وأسألوا الله به فان من بعدكم قوماً يقرؤن القرآن يسألون به الناس » . رواه أحمد والترمذي .

ـــ وعن ابي بن كعب قال « علمت رجلا القرآن فأهدى لي قوساً فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددتها » رواه ابن ماجة .

ولابي داود وابن ماجة نحو ذلك من حديث عبادة بن الصامت قال النبي ﷺ لعثمان ابن أبي العاص : لا تتخذ مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً . (نيل الأوطار ج ٦ ص ٣٥ ـــ ٣٢ والمغني ج ٦ ص ١٣٩ ـــ ١٤٣) .

ـــ ومن هذا المنطلق صنف الفقهاء العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة ووضعوا تحت عقود التبرع ما جرى العرف على قيام الناس به تبرعاً من باب المروءة والشهامة كالكفالة

وحوالة الدين والقرض الحسن والوديعة .

وكما استلزمت تطورات الحياة تفرغ بعض الناس وتخصصهم في تعليم القرآن وقراءته والاذان وأمامة الصلاة وتأليف الكتب وغير ذلك مما لم يكن يجوز تقاضي الأجر عليه ، واصبح حرفة لمن يتفرغ لها ويتكسب منها .

ـــ كذلك تطورت أمور المعاملات وقامت مؤسسات متخصصة في تقديم خدمات مأجورة مما كان يقدم تبرعاً من باب المروءة والشهامة ، وأصبح بذلك تصنيف هذه العقود تحت عقود التبرع مخالفاً للواقع الذي يجري عليه تعامل الناس . وهذا يقتضي اعتبار هذه العقود المستحدثة عقود معاوضة وعدم ابطالها لمجرد وجود عوض مالي فيها خلافا لاصلها التاريخي التبرعي وبذلك يكون هناك نوعان من الكفالة : كفالة بأجر وكفالة بدون أجر ، ونوعان من الحوالة : حوالة بأجر وحوالة بدون أجر .. وهكذا .

وقد أثير الموضوع من زمن ليس بالقريب بخصوص أخذ أجرة على تعليم القرآن وقراءته والاذان وصدرت الفتاوي بجواز اخذ أجرة على كل ذلك لتغير الزمان وانقطاع ما كان معمولا به من وقف الاوقاف على القائمين بهذه الاعمال وصيرورتها مهنة يتكسب بها .
أما المعاملات المالية كالحوالة والكفالة والقرض والوديعة فلم يثر النقاش بشأنها الا مؤخرا بعد أن أصبحت كذلك مهنة يتكسب بها وقامت مؤسسات متخصصة لهذا الغرض .

ومع ذلك نجد في كتب الفقه القديم اشارات تفيد في هذا الشأن .
من ذلك ما ورد في باب الوديعة من بداية المجتهد ج ٢ ص ٤٠١ :
واختلفوا من هذا الباب في فرع متهور ، وهو فيمن أودع مالا فتعدى فيه واتجر به فربح فيه ، هل ذلك الربح حلال له أم لا ؟ فقال مالك والليث وأبو يوسف وجماعة : إذا رد المال طاب له الربح وإن كان عاصب للمال فضلا عن أن يكون مستودعاً عنه .

وقال أبو حنيفة وزفر ومحمد بن الحسن : يؤدي الاصل ويتصدق بالربح ، وقال قوم : لرب الوديعة الاصل والربح وقال قوم : هو مخير بين الأصل والربح ، وقال قوم : البيع الواقع في تلك التجارة فاسد ، وهؤلاء هم الذين أوجبوا التصدق بالربح إذا مات .
فمن اعتبر التصرف قال : الربح للمتصرف ، ومن اعتبر الاصل قال : الربح لصاحب المال ولذلك لما أمر عمر رضي الله عنه ابني عبدالله وعبيد الله أن يصرفا المال الذي أسلفهما أبو موسى الاشعري من بيت المال ، فتجرا فيه فربحا ، قيل له : لو جعلته

راضا ، فأحاب إلى ذلك ، لانه قد روى أنه
ند حصل للعامل جزء ولصاحب المال جزء
إن ذلك عدل .

***

ن المادىء الاسلامية العامة النظرة
لموضوعية إلى الأمور وعدم الاعتداد
لاشخاص وتعدد المقاييس في المسألة
واحدة

ل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس
ستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون .
' يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا
و أقرب للتقوى .
ا أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق
يهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف
اموا عليه الحد .
' نظر أن علماءنا الاجلاء قد أباحوا أخذ
'حر على تعليم القرآن — رغم النهي الشديد
ن دلك — لمجرد أنه أمر يتعلق بمعاشهم
يهم لا يعممون القاعدة على المعاملات
الية التي تتعلق بمعاش غيرهم .

. إن قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان وهي
ماس إباحة أخذ الاجر على تعليم القرآن
عدة عامة تتسع للمعاملات المالية . كما
سعت لتعليم القرآن بل إن تطبيقها على
عاملات المالية أولى من تطبيقها على
ربات الدينية التي علل النهي عن أخذ
رة عليها بأنها انما تفعل لوجوبها وأن أخذ
'حر عليها مُذهب للأخلاص فيها ...

— ١١ —

كل قرض جر نفعاً فهو ربا

لم يثبت في هذه القاعدة شيء :

فقد أخرج البيهقي في المعرفة عن فضالة بن عبيد موقوفا بلفظ « كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا » .

ورواه في السنن الكبرى عن ابن مسعود وأبي بن كعب وعبدالله بن سلام وابن عباس موقوفا عليهم .

ورواه الحرث عن أبي أسامة من حديث علي عليه السلام بلفظ « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن قرض جر منفعة » وفي رواية « كل قرض جر منفعة فهو ربا » وفي اسناده سوار بن مصعب وهو متروك .

قال عمر بن زيد في المغني لم يصح فيه شيء ووهم أمام الحرمين والغزالي فقالا انه صح ، ولا خبرة لهما بهذا الفن . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٥١ — بلوغ المرام ص ٢١٠) .

قال ابن حزم : وهدية الذي عليه الدين إلى الذي له عليه الدين حلال وكذلك ضيافته اياه مالم يكن شيء من دلك عن شرط ، فان كان شيء عن شرط فهو حرام .

وقال رداً على مخالفيه : ما قولهم انه سلف جر منفعة فكان ماذا ؟
أين وجدوا النهي عن سلف جر منفعة ؟ فليعلموا الآن أنه ليس في العالم سلف الا وهو يجر منفعة وذلك انتفاع المسلف بتضمين ماله فيكون مضموناً تلف أو لم يتلف مع

شكر المستقرض اياه وانتفاع المستقرض بمال غيره مدة ما فعلى قولهم كل سلف فهو حرام وفي هذا ما فيه . (المحلي ج ٨ ص ٨٥ — ٨٧ المسألة ١٢٠٧) .

قال ابن قدامة وكل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف ولا فرق بين الزيادة في القدر أو في الصفة مثل أن يقرضه مكسرة ليعطيه صحاحاً أو نقداً ليعطيه خيراً منه ، وان شرط ان يعطيه أياه في بلد آخر وكان لحمله مؤنة لم يجز لأنه زيادة ، وأن لم يكن لحمله مؤنة جاز .

وكرهه الحسن البصري وميمون بن أبي شبيب وعبده بن أبي لبابة ومالك والاوزاعي والشافعي لانه قد تكون في ذلك زيادة (المغني ج ٤ ص ٣٦١ — ٣٦٣)

والذي ثبت عن النبي ﷺ هو استحباب رد ما هو أفضل من المثل المقترض :

— فعن أبي هريرة قال : كان لرجل على النبي ﷺ سن من الابل فجاء يتقاضاه فقال اعطوه فطلبوا سنه فلم يجدوا الا سنا فوقها فقال اعطوه فقال أوفيتني أوفاك الله فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن خيركم أحسنكم قضاء « متفق عليه » .

— وعن جابر قال اتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان لي عليه دين فقضاني وزادني « متفق عليه » .

— وروى أحمد ومسلم وأصحاب السنن عن ابي رافع قال : استلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من رجل بكراً ، فجاءته ابل الصدقة فأمرني ان أقضي الرجل بكراً ، فقلت لم أجد في الابل الا جملاً خياراً رباعياً فقال ﷺ « اعطه اياه فان خيركم احسنكم قضاء » .

— أما ما روى عن أنس « وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي إليه فقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أقرض أحدكم قرضاً فاهدى إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله الا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك « رواه ابن ماجة » .

وما روى عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : إذا أقرض فلا يأخذ هدية « رواه البخاري في تاريخه » .

يقول الشوكاني في نيل الاوطار (ج ٥ ص ٣٥٠) : حديث أنس في اسناده يحيى بن أبي اسحق الهنائي وهو مجهول وفي اسناده ايضا عتبة بن حميد الضبي وقد ضعفه أحمد والراوي عنه إسماعيل بن عياش وهو ضعيف .

***

قال الشوكاني : وفي حديث أبي هريرة جواز ردما هو أفضل من المثل المقترض إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد ، وبه قال الجمهور .

وعن المالكية ان كانت الزيادة بالعدد لم يجز وان كانت بالوصف جازت .

ويرد عليهم حديث جابر المذكور في الباب فانه صرح بان النبي صلى الله عليه

وآله وسلم زاده والظاهر ان الزيادة كانت في العدد . وقد ثبت في رواية البخاري ان الزيادة كانت قيراطا .

ــ واما إذا كانت الزيادة مشروطة في العقد فتحرم اتفاقا .

ــ واما الزيادة على مقدار الدين عند القضاء بغير شرط ولا اضمار فالظاهر الجواز من غير فرق بين الزيادة في الصفة والمقدار والقليل والكثير لحديث ابي هريرة وابي رافع والعرباض وجابر بل هو مستحب قال المحاملي وغيره من الشافعية يستحب للمستقرض ان يرد أجود مما أخذ للحديث الصحيح في ذلك يعني قوله (ان خيركم احسنكم قضاء) (نيل الأوطار ج ٥ ص ٣٥٠ والمغني ج ٤ ص ٣٦١ ــ ٣٦٣) .

قال ابن حزم : فان تطوع عند قضاء ما عليه بأن يعطي أكثر مما أخذ أو أقل مما أخذ أو أجود مما أخذ أو أدنى مما أخذ فكل ذلك حسن مستحب ومعطى أكثر مما اقترض وأجود مما اقترض مأجور ، والذي يقبل أدنى مما أعطى أو أقل مما أعطى مأجور ، وسواء كان ذلك عادة أو لم يكن ما لم يكن عن شرط . (المحلى ج ٨ ص ٧٧ المسألة ١١٩٣) .

وقال عطاء : كان ابن الزبير يأخذ من قوم بمكة دراهم ثم يكتب لهم بها إلى مصعب بن الزبير بالعراق فيأخذونها منه فسئل عن ذلك ابن عباس فلم ير به بأساً .

وروى عن علي رضي الله عنه أنه سئل عن مثل هذا فلم ير به بأسا وممن لم ير به بأسا ابن سيرين والنخعي والحسن بن علي وابن الزبير وعبدالرحمن بن الاسود وأيوب السختياني والثوري واسحق .

وذكر القاضي أن للوصي قرض مال اليتيم في بلد ليوفيه في أخرى ليربح خطر الطريق .

والصحيح جوازه لانه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها بل بمشروعيتها ، ولان هذا ليس بمنصوص على تحريمه ولا في معنى المنصوص فوجب ابقاؤه على الاباحة . (المغني ج ٤ ص ٣٦٠)

والذي نراه في الموضوع :

ــ أن قاعدة كل قرض جر نفعاً فهو ربا لم يثبت فيها شيء ، فلا تعتبر اذن قاعدة .

ــ أن المستحب رد ما هو أفضل من المثل المقترض إذا كانت الزيادة بالعدد بشرط ألا يكون ذلك مشروطا في العقد ، فان كانت مشروطة فتحرم ، أما مجرد العادة فلا بأس .

أما الزيادة في الصفة ولو كانت مشروطة كالقضاء في بلد آخر لتحمل مؤنة الطريق وخطره فلا بأس بها .

ب ــ مبدأ تحديد الثمن (أو العوض) وضبطه

ونستعرض تحت هذه الفئة :

١٢ ــ ما ورد في النهي عن بيعتين في بيعة .

١٣ ــ وما ورد في النهي عن بيع الكالىء بالكالىء .

أما النهي عن التسعير فرغم تعلقه بهذا الباب الا أننا سنتناوله تحت الفئة التالية الخاصة بعدالة الثمن لارتباطها الوثيق بذلك .

— ١٢ —

النهي عن بيعتين في بيعة وعن صفقتين في صفقة

أولا — في الباب حديثان : أحدهما عن أبي هريرة والثاني عن ابن مسعود .

— وقد ورد حديث ابي هريرة بلفظين :

١ — احدهما رواه ابو داود وفي اسناده محمد بن عمرو بن علقمة وقد تكلم فيه غير واحد . ونصه : قال رسول الله ﷺ من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا .

٢ — والمشهور ما رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه ونصه « نهى النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة .

٣ — وحديث ابن مسعود : عن سماك عن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود عن أبيه قال : « نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة : قال سماك هو الرجل يبيع البيع فيقول هو نسأ بكذا وهو بنقد بكذا وكذا . رواه أحمد .

أورد الحافظ الحديث في التلخيص وسكت عنه . وقال في مجمع الزوائد رجال أحمد ثقات . وأخرجه أيضا البزار والطبراني في الكبير والاوسط .

أ — فسره سماك بما رواه المصنف عن أحمد عنه وقد وافقه على مثل ذلك الشافعي فقال : بأن يقول بعتك بألف نقداً أو ألفين إلى سنة فخذ ايهما شئت وشئت أنا .

ونقل ابن الرفعة عن القاضي أن المسألة مفروضة على انه قبل على الابهام ، أما لو قال قبلت بألف نقداً أو بألفين نسيئة صح ذلك .

ب — وقد فسر ذلك الشافعي بتفسير آخر فقال : هو أن يقول بعتك ذا العبد بألف على أن تبيعني دارك بكذا أي إذا وجب لك عندي وجب لي عندك وهذا يصلح تفسير للرواية الأخرى من حديث ابي هريرة لا للاولى فأن قوله فله أوكسهما يدل على أنه باع الشيء الواحد بيعتين بيعة بأقل وبيعة بأكثر .

ج — وقيل في تفسير ذلك هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال : بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين فصار ذلك بيعتين في بيعة لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إليه اوكسهما وهو الأول كذا في شرح السنن لأبن رسلان .

والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين والتعليق بالشرط المستقبل في صورة بيع هذا على أن يبيع منه ذاك ، ولزوم الربا في صورة القفيز الحنطة . (انظر نيل الأوطار ج ٥ ص ١٥١ — ١٥٣) .

ثانيا : كما وردت أحاديث في بعض معاني هذا الباب دون تصريح بالبيعتين في بيعة .

١ ــ فقد روى أبو داود والترمذي وصححه النسائي وابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ **لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع** ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك » (نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٥٣)

٢ ــ ومنها ما روى عن عمر أن النبي ﷺ بعث عتاب بن أسيد إلى مكة وقال : « أنههم عن شرطين في بيع ، وعن بيع وسلف وعن بيع مالم يقبض ، وعن ربح مالم يضمن (السرخسي في المبسوط ج ١٤ ص ٣٦) .

٣ ــ وقد أخرج ابو داود حديثاً مماثلاً في المعنى رواه عمرو بن العاص مرفوعاً . (بداية المجتهد ج ٢ ص ١٣٣) .

وقد أردف صاحب المبسوط روايته لحديث عتاب بقوله : « وبه (أي بالحديث) نأخذ . وصمة الشرطية في البيع أن يقول : بالنقد كذا وبالنسيئة بكذا ، وذلك غير جائز . والبيع مع السلف أن يبيع منه شيئاً ليقرضه أو يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربحاً » .

١ ــ ونخلص من جميع ما تقدم في النهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة أو شرطين في بيع إلى اختيار الرأي الذي ذهب إليه الشوكاني وهو أن علة التحريم هي عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين احدهما نقداً والاخر نسيئة وترك الامر معلقاً بين الثمنين دون أن يختارا أي الثمنين صار عليه الاتفاق ، وهذا ما ذهب إليه سماك والشافعي وابن الرفعة عن القاضي .

وفي حالة حدوث ذلك فلا يحل للبائع إلا أقل الثمنين والا كانت الزيادة ربا بنص حديث أبي هريرة رواية أبي داود .

ــ أما ما قد يفهم من كلام المبسوط من عدم جواز زيادة الثمن مقابل تأجيل الدفع فغير وارد وسنعود إلى هذا الموضوع في مبحث قادم ان شاء الله .

٢ ــ كما نخلص من النهي عن سلف وبيع أنه النهي عن الاحتيال على الربا في القرض بالجمع بين القرض وبيع شيء مع المحاباة في ثمنه مقابل القرض . فاستقلال كل من القرض والبيع أدعى إلى التنزه عن شبهة الربا وإلى انضباط الثمن في البيع .

ــ ١٣ ــ

بيع الكالىء بالكالىء (بيع الدين بالدين)

ورد فيه حديثان :

الأول : عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الكالىء بالكالىء » رواه الدار قطني .

وقد صححه الحاكم على شرط مسلم وتعقب بانه تفرد به موسى ابن عبيده الربذي كما قال الدارقطني وابن عدي .

وقد قال فيه أحمد لا تحل الرواية عنه عندي ولا أعرف هذا الحديث عن غيره وقال ليس في هذا أيضا حديث يصح ولكن اجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين .

وقال الشافعي اهل الحديث يوهنون هذا الحديث .

ويؤيده ما أخرجه الطبراني عن رافع بن خديج « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع كالىء بكالىء دين بدين » ولكن في اسناده موسى المذكور فلا يصلح شاهدا .

الثاني : عن ابن عمر قال « أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت أني ابيع الابل بالبقيع فابيع بالدنانير وآخذ الدراهم وابيع بالدراهم وآخذ الدنانير فقال لا بأس ان تأخذ بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء » رواه الخمسة . وفي لفظ بعضهم « أبيع بالدنانير وآخذ مكانها الورق وأبيع بالورق وآخذ مكانها الدنانير » .

والحديث صححه الحاكم وأخرجه ابن حبان والبيهقي وقال الترمذي لا نعرفه مرفوعاً الا من حديث سماك بن حرب وذكر انه روى عن ابن عمر موقوفا . وأخرجه النسائي موقوفا عليه أيضا .

قال البيهقي والحديث تفرد برفعه سماك بن حرب وقال شعبة رفعه لنا سماك وأنا أفرقه .

قوله « لا بأس » الخ فيه دليل على جواز الاستبدال عن الثمن الذي في الذمة بغيره ، وظاهره انهما غير حاضرين جميعاً بل الحاضر أحدهما وهو غير اللازم فيدل على أن ما في الذمة كالحاضر . (نيل الاوطار للشوكاني ج ٥ ص ٢٥٤ ـــ ٢٥٥) .

***

والواضح من الحديث الثاني انه لا يتعلق ببيع دين بدين إذ أن احد البدلين حاضر بدليل قوله « وأخذ » واجازة الرسول ﷺ لها بالشروط التي اوردها انما تنصرف إلى حالة حضور أحد البدلين . فهل يستدل من هذا الحديث بمفهوم المخالفة انه لا يجوز إذا كان كلا البدلين دينا ؟ لا تدل عبارة الحديث على ذلك .

ويبقى الحديث الأول الصريح في النهي عن بيع الدين بالدين وقد قال فيه المحدثون ما قالوا وتبقى كذلك دعوى اجماع الناس على ذلك كما قال أحمد .

***

وعلى فرض صحة النهي عن بيع الدين بالدين فلا ينطبق ذلك على حالة بيع الدين نقداً بل أن الحديث الثاني يجيزها صراحة

وخلاصة ما نذهب إليه في هذا الموضوع :

١ ـــ يجوز صراحة بنص الحديث الثا[ني] بيع الدين نقداً .

٢ ـــ لا تدل عبارة الحديث الثاني بطر[يق] مفهوم المخالفة على عدم جواز بيع الد[ين] بالدين .

والحديث الأول الصريح في منع بيع الد[ين] بالدين قد ضعفه العلماء .

***

ونختم بايراد مسألة في الصرف متفرعة [عن] هذا الموضوع اختلف فيها العلماء اح[...]

جوهريا يدل على مدى اللبس في فهم حكم الشرع في هذا الموضوع .

الصرف

واختلفوا في الرجلين يكون لاحدهما على صاحبه دنانير وللآخر عليه دراهم ، هل يجوز أن يتصارفاها وهي في الذمة ؟

١ ــ فقال مالك : ذلك جائز إذا كانا قد حلا معا .

٢ ــ وقال أبو حنيفة يجوز في الحال وفي غير الحال .

٣ ــ وقال الشافعي والليث : لا يجوز ذلك حلا أو لم يحلا .

وحجه من لم يجزه أنه غائب بغائب ، وإذا لم يجز غائب بناجز كان أحرى أن لا يجوز غائب بغائب .

وأما مالك فأقام حلول الاجلين في ذلك مقام الناجز بالناجز ، وانما اشترط أن يكونا حالين معا ، لئلا يكون ذلك من بيع الدين بالدين .

(بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٥٥)

ج ــ مبدأ عدالة الثمن

نبحث تحت هذه الفئة موضوعين :

١٤ ــ موضوع التسعير والاحتكار وتلقي الركبان .

١٥ ــ موضوع الغبن .

ــ ١٤ ــ
التسعير والاحتكار وتلقي الركبان

أولا : ورود النهي عن التسعير في الحديث الصحيح الذي رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي وأبو يعلي والبيهقي والطبراني :

غلا السعر على عهده ﷺ فقالوا : يارسول الله سعر لنا ، فقال : أن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، وأني لأرجو أن القي الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال . (غاية المرام للالباني ص ١٩٤ والمغني ج ٤ ص ٤٤ ، ٤٥ ونيل الاوطار ج ٥ ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥) .

ولا يعني النهي عن التسعير ترك الاثمان غير منضبطة ، فقد قدمنا في البحث السابق اهتمام المشرع بضبط الاثمان .

وانما يعني أن يترك تحديد الاثمان لعوامل العرض والطلب في السوق وهو المبدأ المعروف في الاقتصاد .

وهذا يعني أن الشريعة الإسلامية لا ترى الأخذ بمبدأ الثمن « العادل » الذي تحدده السلطة العامة سواء بتحديد الثمن أو بتحديد نسبة الربح الذي يضاف إلى التكلفة .

وبالتالي فلا محل لفكرة الربح « الفاحش » حتى لو تجاوز سعر البيع التكلفة اضعافاً كثيرة طالما أن قانون العرض والطلب يعمل بحرية في ظروف السوق .

ثانياً : ومن هنا كان تحريم الاحتكار كذلك لكسر أي قيد على سريان قانون العرض والطلب وقد ورد في النهي عن الاحتكار حديث صحيح هو ما رواه سعيد بن المسيب عن معمر بن عبدالله العدوي أن رسول الله ﷺ قال : لا يحتكر الا خاطيء . أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والدارمي وابن ماجة وأحمد (غاية المرام ص ١٩٥) .

كما وردت عدة أحاديث أخرى ضعيفة (غاية المرام ص ١٩٤ — ١٩٧ ، المحلي ج ٩ ص ٦٤ ، المغني ج ٤ ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ حيث وردت تفاصيل شروط الاحتكار المحرم ونيل الأوطار ج ٥ ص ٣٣٥ — ٣٣٨) .

ثالثاً : وحتى تكتمل عوامل حرية تكوين السعر في السوق وفقاً لقانون العرض والطلب ، فقد ورد النهي عن تلقي الركبان أي انتظار قوافل التجارة خارج أسوار البلد والشراء منها قبل أن يعرف أصحاب القوافل ظروف السوق التي يردون عليها ويتحدد السعر بين البائع والمشتري وكلاهما على علم بهذه الظروف .

— عن ابن مسعود قال : نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن تلقي البيوع . متفق عليه .

— وعن أبي هريرة قال نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتلقى الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة فيها

بالخيار إذا ورد السوق . رو
البخاري .

— وعن ابن عمر قال :
الله عليه وآله وسلم أن يبيع
رواه البخاري والنسائي .

— وعن جابر أن النبي
وآله وسلم قال : لا يبع -
الناس يرزق الله بعضهم م
الجماعة الا البخاري .

— وعن انس قال : نهينا
لباد وان كان أخاه لابيه وأم

— ولأبي داود والنسائي
الله عليه وآله وسلم نهى أن
وان أباه وأخاه .

— وعن ابن عباس قال
صلى الله عليه وآله وسلم لا
يبع حاضر لباد فقيل لابن
يبع حاضر لباد قال : لا
(رواه الجماعة الا الترمذي
ج ٥ ص ٢٦٣ — والمحلي
— ٤٥٧ والمغني ج ٤
٧٧ ، ٧٨ ، ٢٨١ ، ٢

— ١٥ .

الغبن

فإذا تحدد السعر بين
بحرية كما سبق البيان
« العادل » الذي تحترمه
أما إذا شاب تحديد
الطرفين بظروف السوق

إلى وقوعه في غبن ، فهنا تتدخل الشريعة لعلاج هذا الوضع .

خيار الغبن

والغبن قد يكون بالنسبة للبائع كأن يبيع خمسة بثلاثة .

وقد يكون بالنسبة للمشتري كأن يشتري ما قيمته ثلاثة بخمسة .

فإذا باع الانسان أو اشترى وغبن كان له الخيار في الرجوع في البيع وفسخ العقد بشرط أن يكون جاهلا ثمن السلعة ، ولا يحسن المماكسة لانه يكون حينئذ مشتملا على الخداع الذي يجب أن يتنزه عنه المسلم .

فإذا حدث هذا كان له الخيار بين امضاء العقد أو الغائه .

ولكن هل يثبت الخيار بمجرد الغبن ؟
قيده بعض العلماء بالغبن الفاحش ؟
وقيده بعضهم بأن يبلغ ثلث القيمة
وقيده البعض بمجرد الغبن .
إنما ذهبوا إلى هذا التقييد لان البيع لا يكاد يسلم من مطلق الغبن .
لان القليل يمكن أن يتسامح به في العادة .
قال أبو حنيفة ومالك والشافعي : لا رجوع للبائع ولا للمشتري بالغبن في البيع كثر أو قل .
وذكر ابن القصار عن مالك ان البيع إذا كان فيه الغبن مقدار الثلث فأنه يرد .
أما ابن حزم فيفرق بين حالة ما إذا اشترط البائع أو المشتري السلامة ولم يعلم المغبون بالغبن فالبيع باطل مفسوخ وليس للمغبون اجازته الا بابتداء عقد ، وبين حالة ما إذا لم يشترط السلامة ولم يعلم المغبن بالغبن فله انفاذ البيع أو رده . (المغني ج ٤ ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ — المحلي ج ٨ ص ٤٣٩ — ٤٤٤ ، ج ٩ ص ٦٥) .

ونصت مجلة الاحكام العدلية في المادة ١٦٥ على أن « الغبن الفاحش : على قدر نصف العشر في العروض (٥ ٪) والعشر في الحيوانات (١٠٪) والخمس (٢٠٪) في العقار أو زيادة .

والذي نختاره : ان الغبن يقيد بالعرف والعادة ، فما اعتبره العرف والعادة غبناً ثبت فيه الخيار ، ومالم يعتبراه لا يثبت فيه .

د — النهي عن الربح في بعض المعاملات

استثناء من مبدأ حرية تحديد الثمن بالغا ما بلغ الربح الذي يتضمنه بالشروط التي اسلفنا الحديث عنها ، فقد وردت استثناءات على مبدأ استحقاق الربح ذاته ، وسنتناول ذلك على النحو التالي :

١٦ — النهي عن ربح ما لم يضمن .
١٧ — النهي عن ربا الجاهلية .
١٨ — النهي عن ربا الفضل .

— ١٦ —

النهي عن ربح ما لم يضمن

— روى ابو داود والترمذي وصححه

والنسائي وابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ : لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك » . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٥٣) .

ــ كما عللت الاحاديث الواردة في باب النهي عن البيع قبل القبض بانها من باب ربح ما لم يضمن لأن البائع الثاني يكون في حالة هلاك المبيع وتحمل البائع الأول تبعة الهلاك قد ربح في شيء لم يتحمل فيه تبعة الخسارة .

(تراجع أحاديث ذلك الباب تحت رقم ٦ من هذا البحث)

ــ وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ « الخراج بالضمان » رواه الخمسة وضعفه البخاري وابو داود وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن الجارود وابن حبان والحاكم وابن القطان (بلوغ المرام ص ٢٩٩) .

ــ قاعدة : الغرم بالغنم .

هذه النصوص تؤكد قاعدة هامة هي ضرورة تحمل المخاطرة كشرط لاستحقاق الربح . وهذا يرد بطبيعة الحال في ربح المال فقط . أما ربح العمل فهو الاجر ولا يشترط لاستحقاقه تحمل المخاطرة لانه نظير الجهد الذي يبذله الاجير .

ومسألة المخاطرة risk تتراوح ضعفاً وشدة ، ويمكن أن نصورها بنسب مئوية من صفر إلى مائة في المائة .

فما كانت المخاطرة فيه صفراً في المائة فهو الربح المتحقق بلا أدنى مخاطرة وهو الممنوع شرعاً بمقتضى النصوص سالفة الذكر .

وما كانت المخاطرة فيه مائة بالمائة فهو المقامرة وأشبهها من أنواع المغامرة Speculation كالرهان والقمار الممنوعة كذلك شرعاً

وبين النوعين تتراوح المخاطرة « المباحة » بين ١٪ ، ٩٩٪ .

وكلما ابتعدت المخاطرة عن حدي المنع (صفر بالمائة ، ١٠٠٪) كانت تنأى عن الوقوع تحت طائلة النهي .

ويبقى بعد ذلك أن يختار المستثمر درجة المخاطرة التي يريد أن يتعرض لها ، وبطبيعة الحال فكلما زادت المخاطرة زاد الربح وكلما قلت المخاطرة قل الربح .

ــ ١٧ ــ

تحريم ربا الجاهلية

جاءت نصوص القرآن بتحريم ربا الجاهلية تحريماً قاطعاً .

وقد حاول بعض المتأخرين قصر التحريم في الربا على حالة الاضعاف المصاعفة أي الفائدة المركبة دون الفائدة البسيطة كما حاول البعض الآخر قصر التحريم على الربا في حالة القروض الاستهلاكية دون القروض الانتاجية .

ــ وقد رد عليهم آخرون بما يغنينا عن مناقشة هذه المسألة هنا فنحيل إلى ما كتبوا

ــ ونقرر أن فهمنا لتحريم الربا يشمل الفائدة البسيطة والقروض الانتاجية .

. ويهمنا أن نوضح اننا نفهم هذا التحريم
اطار فهمنا لقاعدة النهي عن ربح مالم
ـمن (رقم ١٦) ولحرص الإسلام على
حتفاظ للنقود بوظيفتها النقدية على
ساب وظيفتها كسلعة (رقم ١٨) .
فالنقود وحدها لا تحقق ربحاً وغير قابلة
اء ، بل انها قابلة للنقصان بأخذ الزكاة
ها .
ولكنها بتعاونها مع العمل يحق لها ان
ـسم معه الربح كما في المضاربة ...
ـ أما الربح والنماء فيأتي من عملية
احية مباشرة في مجال الزراعة أو التجارة أو
ىناعة .. الخ .
وبتحويل النقود إلى سلعة تدخل مجال
نتاج وتحقق ربحاً كما في البيع والايجار ..
أما الاقتصار على الاحتفاظ بها نقداً
ثلاً أو ديناً في ذمة آخرين فلا يحقق بذاته
أو نماء ..
وهذا يستبعد تماماً النشاط المالي بمفهومه
ـاصر أي تحقيق ربح مقابل اقراض مال .

ـ ١٨ ـ

النهي عن ربا الفضل

إلى جانب ربا الجاهلية الذي حرمه
آن وأسلفنا الحديث عنه والمتعلق
روض ، يوجد نوعان من الربا يتعلقان
رع انفردت السنة بالنهي عنهما هما ربا
ـل وربا النسيئة .
وبعض الاحاديث مشتركة بينهما وبعضها
ـر بكل منهما ، لذلك سنورد نصوص الربا بنوعيه أولاً ثم نتبعها بمناقشة ربا الفضل ، ونرجيء مناقشة ربا النسيئة حتى المبحث التالي .

باب ما يجري فيه الربا

١ ـ عن أبي سعيد قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منهما غائباً بناجز » متفق عليه وفي لفظ « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء » رواه أحمد والبخاري . وفي لفظ « لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء » رواه أحمد ومسلم .

٢ ـ وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل » رواه أحمد ومسلم والنسائي .

٣ ـ وعن أبي هريرة أيضا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الا ما اختلفت الوانه » رواه مسلم .

٤ ـ وعن فضالة بن عبيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا تبيعوا الذهب

بالذهب الا وزنا بوزن » رواه مسلم والنسائي وأبو داود .

٥ — وعن أبي بكرة قال « نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الفضة بالفضة والذهب الذهب الا سواء بسواء وأمرنا أن نشتري الفضة بالذهب كيف شئنا ونشتري الذهب بالفضة كيف شئنا » أخرجاه وفيه دليل على جواز الذهب بالفضة مجازفة .

٦ — وعن عمر بن الخطاب قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذهب بالورق ربا الاهاء وهاء والبر بالبر ربا الاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا الاهاء وهاء والتمر بالتمر ربا الاهاء وهاء » متفق عليه .

٧ — وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد » رواه أحمد ومسلم وللنسائي وابن ماجه وأبي داود نحوه وفي آخره « وأمرنا أن نبيع البر بالشعير والشعير بالبر يداً بيد كيف شئنا » وهو صريح في كون البر والشعير جنسين .

٨ — وعن معمر بن عبدالله قال « كنت اسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير » رواه أحمد ومسلم .

٩ — وعن الحسن عن عبادة وانس بن مالك « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ما وزن مثل بمثل إذا كان نوعاً واحداً وما كيل فمثل ذلك فإذا اختلف النوعان فلا بأس به » رواه الدارقطني .

١٠ — وعن أبي سعيد وأبي هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال أكل تمر خيبر هكذا قال أنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً وقال في الميزان مثل ذلك » رواه البخاري .

الحديث أخرجه أيضا مسلم .

★★★

(واعلم) انه قد اختلف هل يلحق بهذه الأجناس المذكورة في الاحاديث غيرها فيكون حكمه حكمها في تحريم التفاصل والنساء مع الاتفاق في الجنس وتحريم النساء فقط مع الاختلاف في الجنس والاتفاق في العلة فقالت الظاهرية انه لا يلحق بها غيرها في ذلك . وذهب من عداهم من العلماء إلى أنه يلحق بها ما يشاركها في العلة ثم اختلفوا في العلة ما هي فقال الشافعي هي الاتفاق في الجنس والطعم فيما عدا النقدين وأما فلا يلحق بهما غيرهما من الموزونات واستدل على اعتبار الطعم بقوله صلى الله عليه وسلم « الطعام بالطعام » .

وقال مالك في النقدين كقول الشافعي وفي غيرها العلة الجنس والتقدير والاقتيات وقال ربيعة بل اتفاق الجنس ووجوب الزكاة وقالت العترة جميعاً بل العلة في جميعها

الحس والتقدير بالكيل والوزن واستدلوا على ذلك بذكره صلى الله عليه وآله وسلم للكيل والوزن في أحاديث الباب . ويدل على ذلك أيضاً حديث أنس المذكور فانه حكم فيه على كل موزون مع اتحاد نوعه وعلى كل مكيل كذلك بانه مثل بمثل فاشعر بان الاتفاق في أحدهما مع اتحاد النوع موجب لتحريم التفاضل بعموم النص لا بالقياس وبه يرد على الظاهرية لانهم انما منعوا من الالحاق لنفيهم للقياس . ومما يؤيد ذلك ما في حديث أبي سعيد وأبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في الميزان مثل ما قال في المكيل وإلى مثل ما ذهبت إليه العترة ذهب أبوحيفة وأصحابه كما حكى ذلك عنه المهدي في البحر وحكى عنه انه يقول العلة في الذهب الوزن وفي الاربعة الباقية كونها مطعومه موزونة أو مكيلة (والحاصل) انه قد وقع الاتفاق بين من عدا الظاهرية بأن جزء العلة الاتفاق في الجنس واختلفوا في تعيين الجزء الآخر على تلك الاقوال ولم يعتبر أحد منهم العدد جزءاً من العلة مع اعتبار الشارع كما في رواية من حديث أبي سعيد « ولا درهمين بدرهم » وفي حديث عثمان عند مسلم « لا تبيعوا الدينار بالدينارين » نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٩٧ ـــ ٣٠٣ والمحلي ج ٨ ص ٤٦٧ ـــ ٥١٨ .

يقول ابن حزم : والربا لا يكون الا في بيع أو قرض أو سلم .

وهذا ما لا خلاف فيه من أحد لأنه لم تأت النصوص الا بذلك ولا حرام الا ما فصل تحريمه قال الله تعالى ﴿ **خلق لكم ما في الارض جميعا** ﴾ وقال تعالى ﴿ **وقد فصل لكم ما حرم عليكم** ﴾ .

ـــ والربا لا يجوز في البيع والسلم الا في ستة أشياء فقط : في التمر والقمح والشعير والملح والذهب والفضة .

ـــ وهو في القرض في كل شيء . فلا يحل اقراض شيء ليرد إليك أقل أو أكثر ولا من نوع آخر أصلا لكن مثل ما اقرضت في نوعه ومقداره وهذا اجماع مقطوع به .

ـــ والفرق بين البيع والسلم وبين القرض هو أن البيع والسلم يكونان في نوع بنوع آخر وفي نوع بنوعه ، ولا يكون القرض الا في نوع بنوعه ولابد .

ـــ والذي ذكرنا من وقوع الربا في الانواع الستة المذكورة في البيع والسلم فهو إجماع مقطوع به . وما عدا الانواع المذكورة فمختلف فيه أيقع فيه الربا أم لا . (المحلي ج ٨ ص ٤٦٧ ، ٤٦٨) .

ـــ ونحن نختار رأي الظاهرية في عدم الحاق اصناف أخرى بهذه الاصناف الستة في الحكم لا على أساس نفي القياس كدليل شرعي كما تذهب الظاهرية وانما على اساس أن الخلاف بين الفقهاء في تحديد العلة التي يتم القياس على أساسها قد بلغ من التفاوت حدا لا يمكن معه الاطمئنان إلى علة بذاتها ، ويكون الاقتصار على هذه الاصناف الستة

أولى من تحريم غيرها بالقياس عليها دون دليل قطعي يطمأن إليه .

ـــ ومع ذلك فلنا في فهم حكمة تحريم ربا الفضل رأي نلخصه فيما يلي :

ان تحريم التفاوت في مبادلة الاصناف بعضها ببعض ـــ مع ما قد يكون بينها من فروق في القيمة مبنية على فروق في الصفة تبرر هذا التفاوت ـــ انما قصد به ـــ والله أعلم ـــ الحرص على ضبط الثمنية بنسبة كل جنس إلى النقود لا إلى الجنس المراد مبادلته به ، وذلك واضح من الحديث العاشر الذي أمر فيه الرسول ﷺ بتوسيط النقود بين البدلين .

وتتأكد هذه الحكمة في النقدين فأن تحريم التفاوت في مبادلة الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة ، واهدار ما قد يكون في بعضها من قيمة زائدة نتيجة الصياغة في الذهب والفضة مثلا انما قصد به تأكيد وظيفتها النقدية على حساب وظيفتها كسلعة .

أما مبادلة الفضة بالذهب فالتفاوت طبيعي وجائز لاختلاف قيمة المعدنين كما دل على ذلك الحديث الخامس .

ـــ ورغم أن النقود كانت معروفة قبل الإسلام بزمن طويل الا أن المقايضة بين السلع كانت تتم جنباً إلى جنب مع البيع والشراء مقابل النقود .

فأرادت الشريعة دفع عجلة التطور في اتجاه الاقتصار على استعمال النقود كوحدة لقياس القيمة والقضاء على عادة المقايضة لما فيها من عدم ضبط القيم محل المقايضة .

ـــ ولا تكاد تمثل قاعدة تحريم التفاوت في مبادلة الاصناف الاربعة صعوبة تذكر في مجال المعاملات المالية الحديثة ، إذ الحل السهل ـــ والذي قصد إليه المشرع في رأينا ـــ هو اللجوء إلى النقود كواسطة للتبادل .

ـــ أما في حالة النقدين الذهب والفضة فان تحريم التفاوت في مبادلة كل منها بجنسه تحتاج إلى بعض الامثلة لتوضيح الحكم وسنضرب الامثلة من الذهب ويمكن ضرب مثلها من الفضة :

المثال الأول : مبادلة قطعة نقود ذهبية من فئة الدينار بقطعتين من فئة النصف دينار : جائز شرعاً وحادث عملاً .

المثال الثاني : مبادلة كيلو ذهب سبيكة أو تبر بكيلو نقود ذهبية . جائز شرعاً ومتصور عملاً .

المثال الثالث : مبادلة كيلو ذهب سبيكة أو تبر بكيلو ذهب مشغول (مصاغ مثلا) : جائز شرعاً وغير متصور عملاً لتفاوت القيمة نتيجة الصياغة .

المثال الرابع : مبادلة كيلو ذهب مشغول (مصاغ مثلا) بكيلو نقود ذهبية : جائز شرعاً وغير متصور عملا لتفاوت القيمة نتيجة الصياغة .

والفرض في الامثلة الاربعة هو التساوي في الوزن (والعيار جزء من الوزن) .

والمثالان الثالث والرابع حيث لا يتصور

.وثهما عملا يمكن حدوثهما عملا إذا لم
ترط التساوي في الوزن وهذا هو المحرم
عا حرصاً على ضبط الثمنية كما أشرنا من
.

ويكون الحل الشرعي هو توسيط النقد
حر وهو الفضة على النحو التالي :

في المثال الثالث : مبادلة كيلو ذهب
يكة أو تبر بعشرة أو عشرين أو أكثر أو
(حسب سعر المعدنين) من الفضة ،
مبادلة كيلو الذهب المشغول (المصاغ
) بما يساويه قيمة من هذه الفضة —
ا يحدث الضبط في تقييم الذهب
نعول .

في المثال الرابع : مبادلة كيلو ذهب
معول (مصاغ مثلا) بعشرة أو عشرين أو
ثر أو أقل (حسب سعر المعدنين) من
صة ، ثم مبادلة هذه الفضة بما تساويه
مة من النقود الذهبية . وهنا ايضا يحدث
سط في تقييم الذهب المشغول .

— مما يتعلق بأجل دفع الثمن أو العوض

حت تحت هذه الفئة عدة أمور :

١ — النهي عن تأجيل دفع الثمن أو
وض في بعض الانواع (ربا النسيئة)

٢ — جواز زيادة الثمن نظير تأجيل
فع .

٢ — جواز الحط من الثمن نظير تعجيل
فع .. « أوضعوا وتعجلوا » .

٢ — أنظار المدين المعسر ، ومطل الغني
لم .

— ١٩ —

ربا النسيئة

نشير هنا إلى النصوص الخاصة بالربا التي أوردناها في المبحث السابق ، ونؤكد على رأينا السابق شرحه في عدم الحاق أصناف أخرى بالاصناف الستة في الحكم .

أولا : مبادلة صنف من الاصناف الاربعة بأحد النقدين (الذهب والفضة) :

حرمت النسيئة هنا لحديث عبادة بن الصامت (السابع) لا حرصاً على انضباط الاثمان إذ الانضباط قائم طالما أن الثمن بالنقود ، ولا تجنبا لزيادة الثمن مقابل تأجيل دفعه إذ تحريم النسيئة قائم حتى لو تساوى ثمن السلعة الحاضر بثمنها المؤجل — وانما بصفة أساسية حرصا على استبعاد التعامل بالدين في أقوات الناس ودفع الافراد والحكومات إلى توفير الحد الادنى من الدخول اللازمة لحصول الناس على أقواتهم اليومية دون الوقوع في التعامل بالدين في هذه الاصناف .

ثانياً : مبادلة صنف من الاصناف الاربعة بنفس جنسه أو بأحد الاصناف الثلاثة الاخرى : حرمت النسيئة هنا بالاضافة إلى ما سبق تجنباً لان تكون الفروق في القيمة بين البدلين — نتيجة اختلاف الصفة — تعويضاً عن تأجيل تسليم البدل الآخر .

وفي هذا التحريم — القاصر على هذه الاصناف في رأينا — استثناء من جواز تقاضي مقابل عن تأجيل دفع الثمن أو

العوض في غير هذه الاصناف كما سنرى في المبحث القادم .

ثالثاً : مبادلة الذهب بالفضة سواء كان أحدهما قيمياً أو كانا من المثليات :

حرمت النسيئة هنا بسبب أن تسليم نقد حاضر مقابل نقد آجل مخالف في الجنس يحتمل أن يشتمل على زيادة مقابل الاجل ، وهذا هو عين ربا القرض الجاهلي الذي حرمه القرآن .

رابعاً : مبادلة الذهب بالذهب (أو الفضة بالفضة) إذا كان أحد البدلين من القيميات : حرمت النسيئة هنا لاحتمال أن يكون فرق القيمة — نتيجة أن احدهما الحاضر سبيكة والآخر الآجل مشغول مثلا مقابل تأجيل الدفع .

خامساً : أما في حالة مبادلة ذهب سبيكة بذهب سبيكة أو ذهب تبر بذهب تبر أو نقود ذهبية بنقود ذهبية (أو فضة سبيكة أو تبر أو نقود بفضة سبيكة أو تبر أو نقود) فان هذه المبادلة لكونها بين مثليات لا تعتبر في حالة النسيئة بيعاً ، بل هي قرض يرد مثله عند حلول الاجل دون زيادة في الوزن (مع اشتراط التساوي في العيار وباقي الصفات التي تجعله من المثليات) .

وهذه الحالة الخامسة — رغم دخولها في عموم النصوص الخاصة بتحريم ربا النسيئة — الا أنها مفردة بحكم الجواز جمعاً بين النصوص الخاصة بالقرض والنصوص الخاصة بربا النسيئة .

— ٢٠ —

زيادة الثمن نظير زيادة الاجل

إذا استثنينا الاصناف الستة التي لا يجوز فيها تأجيل أحد البدلين كما سبق البيان ، فان باقي السلع يجوز فيها تأجيل دفع الثمن .

والبحث الذي يثور هنا — في حالة تأجيل دفع الثمن — يتعلق بجواز أن يكون الثمن في حالة التأجيل أعلى منه في حالة الدفع الفوري .

وقد ذهب إلى الجواز الاحناف والشافعية وزيد بن علي والمؤيد بالله وجمهور الفقهاء لعموم الادلة القاضية بجوازه ورجحه الشوكاني وكتب في ذلك رسالة خاصة بعنوان : شفاء الغلل في حكم زيادة الثمن لمجرد الاجل (فقه السنة ج ٣ ص ٤٣ ، نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٤٩ — ٢٥٠)

ونحن نأخذ برأي الجمهور في هذه المسألة

— ٢١ —

جواز الحط من الثمن نظير تعجيل الدفع أو « ضعوا وتعجلوا »

إذا كان الثمن أو الدين مؤجلاً ، يثور البحث عن جواز وضع قدر من الثمن أو الدين نظير التعجيل بالقضاء قبل الاجل المتفق عليه .

— كره ذلك زيد بن ثابت وابن عمر والمقداد وسعيد بن المسيب وسالم والحسن وحماد والحكم واسحق وأبو حنيفة والشافعي ومالك والثوري وهشيم وابن علية .

— ويرى ابن عباس وزفر جوازه لما رواه ابن

عباس ان النبي ﷺ لما أمر باخراج بني النضير جاءه ناس منهم فقالوا يانبي الله انك أمرت باخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله ﷺ « ضعوا وتعجلوا » .
ــ كما لم ير به بأساً النخعي وأبي ثور لانه أخذ لبعض حقه تارك لبعضه فجاز كما لو كان الدين حالاً .
ــ كما لم ير به بأساً ابن حزم ان كان من غير شرط لكن احدهما سارع إلى الخير في أداء ما عليه فهو محسن والآخر سارع إلى الابراء من حقه فهو محسن قال الله عز وجل (وافعلوا الخير) وهذا كله خير .
(المغني لابن قدامة ج ٤ ص ١٧٤ ، ١٧٥ وفقه السنة ج ٣ ص ١٨٧ والمحلي ج ٨ ص ٨٣ ــ ٨٤) .
ونحن نأخذ برأي ابن عباس وزفر والنخعي وابي ثور في هذه المسألة .

ــ ٢٢ ــ

استحباب أنظار المعسر ومطل الغنى ظلم

ورد في القاعدة الأولى قول الله سبحانه :
﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون ﴾
(البقرة ٢٨٠) ..

فإنظار المعسر من قواعد المعاملات الإسلامية أما غير المعسر فالقاعدة التي تحكم وفاءه بالتزاماته هي :

١ ــ ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ قال : مطل الغنى ظلم وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع » .
(أي إذا أحيل على غنى فليقبل الحوالة) .

رواه الجماعة .
٢ ــ وما رواه ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « مطل الغنى ظلم وإذا أحلت على مليء فاتبعه » رواه ابن ماجه . وقد أخرجه أيضا الترمذي وأحمد .
والمراد بالمطل هنا كما حاء في الفتح تأخير ما استحق اداؤه بغير عذر .
وقد اختلف هل المطل مع العنى كبيرة أم لا وقد ذهب الجمهور إلى انه موجب للفسق . واختلفوا هل يفسق بمرة أو يشترط التكرار ، وهل يعتبر الطلب من المستحق أم لا .

ــ قال في الفتح وهل يتصف بالمطل من ليس القدر الذي عليه حاضراً عنده لكنه قادر على تحصيله بالتكسب مثلا . أطلق أكثر الشافعية عدم الوجوب وصرح بعضهم بالوجوب مطلقاً ، وفصل آخرون بين أن يكون أصل الدين وجب بسبب يعصي به فيجب والا فلا . يقول الشوكاني والظاهر الاول لأن القادر على التكسب ليس بمليء والوجوب انما هو عليه فقط لأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٥٦ ــ ٣٦٦) .
٣ ــ وعن عمرو بن الشريد عن أبيه عن

النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليّ الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته » رواه الخمسة الا الترمذي . قال أحمد قال وكيع عرضه شكايته وعقوبته حبسه وروى البخاري والبيهقي عن سفيان مثل التفسير الذي رواه المصنف عن أحمد عن وكيع .

والحديث أخرجه ايضا البيهقي والحاكم وابن حبان وصححه .

واللّيّ المطل والواجد الغني .

(فقه السنة ج ٣ ص ١٨٦)

واستدل بالحديث على جواز حبس من عليه الدين حتى يقضيه إذا كان قادراً على القضاء تأديباً له وتشديداً عليه لا إذا لم يكن قادراً لقوله « الواجد » فانه يدل على ان المعسر لا يحل عرضه ولا عقوبته وإلى جواز الحبس للواجد ذهبت الحنفية وزيد بن علي .

وقال الجمهور يبيع عليه الحاكم . (نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٦١)

وفي رأينا أنه إذا كان هذا هو حكم الغني المماطل :ـــ أن تردعه الدولة سواء بالحبس أو بالبيع عليه انصافاً للدائن المضرور ، ففي غياب الدولة التي تقوم بهذا الواجب يكون من حق الدائن الاحتياط لنفسه بالاشتراط في عقده على شرط تعويضه عن المماطلة شرطاً ملزماً وفقاً للقوانين الوضعية ، ولا يكون ذلك من الربا بل هو تعويض عن الضرر الناتج عن تأخر المدين الموسر عن الوفاء . ويمكن ان يقدر التعويض في هذه الحالة أما بما حققه المدين من ربح نتيجة استخدام مال الدائن بغير حق ، وأما بما فات على الدائن من ربح بالمعدل الذي حققه في بقية أمواله (وهذا متيسر في حالة البنوك الإسلامية إذ يؤخذ بمعدل الربح الاجمالي الذي تحققه) .

(للبحث صلة)

موقع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم*
في مناهج التعليم الطبي

د . إبراهيم الصياد
وزارة الصحة ــ الكويت

يشتمل القرآن الكريم على آيات من الإعجاز في مجال العلوم الطبية . وهي نماذج فريدة توضح كيف أن القرآن الكريم قد سبق المعارف البشرية . فقد تنزلت هذه الحقائق سابقة الزمن بأربعة عشر قرنا ولم يتمكن أحد من فهمها إلا بعد الاكتشافات الحديثة في الطب وعلوم الحياة ، تلك المكتشفات التي صارت ممكنة بعد استحداث الوسائل الجديدة في الفحص وأساليب التشخيص .

وقد قام كثير من علماء المسلمين بجمع هذه الآيات ونشرها مع بعض التفاسير في ضوء المعلومات العلمية الحديثة(١) . وفي رأيهم أن ذلك يخدم قضية اليقين والإيمان بالله .

وقد أجرى بعض الباحثين دراسات مقارنة بين القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى فيما يتعلق ببعض القضايا مثل خلق الإنسان . وقد بنيت تلك الدراسات على ما ورد في القرآن الكريم من حقائق علمية ليس لها نظير في الكتب الأخرى ، ومن ذلك الدراسات الرائدة التي قام بها الدكتور موريس بوكاي .(٢)

ومن جانب آخر فبعض الفقهاء المسلمين لا يتحمسون للمضي قدما في هذا المجال ، فهم لا يشجعون تفسير الآيات الكريمة بنظريات وقوانين دائمة التغير للعلوم الطبيعية . وهذه الآيات في نظرهم لا يقصد بها إرساء حقائق علمية بل إنها تحمل رسالة إلى المسلمين تدعوهم إلى التدبر والاستكشاف

---

* قدم إلى المؤتمر الطبي السنوي الثامن : الرياض : كلية الملك خالد العسكرية ، ١٤٠٤ هـ .

ودراسة الخليقة الرائعة للخالق العظيم . وهم بذلك لا يوافقون على أن يستخلصوا من النص القرآني أكثر مما يحمله المعنى اللفظي ببساطة .(٣)

وعلى الرغم من هذا التباين في وجهات النظر حول مجال تفسير هذه الآيات فإن هناك إجماعاً على أن معجزة القرآن ليست مرتبطة بتلك الآيات التي تلمس العلوم الطبيعية .

إن مادة القرآن الكريم أكبر من أن يحتويها مجال محدود من المعرفة . إنه كتاب الهداية الحق الداعي إلى بناء أمة الإسلام التي تقيم رسالة الله في الأرض . وقد وضع القرآن الكريم الخطوط العريضة للتشريع في مختلف مجالات الحياة دون الدخول في التفاصيل . والقرآن بذلك يقر المفاهيم الصحيحة ويضع الإنسان على الطريق السوي في حياته الدنيا .

وفي ضوء المناقشة السابقة ما هو موقع جوانب الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في مناهج التعليم الطبي ؟

لماذا يجب أن تتضمنها هذه المناهج ؟

وأين يجب أن توضع موضع الدراسة ؟

هناك اعتبارات كثيرة تسوغ تضمين الآيات المتعلقة بالطب وعلوم الحياة في التعليم الطبي :ـــ

١ ـــ تشكل الآيات المتعلقة بالطب وعلوم الحياة أغلبية بين الآيات المرتبطة بالعلوم الأخرى .

٢ ـــ ترتبط العلوم الطبية ارتباطا مباشرا بقدرة الله تعالى في خلق أفضل مخلوقاته وهو الإنسان . والمسلم مطالب بأن يتدبر في خلقه ليستشعر نعمة الله عليه إذ سوّاه في أحسن تقويم .

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (فصلت ٥٣) .

٣ ـــ الطب من العلوم التطبيقية التي وصفها الإسلام بالعلوم النافعة . لذا فدراستها والعمل بها نوع من العبادة طالما اقترنت بالنية الصالحة . وكان رسول الله ﷺ دائما يحذر من أنواع المعرفة التي لا تحمل خيرا للبشرية حيث يقول :

« اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع »

٤ ـــ يعتبر فهم التصور الإسلامي للحياة ضرورياً لأداء واجبات معينة مطلوبة من كل مسلم نحو نفسه ونحو أخيه المسلم ونحو المجتمع ونحو الحياة بأشكالها سواء كانت آدمية أو حيوانية . وهذا يشكل جانبا أساسيا في ثقافة الطبيب المسلم الذي يتعامل مع الحياة البشرية . لذلك فإن نظرة الإسلام للحياة والخلْق والمرض والعلاج يجب أن تكون مفهومة بوضوح لأي مسلم يدرس الطب .

أما الموقع الذي يجب أن تدخل فيه هذه الآيات فإننا نلخص مقترحاتنا بشأنه فيما يلي :ـــ

١ ـــ يجب أن يكون إدخال الآيات القرآنية في المنهج الطبي جزءاً من خطة عامة لأسلمة العلوم أو الصياغة الإسلامية للمعارف.
وهذه الخطة ذات عنصرين :

أ ـــ **العنصر الأول** : هو دراسة الآيات مع تفسيرها في موقعها المناسب مرتبطة بدراسة الموضوع المتعلق بها . فمثلا تدرس آيات خلق الإنسان مع مقرر علم الأجنة والآيات المتعلقة بالمحيض مع مقرر علم الموليد وهكذا .

ب ـــ **والعنصر الثاني** : هو أن المنهج الطبي يجب أن يركز على الصلة بين دراسة الجسم البشري وقدرة الله في خلقه وسطيم وظائفه وأحكامها . ولا بد أن يوضع طالب الطب في الموقف العقائدي الحق الذي يتطلبه منه إسلامه عندما يواجه هذه الحقائق . ويلزم تنقية التعليم الطبي من تلك الأفكار التي تنسب الخلق إلى الطبيعة . وحيثما أمكن يجب الاستشهاد بآية كريمة أو حديث شريف لتعزيز المعلومات العلمية المتعلقة بهما .

والهدف النهائي هو بناء إيمان أقوى بالله عز وجل يتوازى مع نمو المعلومات الطبية . وهذا الاتجاه يجب أن يكون صبغة مميزة للتعليم الطبي في البلاد الإسلامية .

٢ ـــ ومع ذلك فإن خطة أسلمة المناهج الطبية التي سبق ذكرها لا تعدو أن تكون عناصر قليلة متفرقة في المراحل الأولى للتعليم الطبي . ومع أنها قد تلبي حاجة المؤمن إلا أنها تظل غير كافية لتكوين قدر شامل من الثقافة والمعلومات الإسلامية التي تلزم الطبيب المسلم .

ولتحقيق هذا العرض فإننا نقترح أن تتضمن المرحلة الأخيرة للمنهج الدراسي مقرراً في الطب الإسلامي يشتمل على ما يلي :ـــ

أ ـــ موضوعات متخصصة تتناول نظرة الإسلام للممارسة الطبية . وهذه تشمل فصولا عن الإسلام والطب الوقائي ، والإسلام والعلاج الطبي ، ونظرة الإسلام للمرضى وللمريض وزائره ونظرته للميّت . وهذه الموضوعات يجب أن تحتوي كل الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المرتبطة بها ، وتصاغ بطريقة توضح النظرة الإسلامية المتميزة للطب ، حتى يمكن أن تنعكس على مفاهيم الطبيب وسلوكه .

ب ـــ دراسة الفقه الإسلامي اللازم للطبيب المسلم في ممارسته لمهنته ، سواء كان ذلك لسلوكه الشخصي أو لإرشاد مرضاه . وهذا يمكن أن يشمل الأحكام التي تنظم الرخص الشرعية للعبادة في حالات المرض ، والضوابط التي تحكم الانعاش الصناعي والرعاية المركزة ، وزرع الأعضاء والجراحة التصويبية ، ومشاكل الخصوبة والإنجاب

وهندسة الوراثة وغيرها من الإجراءات المستحدثة في الطب وعلوم الحياة .

جـ ــ آداب مهنة الطب من وجهة النظر الإسلامية . وهذا العلم يدرس في كليات الطب على أسس وضعية لا تخلو من الشطط والانحراف . والإسلام يحتوي على ثروة في القواعد السلوكية قادرة على إقامة مدرسة تربوية مهنية تربي الطبيب على القيم الرفيعة التي يهتدي بها في عمله المهني .

وهذا المقرر المقترح في الطب الإسلامي يمكن أن يكون علامة مميزة للتعليم الطبي في البلاد الإسلامية . ولا شك أنه سيعكس بالخير على مفاهيم الخرّيجين وسلوكهم بطريقة ترقى بالعلاقات الإنسانية السائدة في المجتمع وبخدمات الرعاية الصحية . ومن حسن الطالع أن جامعة الملك عبد العزيز قد اتخذت الخطوة الأولى بإنشاء قسم الطب الإسلامي تابع لمركز الملك فهد للبحوث الطبية وهذا القسم في طريقه لجمع المادة العلمية اللازمة لهذا المقرر الدراسي وهو يتعاون في هذا المجال تعاوناً وثيقاً مع منظمة الطب الإسلامي في الكويت والمراكز الأخرى في مختلف بقاع العالم الإسلامي .

المراجـــع

١ ــ دياب أ . هـ . قرقوزا .
مع الطب في القرآن الكريم . مؤسسة علوم القرآن دمشق ١٩٨٠ .

٢ ــ بوكاي،م .
أصل الإنسان والكتب المقدسة في ضوء العلم الحديث . مجلد أعمال المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي . الكويت ١٩٨٢ ص ٥٣ ــ ٥٩

٣ ــ محرم،م . ر .
بدعة تفسير القرآن بالعلم . المسلم المعاصر ١٩٨٠ عدد ٢٢ ص ١٢٥ ــ ١٣٤ .

أبحاث

تأثير الحضارة الحديثة*

على الأسرة المسلمة

دراسة في نظام الأسرة

حبيب أ. مفتي
جامعة كراتشي — باكستان

ترجمة : عبدالوارث سعيد
مركز اللغات — جامعة الكويت

لاحظ الفلاسفة والمحللون الاجتماعيون أن المجتمع بناء مكون من أسر، وأن خصوصية أي مجتمع يمكن أن تعرف عن طريق التعرف على العلاقات الأسرية فيه. وتذهب أقدم الدراسات الأخلاقية إلى أن المجتمع يفقد قوته عندما يفشل أفراده في القيام بواجباتهم الأسرية. كذلك، فإن الفلاسفة والمصلحين والزعماء — الدينيون منهم والعلمانيون — في كل العصور كانوا على وعي واضح بأهمية النماذج الأسرية كعنصر أساسي في البناء الاجتماعي لمجتمعاتهم.

إذن، فلابد من فهم العلاقات والواجبات الأسرية كضرورة لفهم العمليات الاجتماعية.

أما الإسلام، فإنه علاوة على هذا — يعطي أهمية عليا لبناء الأسرة كنقطة انطلاق أساسية وجوهرية لأي إصلاح على أي مستوى صغير أو كبير. ولقد ابتدأ النبي محمد (ﷺ) خطته العظيمة لتغيير المجتمع العربي بفرض قواعد السلوك الإسلامي في إطار أسرته وعشيرته. وأكّد (ﷺ) على الحاجة إلى تحريك العمليات الأسرية عن طريق الجهود الفردية والجماعية. وترسم سورة «النساء» في القرآن الكريم أبعاد العلاقات المتنوعة في بناء الأسرة. ومن بين ما تضمنته موضوعات تفصيلية نحو: معاملة النساء وحقوقهن من ممتلكاتهن والشقاق بين الزوجين ... الخ(1).

* قدم هذا البحث في مؤتمر للإحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري، حول «الحضارة الحديثة والإسلام». وقد عقد في جامعة «السند» في حامشورو. ٢٤ — ٢٦ مارس ١٩٨٢. نقلا عن مجلة Islamic Studies (إسلام أباد) س ٢١ : ع ٢ (خريف ١٩٨٢). والكاتب يشغل منصب رئيس قسم الاجتماع بجامعة كراتشي، باكستان

إن القوى الدافعة التي توجه العلاقات
ـرية في الإسلام هي القوى الأخلاقية ،
ـدف الأسمى لها هو ترقي الانسان خلقياً
ـحياً .

ولقد دلت الدراسات الانسانية الانثروبولوجية) أن الأسرة — على امتداد ـمليات تطورها ونموها ، وهي عمليات ـت طبيعة عالمية — قد أسهمت في هذا ـقديم خدمات أساسية من بينها انجاب ـذرية والدفاع عن أعضاء الأسرة وتحديد ـسب الطفل (أو موقعه) في المجتمع ثم ـقيام بالتهيئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي[٢] . والأسرة مفهوم شعبي محبوب على الرغم من تبعاتها الثقيلة والمتمثلة في ـوظائفها الاجتماعية التقليدية والتطويرية . وكل فرد يحس بأن الأسرة مهمة له شخصياً ، كما أنها قد برهنت على قدرتها على استيعاب المتطلبات الحديثة بصفة عامة . وعلى المستوى العالمي تعتبر فكرة الأسرة محور الترابط بين الناس . وهي كذلك تمثل الحب والأمن وسواهما من القيم وتعمل كقوة من قوى التماسك الاجتماعي .

اتجهت الحضارة الغربية إلى إعادة توجيه الوظائف الأساسية التي تضطلع بها الأسرة . وبالتحديد ، فإن علمانية الغرب — وما صاحبها من إضفاء الشرعية على الاتجاهات الحسية وعلى نزعة التمرد التي زعموا انها نتيجة حتمية للتكيف مع عصر الصناعة — قد قضت بالتدريج على معاني الاستقامة والإخلاص في النيـة والعناية بغرس القيم التي يجب على الأسرة المسلمة أن تلتزم بها .

إن نظام الأسرة عند المسلمين في الوقت الحاضر لهو ثمرة للملابسات الفاسدة التي انطلقت من عقالها ، واستمرت تتتابع . نتيجة للآثار التي تولدت منذ الغزو التتري ، وحتى الهجمة الشرسة للقوى الغربية دات التوجه الدنيوي . وبالتحديد ، فإن الأسر المسلمة في أنحاد الهند والباكستان تعتبر حصيلة صراع الثقافات . وكان مبدأ هذا الصراع هو التناقض القائم بين قيم الإسلام ومثله من ناحية وقيم الغرب ومثله من ناحية أخرى ، ولقد كانت الأسرة الإسلامية في الهند ، قبل قيام الحكومة الانجليزية فيها ، واقعة تحت تأثير البيئة الهندوكية المعادية لفكر المسلمين وقيمهم . فكان للقوانين الهندوكية في الأحوال الشخصية تأثير على المسلمين في أغلب الأحيان ، وكانت الطقوس والشعائر والعادات والتقاليد — ولاتزال حتى الآن — تعكس هذا التأثير الهندوكي . وقد تأصل هذا التأثير أكثر وأكثر خلال محاولات أباطرة الدولة المغولية هندكة الإسلام . ولقد حاول « أورانجزيب » (Aurangzeb)[٣] أن يقضي على تلك التأثيرات المناقضة للإسلام ولكن محاولاته أحبطت بسبب سقوط الامبراطورية الإسلامية وظهور القوى الغربية

في الهند . وهكذا تعاونت الثقافة الغربية والتأثيرات الهندوكية في القضاء على التأثيرات الإسلامية لتتركا الأسر المسلمة تعيش في وضع شاذ . أضف إلى هذا أن الصفوة « المُتَغَرِّبة » من أبناء المسلمين قد اعتنقت عادات الحاكمين الأجانب وقيمهم وأساليبهم في العلاقات الأسرية . أما من يدعون بالطبقة الوسطى من هذه الأقلية الصغيرة فقد حاولوا الاستمساك بالتقاليد الإسلامية لكن سرعان ما انجذبوا كغيرهم نحو المثالية الموهومة للأنماط الأسرية الغربية . أما غالبية المسلمين ممن هووا عن القمة إلى القاع وضربهم الفقر بشدة ، فقد كانوا في عملة وشغل عن غاية الحياة ، وإن كانوا لايزالون يتعلقون بما ورثوه من ضلالات وخرافات ونوادر وتقاليد تنسب إلى « الأولياء » (المزعومين) .

على هذه الأرضية ظهرت باكستان في أفق العالم الإسلامي وهي تنادي بالتحول إلى ما يتفق مع مبادئها الإسلامية . لكنها — كدولة — لم تستطع ان تفصل نفسها تماماً عن التقاليد الهندية ، كما احدقت بها في نفس الوقت صعوبات عديدة نتيجة للضغوط الدولية . وكان تغلغل النفوذ الغربي جارفاً جداً ، وقد وصف « وليمز » (Williams) هذه القوى المؤثرة لتيار الانحراف الثقافي الجديد بأنها « ثقافة تكنولوجية أو ذَرِّيّة للعرف العقلاني الفردي »[٤] .

أصبحت الأسرة الباكستانية — نتيجة ظهور هذا التحول الثقافي — تواجه تأثيراً جديداً قوياً مشبّعاً تماماً بنظرة علمانية إلى الحياة ، ولذلك تغيرت تغيراً واضحاً في اتجاهات أطر علاقاتها من الناحيتين الشكلية والنفسية ، فتغيرت لديها الأزياء وطرائق التفكير والعمل واختلفت عن طرق حياة وتفكير الأسر الهندية . ولم يحدث هذا في أسر المدن فقط ، بل اتجهت الأسر في القرى إلى تقليد الأنماط الغربية . أصبح الناس ينظرون نظرة إعجاب إلى استخدام وسائل التجميل والروائح وألوان الشفاه وسواها من أدوات التزيين . وقلدت نساؤنا نساء الغرب تقليداً أعمى في أزيائهن وتصفيف شعورهن ، وكان لوسائل الإعلام دور فعّال في عمليات التأثير هذه . كذلك ، فإن عرض الأفلام الغربية ، التي تهتك معايير العفة لدى المرأة الشرقية ، قد أدى إلى نتائج مدمرة في إفساد الأغنياء الجدد ذوي العقول الفارغة وأهل الريف ذوي العقول الساذجة . هذه العدوى لا يمكن الاستهانة بآثارها الظاهرة ، ففي هذا الوضع إشارة واضحة إلى انحراف مستوى القيم . لقد قضى بالتدريج على البساطة والنقاوة اللتين اعتزّت بهما التقاليد الإسلامية الأصيلة الصافية . والحق أن الأسرة إذا تركت تعيش على هذا النحو دون رادع أو تحكم فإن الوضع سيؤدي إلى خلق المزيد من الصراعات .

لقد توصلنا ــ كمتخصصين في علم العمران (الاجتماع) ، وعلى أساس دراسات ضيقة النطاق أجريت على نظام الأسرة عندنا ــ إلى اكتشاف حقائق مَرَضِيّة أساسية تمكننا من التعرف على طبيعة الفجوة التي تفصلنا عن النظام الإسلامي للأسرة والتي تولدت عن التأثر الشديد بطرائق التفكير الحديثة الشائعة في المجتمع الغربي . وفي مجال المبادىء (الأيديولوجيات) نجد أنه قد انتشرت على مدى واسع تناقضات تضغط على نظام الأسرة فتدفعه إلى الانحراف .

يعتبر الإسلام أن وَحْدة الأسرة هي المحور الأساسي للتماسك . وإن أعمق وأقوى صور التماسك في كل مجتمع هي صور التماسك الأسري التي تشمل في حدها الأدنى تماسك الزوجين ، والإخوة والأخوات ، والوالدين والأولاد ، والأخ وأخيه .. الخ . والمدى أوسع أبعاداً من هذه ، لكن تلك الأشكال ذات معان خصبة عند أغلبية واسعة من أعضاء المجتمع . « والحضارة الغربية ، من خلال اهتمامها بالانجاز كشرط ضروري للنمو الفردي ، تؤثر تأثيراً بالغاً على المراهقين . وهذا يترجم عملياً في صورة التعلم الفردي للتمكن من التكيف مع أشكال التماسك القائمة على غير أساس الأسرة أو التي لا تأتلف مع الارتباط المبني على أساس الأسرة ــ ونظراً لقيام النظام الرأسمالي على أساس التمحور حول الذات وعلى مبدأ التنافس المستعر فإن عدداً كبيراً من الشباب يتجاهلون التماسك الأسري ، وهم بهذا يؤذون مشاعر الآخرين » .(٥) يقول محمد أسد : « إن النتيجة من الناحية الثقافية هي خلق نمط من البشر تنحصر أخلاقياته في مسألة المنفعة المادية وحدها ، ويصبح النجاح المادي هو أعلى مقياس لديه لقياس الخير والشر »(٦) ومع تزايد الاتجاه نحو الفردية أصبح الشباب يواجه مشكلة التعامل مع من يفترض فيه أن يعولهم ، بالطريقة التي يحبذها الإسلام ، وهم غالباً أسلافه ومن يكبرونه سناً . هذه الأخلاقيات الفردية ، التي تتباين كثيراً فيما بينها ، والتي تعرف غالباً بالقواعد الأخلاقية المتحررة ، يبدو أنها تشيع بين غير المتزوجين وحتى بين المتزوجين ولكن بدرجة أقل .

ومن الواضح أن إحلال مبادىء الغرب ومناهجه في التفكير والحياة محل نظام الأسرة المتكاملة والمتماسكة فكرياً كان عامل إضعاف لنا . لقد تأثرت شخصياتنا وتشكلت بقوة طبقاً لنوع القيم المنحرفة والبعيدة عن نظام الأسرة التي تربينا فيها وهنا يجب علينا أن نستكشف ونحدد المشكلات التي نجمت عن انهيار نظام الأسرة عندنا حين نقيسه بما يتطلبه نظام الإسلام . ويمكنني أن أؤكد ــ طبقاً لقراءاتي ــ أن النظام الإسلامي للأسرة باعتبارها ركناً أساسياً في المجتمع ــ قد ظل

ة قرون هجرية على الأقل يجري ويتطور
ـسجام دقيق مع التشريعات والمبادىء
ردة في القرآن والسنة . ولقد حاول النبي
(ﷺ) طيلة حياته في مكة أن يبني
أ أسرياً كشرط أولي لتطور المجتمع
ـه ، ذلك التطور الذي توج بقيام
ة الجديدة[7] .

ن لنظام الأسرة في الإسلام موقعاً أساسياً
حد أن الجزء الأكبر من القرآن والسنة
مصص لبناء هذه الوحدة الأساسية من
ت المجتمع وتطويرها[8] . كذلك ، فإن
يعات التي تنظم عملية بناء الأسرة في
لام قد جاءت مكتملة إلى حد أننا نجد
كتب العقيدة والفقه الإسلامي مادة وفيرة
حول هذه المشكلة[9] . ولاشك أن
كل الأسرة ، كوحدة لها تركيبها الخاص
ئفها المتميزة ، ذات حيوية وأهمية تبرّران
المؤرخين والفلاسفة — مسلمين أو غير
مين — محاولات كثيرة للتعرف على
ـ تكوّنها وذلك بهدف دراسة المجتمع
م دراسة تحليلية .

س الممكن أن نحدد أصول نظام الأسرة
إسلام من خلال القرآن والسنة . وتاريخ
الأسرة في الإسلام لا يسير في خط
قيم ، بل كان يتذبذب تبعاً لظروف
ن والمكان . وكانت النتيجة أن صار
الأسرة الإسلامي نمطاً عظيم التنوع ،

لكن هذا النظام لم ينحرف انحرافاً حقيقياً عن قيمه ومعانيه الأصيلة . إن أُسَرَنا اليوم قد تغيرت ولابد أن تتغير ، لكن الخطر الحقيقي عليها يكمن — في رأينا — في انهيارها الخلقي ، وبشكل خاص في فقد صلتها بتشريعات الإسلام الأساسية ومبادئه وقيمه ومقاصده ، ومع أن تاريخنا الثقافي يظهر أن أسرنا قد تغيرت ، الا انها ظلت « وحدانية » مثالية مترابطة[10] ومن حسن الحظ أن تأثير الغرب على الأسرة كان في الشكليات ولم يتأصل في أعماقها أو يلوث روحها ، ولقد وقعت الأسر التي تأثرت بالغرب فريسة للتحلل الخلقي ، لكنها مازالت في مأمن من الفجور والفساد الذي لا يعرف الخجل . عرضنا جانب التأثير الغربي في الأزياء والطرائق الغربية في العيش والسلوكيات . ونحمد الله تعالى أن انحرافنا عن القيم — كما نراه حالياً — مازال بريئاً من الأمراض الاجتماعية البغيضة كالإسراف في التطليق دون ما قيد ، والانفصال بين الزوجين معيشياً ، والاباحية الجنسية ، وعادات الصداقة المفتوحة بين الجنسين ، وأولاد السِّفاح ونحو ذلك . لكن الخطر لايزال قائماً ، وإذا لم نوقفه فمن الممكن أن تغزونا الأمراض التي تغلغلت في المجتمع الغربي .

قد نسمع أحياناً عن حالات من العلاقات الجنسية غير المشروعة . ومعلوم أن الإباحية الجنسية أمر يناقض تشريعات

الزواج في الإسلام نصاً وروحاً ، فالإسلام يشدّد على ضرورة تزويج الشباب والشابات ، لأن الزواج — كما جاء في أحد الأحاديث النبوية[11] — خطوة حتمية يستلزمها التطور السويّ للشخصية واكتمال الرسالة الاجتماعية . كما جاء في « حديث » آخر أن الزواج استكمال لنصف الدين ، وعلى الزوجين أن يتّقيا الله في النصف الآخر[12] ، وهذا التصور الذي قدمته الأحاديث النبوية يضيف بعداً جديداً لا وجود له في أي نظرية حديثة عن تكوين الشخصية وتطويرها . وثمة ملمح آخر فذّ في التصور القرآني لتطور الشخصية نجده في توجيهاته إلى أن الإيمان هو أحد مقومات تطور الشخصية الإنسانية . فالإيمان هو أحد أركان البناء الروحي ، وحين يؤكد القرآن تلك الحقيقة فإنه يضفي هذه الصبغة الروحية على كل مكونات الشخصية . والجانب الروحي ذو علاقة بالجانب النفسي . فالقرآن هو الذي أعلن أن العامل النفسي ينطوي على العمق الروحي والمقاصد الروحية .

وإعلان أن « الإيمان » ضرورة حتمية لاكتمال الشخصية وتقرير التلازم بينه وبين الزواج ، فيه إشارة إلى القداسة التي تضفيها الثقافة الإسلامية على المؤسسة القائمة على الزواج . ان القصد من الأسرة والزواج هو إقامة نظام اجتماعي وحماية الجنس البشري من العلاقات الجنسية غير الشرعية . وأعضاء الأسرة ليسوا أعضاء فقط في المؤسسة الأسرية ، وإنما هم (أعضاء في المجتمع) يخدمونه من خلال تلك المؤسسات . إن واجب الوالدين أن يساعدوا الأطفال على السير في المنهج الثقافي الملائم ، وأن يهيئوهم إجتماعياً ويبثوا فيهم الوعي بقيم الأسرة ومقاصدها وهي النصف المكمل لقيم المجتمع . يجب أن يغرس في نفوس الأطفال الشعور بالمسئولية تجاه مساعدة الوالدين عندما يضعفان لبلوغهما الكبر . وإنا لنسمع عن حالات عارضة من الانحراف في هذا المجال ، وهو منحى يلزم كبحه وإلا أدى إلى تعريض المجتمع للعديد من المشاكل ، إذ هو علامة على التفكك والتحلل الاجتماعي .

إن الاهتمام بالكسب والمجد الدنيويين من جانب الصغار والكبار ، وعدم المبالاة بتفهم المسئولية الخلقية والدينية وعدم القيام بحقها ، لمِمّا يمهّد الطريق في بطء إلى إصابة الأسرة بالتحلل . وإذا ما قارنا بين العلم بالقرآن والعمل في الجيلين الأخيرين من المسلمين لأدركنا مدى الإهمال الذي تلقاه تلك الواجبات الدينية الأساسية . ومن الطبيعي أن تمتلىء هذه الفجوة بالأفكار والممارسات الأجنبية الدخيلة التي قد يلوح أنها أكثر فائدة . ولقد كشفت دراسة أجريت على نطاق محلي[13] في جامعة كراتشي أن الناشئ

كانوا أكثر جهلا من والديهم الذين لم يهتموا بتلقيهم أوليات مبادىء الإسلام .

لقد فشل الوالدون والمدرسون كما فشلت الدولة في إدراك واجبهم في التثقيف والتهيئة الاجتماعية طبقاً لأساليب الإسلام في الحياة والفكر . وكانت النتيجة أن تولد الشعور بالغربة لدى الناشئة والشك في خيرية الاسلام لدى المراهقين والنفور لدى الكبار ، وكلها أخطار علينا أن نحصنهم ضدها ، فتلك هي حال الأسرة في الغرب . وقد أصبح العلماء الغربيون يدركون هذا الخطر ويكافحون كي تبقى مسيرة الأسرة هادئة .

إن صراع الثقافات حقيقة والتأثيرات المضادة هي التجسيد للإمكانيات الداخلية . وإن علم الاجتماع الكوني ليحذر البشرية لعلها تدرك أهمية هذا العنصر . والمؤكد أن آثار عصر التكنولوجيا ستصل إلى كل مكان في العالم ، فالواجب على كل أمة أن تتنبه بالقدر الكافي وتعمل على حماية شخصيتها وهويتها الثقافية والاجتماعية من أخطار هذه التأثيرات . وإذا كان نظام الأسرة عندنا — نتيجة لجمود التقاليد — لمّا يمسخ بدرجة مخيفة بعد هجمة القوى المدمرة تلك ، فليس ثمة ضمان بأنه سيبقى في مأمن من الخطر الذي يتهدده والذي وضع المجتمع الغربي بالفعل على طريق الزوال .

وأود أن أشير بإيجاز إلى حقيقة مَرَضِيّة أخرى هي جنوح الصغار . لقد وصلت المشكلة في الغرب إلى مدى مخيف ، وهي الآن تترصدنا على الأبواب . إن بداية العلاج تبدأ من الأسرة ، وذلك بأن تقوم بواجبها في كبح جرائم الصغار المتفشية ومشاكساتهم المخيفة . ولكن كل الدلائل تشير إلى أن الأسرة لا تهتم الاهتمام الواجب بتوجيه النشء فيها . فكثيراً ما نجد الوالدين مشغولين إلى حد إهمال تنشئة الصغار وتدريبهم . وإني لعلى يقين بأن خريجي الجامعات — دعْك من الصبيان — لا يعرفون إلا النذر اليسير عن القرآن والسنة . نحن مسلمون بالاسم والمولد . وهذا السلوك من أولي الأمر في الأسرة ومن الأساتذة في معاهد التعليم ، وهو سلوك مناهض للتدين ، ليمهد الطريق أمام النظام الغربي للأسرة — وهو حصيلة عقلية ثقافية مغايرة تماماً — أن يعمل عمله في الأسرة المسلمة .

على كل حال ، نحن بحاجة إلى منهج عقلي في التفكير لنتمكن من تبين تشابكات العلاقات الاجتماعية وتعقداتها ومن فصل المشكلات الاجتماعية الهامة في هذا المجال . كذلك ، فإننا بحاجة إلى تخطيط الجهود من أجل تصنيف المقترحات المطروحة لمواجهة هذه المشكلات . إن التعرف بدقة على نقاط الضعف في النظام الثقافي أمر لابُدّ منه . لكن نقص الإحصائيات الحيوية

والحقائق الأساسية عن الأسرة يشكل عقبة أخرى في طريق إثبات صحة هذه الاستنتاجات . أما بالنسبة للدارسين الغربيين المدربين ، فإن دراستهم للمشكلة وحلولهم التي يقترحونها مبنية برمتها على أسس ومناهج غربية لا تتمشى مع بيئتنا الثقافية . ولهذا لم يكن هناك قبول شعبي لـ « قانون تشريعات الأسرة » الذي صدر وطبق في عهد « أيوب خان » ، وهو الآن قيد الفحص والمراجعة من قبل « مجلس الفكر الإسلامي » .

وبإختصار ، نرى أن الأسرة المسلمة تقوم الآن بوظائفها الأساسية التي أشرنا إليها ، ولكنها ليست محصنة ضد القوى التي يمكن أن تصيب تلك الوظائف بالفوضى والتعثر . والأمر يتطلب اتخاذ إجراءات إيجابية للوقاية

والعلاج كسَنّ التشريعات الاجتماعية المتفقة مع نظامنا الأخلاقي ، والتي نتوصل إليها عن طريق « الاجتهاد » ، وذلك بغية الحيلولة دون مزيد من الانحراف عن البُنَى والعلاقات الأسرية الطاهرة .

الهوامش

١ ـــ من بين ما تتضمنه سورة النساء ، في تحديدها لأبعاد بناء الأسرة ، ما يلي :

أ ـــ واجبات الأوصياء نحو رعاية اليتيم . (٤ : ١)

ب ـــ معاملة النساء . (٤ : ٣)

ج ـــ حق النساء في التصرف في ممتلكاتهن . (٤ : ٥)

د ـــ الشقاق بين الزوجين . (٤ : ٦)

[لاشك أن الكاتب يعني بـ « قواعد السلوك الإسلامي في إطار أسرة النبي وعشيرته » المبادىء العامة الإيمانية والأخلاقية التي توجه علاقات الأسرة والعشيرة ، وليس التشريعات والتنظيمات التفصيلية لتلك العلاقات ، لأن هذه لم تنزل إلا في المدينة كما هو معلوم ، وسورة النساء التي استشهد بها مدنية . المترجم]

2 William J. Goode. The Family, Prentice Hall, Eagle Wood Cliffs, N. J. 1064, 5.

٣ ـــ « أورانجزيب » (١٦٥٨ ـــ ١٧٠٧ م) ، ابن « شاه جاهان » هو آخر الأباطرة الكبار في الدولة المغولية الإسلامية في الهند ، وكان متديناً وحاول أن يحكم بالإسلام في الهند كلها ففتح جنوب الهند ووصل بدولة المغول إلى أوسع حدودها . وكان يلقب بـ « فاتح الدنيا » . ومن بعده ضعفت تلك الدولة حتى سقطت في أيدي البريطانيين عام ١٨٥٨ م . (المترجم)

4 Robin M. Williams, American Society - A Sociological Interpretation (3 rd ed) Alfred K.

Knoff, N, Y, 1070, 90.

5 Marion, J Levy, Modernizatic and the Structure of societie Princeton University Press N. 1966, 220 - 221.

6 Muhammad Asad, Islam at tl Cross Roads,. (IXth ed.) Araf Publications, Lahore. 1969, 56.

ـ راجع تعليق المترجم في نهاية هامش ١ .

8 For details the reader is advised t go through Chapters III & IV (ReubenLevy's, The Social Structu of Islam, Cambridge Universi Press, 1971.

9 This subject matter forms the coi and the central idea of the Copiou Book by Abdul Rahim, Tl Principles of Mohammaden Jurisprudence, London, 1911.

١٠ ــ استخدمت مصطلح « وحدانية » لأشير به إلى النظام الإسلامي للأسرة الذي يتحد فيه كل أفراد الأسرة ويحبون أن يعيشوا في ظل نظام واحد يهتدي بقوانين الشريعة الإسلامية ومبادئها . وبهذا أميزها عن الأسرة التي تتجمع على أساس القبيلة أو على أي أساس آخر .

١١ ــ روى أبو هريرة أن النبي (ﷺ) قال : « تنكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها ، فاظفر بذات الدين تربت يداك » . (البخاري ٦٧ : ١٦)

١٢ ــ عن أنس قال : قال رسول الله (ﷺ) : « إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين ، فليتق الله في النصف الباقي » .

13 Mohd. Mushtaq, « Measures of Religiosity in Muslim Family » , an unpublished M. A. (Thesis) , Department of Sociology, University of Karachi, 1980, 121.

عيسى عبده
علم من أعلام الفكر الاقتصادي الإسلامي في العصر الحديث

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ـــ الكويت

مولده

ولد عيسى عبده إبراهيم في ١٩٠٧/٧/٢٧ بالقاهرة ، بمقر أسرته الملحق سجن طرة حيث كان والده يعمل طبيباً بمصلحة السجون . وقد ذكر لنا قصة إسلام أبيه ـــ الذي كان نصرانياً ـــ وكيف حَسُن إسلامه وكيف وهب نفسه وأبناءه للدعوة للإسلام ، وذلك في كتاب بعنوان « رجال ونساء أسلموا » للأستاذ عرفات العشيّ ، نشر دار القلم بالكويت ، الجزء الأول . كما ذكر لنا قصة تسميته « عيسى » عند ولادته حيث قال على لسان أبيه :

« إن بيني وبين ربي عهداً لا يعلمه إلا هو ، وإني أسير على الدرب لا أحيد ، إنني حين تمسكت بالأسم الذي أختاره أبي وهو (عبده) تعلق رجائي بأن يمتد بي الأجل حتى أتزوج وأن أرزق مولوداً أدعوه (عيسى) وعاهدت ربي لأحرصنّ على تنشئته نشأة صالحة ولأدعونّ له بطول العمر وبالتوفيق إلى ما فيه رضاء الله وبأن يكون له في حياته ومن بعد حياته أحسن الذكر على ألسنة العباد . ولذا جعلت من وجود هذا الولد شهادة تنبض بالحياة بأن (عيسى) (عبده) وما هو بولده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .. فكلما ذكره الذاكرون غائباً أو حاضراً .. حياً أو ميتاً .. كان ذكرهم هذا شهادة مني بين يدي الله جل وعلا بأن عيسى عبده .. »[1] .

نشأته

تلقىّ تعليمه الابتدائي والثانوي والعالي بالقاهرة ، حتى تخرج في مدرسة التجارة العليا والتحق فور تخرجه عام ١٩٢٩ بالتعليم التجاري بوظيفة مدرس بمدارس التجارة المتوسطة التابعة لوزارة المعارف بمصر .

وفي عام ١٩٣٧ أوفدته وزارة المعارف في بعثة علمية إلى انجلترا ، فاصطحب معه زوجته وأربعة من أبنائه إلى انجلترا حيث التحق بإحدى الجامعات في مدينة مانشستر لدراسة الماجستير في إدارة الأعمال . وقد قام بنشاط إسلامي في مدينة مانشستر ، لفت إليه نظر إدارة الجامعة ، خاصة بعد أن أقدم زميلان انجليزيان له على إشهار إسلامهما على يديه ، مما تسبّب في اعتباره شخصاً غير مرغوب فيه ، وأنهيت بعثته ، فاضطر إلى العودة الجبرية بعد عامين فقط من دراسته نال خلالهما درجة المساجيتر عام ١٩٣٩ حيث بدأت الحرب العالمية الثانية .

ورغم اشتهاره بلقب الدكتور — حيث كان يشرف أثناء تدريسه في الجامعات المختلفة على رسائل الدكتوراه ويناقشها — إلا أنه لم تسنح له الفرصة لنيل درجة الدكتوراه إلا قبل وفاته بأقل من عامين ، حيث منحته الدرجةَ كليةُ التجارة جامعة عين شمس بهذا النص :

« وافق رئيس جامعة عين شمس بالتفويض بتاريخ ١٩٧٨/٩/٢١ على اقتراح مجلس الكلية بالتمرير بتاريخ ١٩٧٨/٩/١١ منح السيد/عيسى عبده إبراهيم درجة دكتور الفلسفة في إدارة الأعمال ، وموضوع الرسالة : بترول العرب ودوره في دعم الصناعات في البلاد العربية » تحريراً في ١٩٧٨/٩/٢٧ .

حياته العملية

اشتغل — بعد عودته من انجلترا — بالتدريس مرة أخرى بمدارس التجارة المتوسطة بمصر لعدة أشهر ثم تقرر نقله إلى المعهد العالي للتجارة بالقاهرة ، وقد استمر في عمله هذا بعد تحويل المعهد المذكور إلى المعهد العالي للعلوم المالية والتجارية زهاء عشر سنوات من عام ١٩٤٠ إلى عام ١٩٥٠ .

وفي سبتمبر من عام ١٩٥٠ تقرر نقله بوظيفته إلى كلية التجارة جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) واستمر في عمله إلى أن أحيل إلى التقاعد في ١٩٦٧/٧/٢٦ لبلوغه سن الستين .

وإلى جانب عمله في الجامعة المذكورة ، فقد انتُدب للتدريس لطلاب الدراسات العليا والبكالوريوس بكلية الهندسة جامعة القاهرة من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٦٧ ، كما قام بتدريس مادة الاقتصاد الإسلامي لطلاب الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر — وذلك بعد إحالته

على التقاعد ـــ عام ١٩٧٤ م .

كما قام بتسجيل أسمه ضمن المشتغلين بمهنة المحاسبة (جدول المحاسبين ١١٥) ثم قيد بجدول المحاسبين المعتمدين لمراقبة البنوك وشركات التأمين تحت رقم (٣٥)) جدول خاص . وهو تقدير مهني يعادل دكتوراه المحاسبة ويصدر لأصحاب المكاتب المعتمدة . وقد أفتتح له مكتباً بالقاهرة يزاول منه العمل إلى جانب قيامه بالتدريس ، ولم يغلق هذا المكتب إلا بعد حركة تأميم الشركات في مصر ، والتي استتبعت تحول كثير من البنوك والشركات إلى القطاع العام ، فاستغنت بذلك عن تدقيق حساباتها لدى مكاتب القطاع الخاص .

أما في الخارج ، فقد اشتغل بالتدريس في الجامعة الليبية في بنغازي عام ١٩٧٢ ، ثم جامعة الملك عبدالعزيز في جدة متعاقداً لمدة عامين دراسيين ١٣٩٥/١٣٩٤ ، ١٣٩٦/١٣٩٥ إلا انه قطع عمله ـــ بعد عام واحد ـــ وانتدب منها مستشاراً لبنك دبي الإسلامي عام ١٩٧٥ لمدة ثلاثة عشر شهراً عاد بعدها إلى مصر ، ثم تعاقد بعد ذلك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض للتدريس في المعهد العالي للدعوة الإسلامية منذ عام ١٩٧٧ حتى وفاته بالرياض في ١٩٨٠/١/٩ م .

* * *

هجرته

لقد كانت له تجربة في الهجرة خارج مصر عام ١٩٦٢ أثناء قيامه بالتدريس في جامعة عين شمس ، إذ دُعي لانشاء كلية للتجارة بجامعة بنغازي فسافر مع أسرته إلى ليبيا ، وقام إلى جانب عمله هناك ، بنشاط إسلامي واسع ، انتهى به إلى تحديد إقامته ، فلم يكن يُسمح له بالخروج من بيته إلا بصحبة زوجته ضماناً لعدم قيامه بنشاط خطابي ، خوفاً من استعدائه الجماهير الليبية على المستعمر ، ودعوته لهم إلى الاعتماد على الاقتصاد المحلي .. إلى أن انتهت إعارته فلم تجدد ، وعاد بعد عامين إلى جامعته في مصر .

ولم يخطط بعد ذلك للهجرة مرة أخرى ، خاصة بعد أن قارب سن التقاعد ، وبدأ ينشغل أكثر من ذي قبل بالدعوة الإسلامية وبتجربة بنوك الأدخار في مصر ، تلك البنوك التي أخذت فكرتها عن ألمانيا الغربية ، وكانت أول تجربة للبنوك اللا ربوية في مصر .

إلّا أن حادثة معينة جعلته يفكر في الهجرة . ذلك أنه كان يشغل مقعداً في مجلس محافظة القاهرة ، واعترض ذات مرة على نظام مقترح لإنشاء مجمعات سكنية على طريقة الكميونات الصينية ، كحل جزئي لمشكلة الاسكان في العاصمة المزدحمة . والنظام المقترح تذوب فيه خصوصيات الأسرة ، وتُشيد فيه الخدمات

على أساس جماعي ، وكان السيد علي صبري – ممثل الاتحاد الاشتراكي العربي وهو الحزب الحاكم آنذاك – وراء هذا المشروع . فتسببت معارضة عيسى عبده في استصدار أمر باعتقاله لولا تدخل ووساطة أهل الخير لدى الرئيس عبدالناصر بالاضافة إلى رغبة السلطة الحاكمة في تجنب إثارة مشاعر تلاميذه ومستمعيه ومشاهديه وقرائه الذين ازداد عددهم بشكل ملحوظ . فألغي قرار الاعتقال . ولكنه آثر الهجرة تحاشياً لتكرار التصادم مرة أخرى ، فاختار الكويت مهجراً له ، حيث كان ولده عبدالوهاب يعمل محاسباً بديوان المحاسبة .[٢]

بيت التمويل الكويتي

لقد جاءت هجرته إلى الكويت عام ١٩٦٧٠ في نفس العام الذي تقاعد فيه عن العمل لبلوغه سن الستين . وبذلك بدأ مرحلة جديدة من حياته حرّر فيها وقته من قيود الوظيفة ، وحرر فيها كلمته من قيود الرقابة والمؤاخذة ، وانطلق منذ وصوله إلى الكويت في إحياء مشروعه القديم الذي شغل تفكيره ثلاثين عاماً وهو إنشاء مصرف إسلامي يعمل وفقاً لتعاليم الإسلام وبأحدث التقنيات المصرفية المتاحة في المنطقة .

زاره في منزله يوماً الأستاذ همام الهاشمي[٣] ودعاه لحضور لقاءات أسبوعية تعقد في مكتب الدكتور جمال الدين عطية المحامي[٤] يحضرها الإخوة عبدالله علي المطوع[٥] وعبدالله العقيل[٦] وإسماعيل رأفت[٧] ومحـ الحجري[٨] ونزار السراج[٩] .

لقد كان هدف تلك المجموعة – التي أطلق عليها فيما بعد اللجنة التحضيرية لمشروع بيت التمويل الكويتي – هو عمل الدراسات المبدئية لإنشاء مصرف إسلامي وكانت الكويت هي المستهدفة كمقر لهذه التجربة الرائدة[١٠] ولبى عيسى عبده الدعوة ، فرحاً بها ، مندفعاً إليها بكل طاقته ، فقد وجد فيها أملاً لتحقيق حلمه القديم . وكانت المناقشات داخل اللجنة تتسم بالموضوعية ، حيث تحتك فيها النظرية بالواقع ، وكان يدُعى لها بعض من لهم نفس الاهتمامات .

ففي شهر مايو من عام ١٩٦٨ دُعي الشيخ إرشاد صاحب أول تجربة لمصرف تعاوني لا ربوي في باكستان إلى الكويت ، واجتمعت به اللجنة ، وعلمت منه كيف تكالبت عليه البنوك التجارية آنذاك حتى أوقعته في مآزق لا حصر لها أدت إلى استحالة استمراره . وَوضعت تجربته على مائدة البحث والتحليل . وظهر كل ذلك في محاضر جلساتها ومقرراتها التي يضمها أرشيف كامل أسّسه عيسى عبده بنفسه إذ أن اللجنة اختارته مقرراً لها منذ حضوره

وتبين المذكرات الشخصية لعيسى عبد

ي كتبها بخط يده أن عام ١٩٦٨ شهد
ناطاً مكثفاً لهذه اللجنة .

ففي ٢٠ شوال ١٣٨٧ الموافق ٢٠ يناير ١٩٦ يقول : « اليوم إن شاء الله تعالى حعة لائحة بيت التمويل الكويتي مع كتور جمال عطية » وفي ١٠/٨/١٩٦٨ ل : « ترجمة مشروع النظام الأساسي إلى نجليزية ، وكتابة مذكرة التعريف بالمشروع ربية والانجليزية » وتزدحم صفحات كراته بمواعيد مع المطبعة لمراجعة مشروع لام الاساسي لبيت التمويل الكويتي كثمرة اسات قامت بها اللجنة المذكورة . إلى أن ـر الكتيب ووُزِّع على عدد كبير من تمين بالفكرة لإبداءِ الرأي ، وقد أرفق به اب نصه كالآتي :

« السيد ... يسر اللجنة التحضيرية وع بيت التمويل الكويتي أن ترسل إلى دتكم رفق هذا المشروع النظام الأساسي ت التمويل الكويتي ــ شركة مساهمة ية تحت التأسيس برجاء الاطلاع عليه اء الرأي . وإذ ترحب اللجنة بأي ، أو ملحوظة ترون إبداءها على أية مادة مواد هذا المشروع فان اللجنة حرصاً على وقتكم تفيد بأن معظم المواد ذي ولا يكاد يثير أية مناقشة من حيث وعه لأحكام الشريعة الإسلامية . هذا د عدد من المواد تتسع أحكامه لمثل هذه المناقشة ، ولذلك نقترح أن تكون المواد التي حددنا أرقامها بموجب هذه الرسالة محل اهتمامكم قبل غيرها . مع وافر الشكر والاحترام ــ اللجنة التحضيرية لمشروع بيت التمويل الكويتي » .

ومما هو جدير بالذكر أن معظم ــ إن لم يكن كل ــ البنوك الإسلامية التي ظهرت فيما بعد تحمل في أنظمتها الأساسية بصماتٍ واضحة ونصوصاً كاملة من هذا المشروع القديم .

واستمرت اللقاءات خلال عام ١٩٦٩ . وصحبتها حملة توعية بالمحاضرات والمقالات الصحفية ، كان عيسى عبده فارسها المغوار .. ففي ١٨/٦/١٩٦٩ ظهرت مجلة البلاغ في عددها السابع بمقال بعنوان : « بيت التمويل الكويتي مشروع تعلقت به آمال العالم الإسلامي بقلم الدكتور عيسى عبده » وفي نفس العام ألقى محاضرات عامة بعنوان : « البنوك الإسلامية » و « الفائدة على رأس المال » و « التأمين بين الحل والتحريم » و « دور الاقتصاد في الدعوة إلى الإسلام » .

كما قدم بالاذاعة الكويتية سلسلة أحاديث بعنوان « أصول الاقتصاد » و « مالية عامة » فضلا عن البرنامج الأوروبي الذي حظي منه ببرنامج بعنوان Islam once

more . حيث كانت دعوته إلى البنوك الإسلامية تتخلل كل هذه الأحاديث باعتبارها المحك العملي لأثبات نجاح الفكر الإسلامي عند التطبيق .

ولم تكن حركته قاصرة على الجانب العلمي ، فقد كانت له توجهات عملية للوصول إلى استصدار ترخيص من دولة الكويت بانشاء المصرف ، وتشهد مذكراته الشخصية منذ عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٢ بلقاءات مكثفة بعدد من الشخصيات الكويتية الرسمية لهذا الغرض .

فقد ذكر أنه في يوم ١٩٦٨/١١/٢٥ تم في مكتبه اجتماع للنظر في موقف مشروع بيت التمويل الكويتي .. وحضر هذا الاجتماع كل من : د . نظام أغا — السيد زيادة — د . عثمان خليل — د . وحيد رأفت — د . محمود الشافعي — السيد/عبدالعزيز الصقر — السيد/أحمد بزيع الياسين — السيد/عبدالله علي المطوع — السيد/عبدالعزيز علي المطوع .

أما خارج هذا الاجتماع فقد ترددت في مذكراته كثيراً أسماء أخرى أهمها السادة/عبدالعزيز العتيبي — يعقوب الغنيم — يوسف الحجي — عبدالله العقيل — يوسف السيد هاشم الرفاعي .

كما أنه — على المستوى العلمي أيضاً — لم يقتصر على اللجنة التحضيرية المشار إليها . بل كانت له لقاءات شبه دوريه بالسادة/عبدالرحمن عبدالخالق — عبدالستار ابوغدة — محمد الأشقر — عمر الأشقر ، كما يتضح من مذكراته خلال فترة إقامته في الكويت .

واستعان بعلمه وبلاغته وثقته المطلقة بحتمية قضيته ، فانطلق يبشر بها في المساجد والجمعيات وغرفة التجارة وجامعة الكويت وبرامج الاذاعة والتلفاز فضلا عن الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية .

ولم تكلل المساعي بالنجاح ، وكان [illegible] أسباب الرفض — فيما يرويه عنه [illegible] السيد/عبدالوهاب — أن الفنيين الذ[illegible] استشيروا في الأمر فأشاروا بالرفض ، لم تـ[illegible] لديهم قناعة بإمكان قيام مصرف المصارف الربوية يختص بنظام منفرد ليس[illegible] سابقة يقيسون عليها .. كما أنهم لم [illegible] لديهم — أيضاً — الدافع للأقد[illegible] فاستناموا للواقع . واتُهم عيسى عبده رجل عاطفي ، يمكنه أن يثير حماس ا[illegible] ببلاغته ، ولكنه لا يستطيع أن ينشئ[illegible] العدم مصرفاً هو الأول من نوعه في المعاصر . كما اننا لا يمكن أن نغفل أساسيا آخر وراء عدم فعالية المساعي ، هو أن التحرك لدى السلط[illegible]

لكويتية لإقناعها بالفكرة ، أو للحصول منها على الترخيص المطلوب ، لابد وأن يتم بواسطة الأعضاء الكويتيين في اللجنة ، أو بواسطة من يستعينون به من أهل الثقة النفود ، حتى يكون تحركاً فعالاً ، في بلد يزدحم بالأفكار والمشروعات التي يطرحها القادمون من كل فج عميق .

لقد كان الأعضاء الكويتيون في اللجنة المذكورة يحملون مشاعر طيبة ورغبة صادقة في تحقيق الأمل المنشود ، ولقد قام بعضهم بلاً جهد في هذا الصدد ، ولكن موقفهم كان موقف الاستجابة ، بينما كان الأمر يتطلب موقف المبادرة ، وفرق بين الموقفين كبير .

وشعر عيسى عبده بأنه يحرث في بحر ، وأنه ينفق ما بقي له من أعوام عمره بما لا طائل وراءه ، فحمل عصاه ورحل ، ولا علم بأن الله أعدّه لأمر آخر في غير هذا المكان .. وأن البذرة التي بذرها مع إخوانه في أرض الكويت أثمرت بعد عشر سنوات كاملة ، إذ فتح عينيه ذات صباح — وهو في بيته بالقاهرة — على خطاب يحمله إليه البريد ، هذا نصه :

« الكويت في ٢١ ربيع الآخر ١٣٩٨ الموافق ١٩٧٨/٣/٣٠ م ـ الرقم م ف م/٧١٥/١٠٥/٣/٧٨ — وزارة المالية — مكتب الوزير — الأخ الدكتور عيسى عبده المحترم — السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — ولعلكم دائماً بخير وشكر الله سعيكم لما فيه خير الإسلام والمسلمين وبعد — فقد تسلمت رسالتكم الكريمة المؤرخة ١٩٧٨/٣/٩ ، واني مقدر لكم اهتمامكم بالكتابة لنا ونسأل الله أن يوفقنا جميعاً لما فيه خير أمتنا — وبهذه المناسبة أود أن أبشركم بقيام بيت التمويل الكويتي الذي كان لكم شرف المشاركة في وضع أسس عقد التأسيس له — أكرر شكري ومع خالص احترامي وتقديري — (وانا في شوق إليكم)[11] — عبدالرحمن سالم العتيقي — وزير المالية » .

ويشرح عيسى عبده بعض أسباب تأخر تنفيذ المشروع هذه السنوات الطويلة ، في مذكرة قدمها فيما بعد إلى بيت التمويل الكويتي جاء فيها :

« في مارس ١٩٧٣ تسلمت برقية من السيد المكرم ابو بدر — ويقصد السيد/عبدالله علي المطوع — للإفادة بأن معالي وزير المالية السيد المكرم عبدالرحمن العتيقي يريد أن أتصل به فوراً بشأن بيت التمويل الكويتي .. فبادرت بإرسال برقية إلى معالي الوزير وبرقية إلى الأخ المحترم أبو بدر .. وقمت بزيارة السفارة وإفادة المسئولين بالاستجابة لرغبة معالي الوزير . وفي أواخر

مارس ، أيضاً ، وصل معالي الوزير إلى القاهرة وعلمت تليفونياً من السفارة وتمّت المقابلة هناك .. ثم في فندق شيراتون ... وتكرّر اللقاء عدة مرات على فترات متقاربة .. أثناء سفر الوزير بين الكويت والخارج مروراً بمصر .. وكانت الخلاصة أن معالي الوزير اعتزم السعي إلى إقامة المشروع .. وطلب ما عندي من دراسات وأفاد بأنه سيبعث واحداً من كبار موظفي وزارة المالية لاستكمال البحث والنظر تفصيلاً في وثائق تأسيس الشركة وخطة العمل .. الخ » .

« وصل المندوب عن وزارة المالية وتكرر اللقاء معه بالقاهرة .. وقمت باطلاعه على جملة الدراسات وقد اشتملت عليها ملفات الموضوع (١١ ملفاً) واخترنا ما هو ضروري وتسلمه سيادته .. ثم استمر الاتصال بالبريد من جانبي لمتابعة إدخال بعض الإيضاحات والإضافات بالقدر الضروري بناءً على اقتراح وزارة المالية » .

« وفي أغسطس ١٩٧٣ كان معالي الوزير مطمئناً إلى احتمال التوفيق في مسيرةٍ طال بها العهد بضعة أعوام .. وكان من أول المشجعين والداعين إلى ظهور هذا المشروع إلى واقع الحياة العملية .. وفي لقائه الأخير معي طلب بوضوح أن أتفرغ تماماً لما بقي من خطوات تجرى لدى الجهات المختصة .. على أن تكون إقامتي من أوائل اكتوبر ١٩٧٣ بالكويت وعلى أن يكون عملي بالمشروع « مستشار اقتصادي » مع الاقامة المستمرة بالكويت من أوائل اكتوبر ومع تصفية علاقاتي الأخرى حتى يتسنى التفرغ » .

« وفي ٦ أكتوبر قامت حرب رمضان المعروفة .. وتقرر حظر البترول في الوقت الذي دارت فيه المعارك .. وكانت مشاغل الوزراء في تلك الآونة فوق الطاقة البشرية .. وتوقف الاتصال بطبيعة الحال .. واستمرت شئون البترول وحظر تصديره لجهات معلومة ، وتحرك أسعاره صعوداً ، والمشكلات المترتبة على هذا كله .. استمرت الحال كذلك بضعة أشهر .. ثم كانت لها آثار مباشرة وأخرى جانبية شغلت دول البترول بضع سنوات .. وكان من الطبيعي أن يبقى مشروع بيت التمويل الكويتي في قائمة الانتظار .. ثم هدأت الحال أو استقرت زمناً وعاد التفكير ثم التنفيذ .. حتى تمت الموافقة في ١٩٧٦ وتم الاكتتاب في ١٩٧٧ ثم بدأ العمل .. والله الموفق »[١٢] .

بنك دبي الإسلامي

لقد روى لنا بنفسه قصة البنك منذ بدايتها قال : « حدث في عصر أحد أيام عام ١٩٧٤ (١٣٩٤ هـ) — بمدينة جدة حيث كان يقيم بعد تعاقده مع جامعة الملك

عبدالعزيز للتدريس فيها — أن ساق الله إليه رجلاً صالحاً من رجال الأعمال بدبي . ظل يبحث عنه أياماً حتى دلّوه على مكانه ، فعرّفه بنفسه ، ودعاه إلى الرحيل معه فوراً لإنشاء أول بنك إسلامي في دبي ، واعداً إياه بتسهيل أمر انتدابه من الجامعة وإقامته في دبي بمجرد موافقته .

ويعتبر الشيخ سعيد أحمد لوتاه — رئيس مجلس إدارة بنك دبي الإسلامي منذ نشأته حتى الآن — من رجال الأعمال الناجحين ، والملتزمين بالشريعة الإسلامية في تعاملهم وسلوكهم ، وتربطه علاقات ودية خاصة برجال الحكم . وقد ساعدته هذه العلاقات على استصدار المرسوم الأميري المرخص بإنشاء بنك دبي الإسلامي شركة مساهمة عامة محدودة بتاريخ ٢٩ صفر ١٣٩ الموافق ١٢ مارس ١٩٧٥ م .

وقد وفّى الشيخ سعيد بوعده وتم انتداب عيسى عبده للعمل كمستشار لبنك دبي الإسلامي . وسرعان ما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الواقع المفاجيء ، وأمام التحدي الذي فرض نفسه عليه بين عشية وضحاها ، فشمّر عن ساعديه ، وظل يبذل من الجهد مالا يطيقه الشباب من أبنائه ، ويشد من الفكر ما اختمر في رأسه طيلة حياته العملية ، ويجمع ما تناثر من مسوّدات ومحاولات دامت أربع سنوات بالكويت ، ليخرج من كل ذلك بالتصور اللازم لوضع حجر الأساس في أو صرح اقتصادي من هذا النوع ، ينتظره المسلمون بعد طول أناة » .

لقد تأتى لكاتب هذه السطور أن يزوره في دبي في عام ١٩٧٤ ، لقد كان رحمه الله يخوض تجربة شاقّة ، وكان هو وزوجته الفاضلة يعيشان حياة تشبه حياة المبشّرين الذين يهجرون ديارهم متنقلين من أرض إلى أرض ، فاتحين بيوتهم وصدورهم لمشاكل الناس ، لا يفرقون في ذلك بين ليل أو نهار ..

لقد كان يرعى شؤون الموظفين الذين استدعاهم على عجل ليبدؤوا العمل — وكان عددهم لا يتجاوز آنذاك عدد أصابع اليد الواحدة — فلا يغمض له جفن حتى يطمئن إلى أنهم في أتم راحة ، ولا ينقصهم شيء ، وقد خصص لهم غرفة في الدار التي أسكنه فيها الشيخ سعيد لوتاه في أول الأمر . وفي هذه الغرفة الصغيرة المزدحمة بالآلات الكاتبة والحاسبة والموظفين والأوراق ، وُضعت الأسس التي قام عليها بعد ذلك صرح أول بنك إسلامي ، وامتد أثره إلى كثير من بلاد المسلمين .

لم يكن الطريق ممهداً أمامه ، فقد اعترض الخبير الانجليزي — المستر سميث — الذي كان محافظاً للبنك المركزي في دولة

الإمارات على الترخيص للبنك بمزاولة أعماله تحت مظلة النظام المصرفي بالدولة بحجة أنه لا توجد سوابق لقيام أية مؤسسة بالأعمال المصرفية دون التعرض للفوائد أخذاً وعطاءاً ..

كانت حجة عيسى عبده في مواجهته غاية في البساطة والوضوح ، لقد قدم له قائمة بأسماء وعناوين عدد من المصارف الانجليزية المتناثرة في أماكن متفرقة من المملكة المتحدة ، والتي تسير على نظام لا ربوي في معاملاتها ، وهي في نفس الوقت مرخصة وتتمتع بمظلة قانونية ولم يعترض على قيامها أحد ، وأنه يستطيع أن يستوثق من ذلك بالإبراق إلى بلاده مستفسراً عن صحة هذه البيانات ، فيأتيه البلاغ المبين .. فما كان من المحافظ إلا أن سارع باعتماد الترخيص في دقائق معدودة .

وفوجيء عيسى عبده في طريق عودته من « أبو ظبي » إلى « دبي » حاملاً معه أوراق الترخيص بانشاء المصرف ، بأن نبأ الموافقة يذاع من محطة الاذاعة البريطانية في خلال نصف ساعة فقط من توقيع المحافظ عليه !!

لقد كان النظام المصرفي الغربي — ومازال — يدرك خطورة التحول الذي يوشك أن يقع في العالم الإسلامي أكثر مما يدركه المسلمون أنفسهم . وكان هذا الأمر يعني بالنسبة لعيسى عبده مسئولية ضخمة ، ألقيت عليه بغتة وهو في هذا السنّ المتقدم وليس معه من يعينه سوى مجموعة من الشباب يأتمرون بأمره ، فوقف وحيداً يواجه عالماً مفتوح العينين ينتظر النتيجة ..

وقدم عيسى عبده وسعيد لوتاه في زيارة للكويت — بناء على دعوة أهل الكويت لهما — ففوجيء بأن سنوات الكويت لم تصبح هباءً منثوراً ، وأن جهوده فيها لم تكن عبثاً ، فقد كان مساهمو بنك دبي الإسلامي من الكويت — مواطنين ووافدين — أكثر عدداً من مساهمي الإمارات . وكان لذلك دلالة واضحة ، فالمساهمون يحملون كل الجنسيات ، والحماس لم يكن متوقعاً . فقد اندفع الناس هاربين من الربا هروبهم من وباء أو طاعون أحصروا فيه ردحاً من الزمن ؛ فرجت لهم فرجة للفرار فتدافعوا عليها .. لقد كانوا يلقون بأموالهم في أول تجربة قبل أن يعرفوا مدى نجاحها ، فغُطّي رأس المال وتجاوزوا الغطاء في فترة وجيزة[١٣] .

ولم يطل مقام عيسى عبده بدبي كمستشار لبنك دبي الإسلامي — فما تجاوز العام بشهر أو شهرين ، وشعر أن المشروع يمكنه أن يقف على قدميه ، يعلن نجاح التجربة ، ويُكذّب ادعاء المثبطين ، حتى غادر دبي إلى البحرين ، دُعي لاستشارته في إنشاء بنك إسلامي

لقد استفاد عيسى عبده — وأفاد — من تجربته في دبي ، إذ أنه قبل سفره إلى دبي ، كان يعيش آمالاً عظاماً ، وطموحات لا حدود لها ، وكأستاذ جامعي لإدارة الأعمال ، يعلّم الأجيال كيف يحسبون لكل شيء حساباً ، وكيف يقنّنون لكل حركة نظاماً ، ويرسمون لكل ورقةٍ مساراً .. كان غريباً عن أرض الواقع الخليجي ، وحتى خبرته التي مارسها من خلال مكتب المحاسبة في مصر لم تسعفه كثيراً في منطقة الخليج ، فالأرض غير الأرض ، وطبيعة التعامل والقوانين والناس هنا غيرها هناك ..

فتجار الخليج يتعاملون بالثقة ، ويعتمدون الكلمة ، وتنتقل الملايين بينهم بمكالمة هاتفية ، ولا تعنيهم الدورات المستندية ولا الهياكل التنظيمية بقدر ما يعنيهم إنجاز الصفقات وتحريك البضائع وتحقيق الأرباح .. ودول الخليج لا تفرض على رجال الأعمال بها أن يسجلوا كل صغيرة وكبيرة من حركة أموالهم في سجلات رسمية لمحاسبتهم على الضرائب ، كما هو الحال في مصر أو في غيرها .

ومن هنا واجه عيسى عبده احتكاكاً مباشراً بين النظرية والتطبيق ، ولم يشأ أن يتأقلم ، فهو مُصِرٌّ على المستوى المثالي للإدارة ، وعلى أن يضاهي البنك الإسلامي — في تقنياته ونُظمه — البنوك السويسرية والأمريكية . لقد كان طموحه أكبر من واقع البنك ، ومن واقع الدولة وامكاناتها الفنية والبشرية .. فآثر أن يكتفي بدور المستشار إذا استشير ، وأن يتحرك إلى موقع آخر متى دارت عجلة العمل وظهرت أول ميزانية عمومية للبنك .

بنك البحرين الإسلامي

لم تكن زيارته للبحرين عام ١٩٧٥ م إلا بداية ، تلتها سلسلة من المراسلات بينه وبين المؤسسين والجهات الرسمية تتضمن تبادل الرأي حول المشروع الذي قدمه عن عقد التأسيس والنظام الأساسي للبنك ، كان آخر ما وقع بين أيدينا منها ، رسالة من السيد/عبدالرحمن محمد الخليفة وكيل وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة البحرين ، استلمها عيسى عبده في الرياض يوم ١٩٧٨/٦/٧ م . نصها كالآتي :

« دولة البحرين — وزارة العدل والشئون الإسلامية — مكتب وكيل الوزارة — رقم الكتاب : ك ز/٧٨/٨٥ — التاريخ : ٩٨/٦/٣ — الموافق : ٧٨/٥/١٠ — فضيلة الدكتور/عيسى عبده حفظه الله — السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وبعد — استلمت بالغ السرور رسالتكم الكريمة المؤرخة ١٩/ابريل ٧٨ وكم سعدت لمعرفة أخباركم التي تطمئن عن صحتكم وسلامتكم — وإنني إذ أتقدم لفضيلتكم

خالص الشكر والامتنان لما قمتم وتفضلتم به من مساعدة جمّة وسعي مشكور في سبيل إظهار مشروع بنك البحرين الإسلامي إلى حيّز الوجود — كما وأتشرف باحاطتكم علماً بأن الإخوان السادة مؤسسي البنك جادون في سبيل إنهاء هذا المشروع ، تجدون بطيه نسخة من عقد التأسيس ونسخة أخرى من النظام الأساسي المعاد صياغته مع نسخة من قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار المؤقت رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨ لاطلاعكم عليه وإبداء ما ترونه من ملاحظات وتعقيبات والتي من شأنها أن تمهد لنا الطريق في سبيل اعتماد هذا المشروع — وتفضلوا بقبول وافر التحيات — والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وكيل وزارة العدل والشئون الإسلامية — عبدالرحمن محمد الخليفة » .

لقد أثبتنا الرسالة بنصها الكامل لما فيها من دلالة على الدور الذي قام به في تمهيد الطريق لانشاء البنك عبر سنوات أربع ، ١٩٧٥ و١٩٧٦ و١٩٧٧ و١٩٧٨ وحتى قيض الله للمشروع أن يرى النور .

هذا من الناحية الفنية ، أما من الناحية الدعائية للمشروع فقد قام بجولات تضمنت عدداً من المحاضرات والندوات واللقاءات ، وانتهت بتكليفه بوضع مسودة المشروع ، كما أسهمت بتهيئة الرأي العام للأكتتاب الذي تم بنجاح منقطع النظير . وقد عبّرت عن ذلك الأمر رسالة مؤرخة ٦ جمادي الأولى ١٣٩٨ — ١٣ ابريل ١٩٧٨ موجهة من الشيخ عيسى بن محمد بن عبدالله آل خليفة رئيس نادي الإصلاح بالبحرين إلى الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، يشكره فيها على استجابته بانتداب الدكتور عيسى عبده للبحرين للقيام بهذه المهمة التي أسهبت الرسالة في شرحها .

عيسى عبده الداعية الإسلامي

لقد نشأ رحمه الله في بيت أسّس على اعتناق الإسلام عن قناعة وإيمان ، وقد لاقى والده في سبيل ذلك من مقاطعة الأهل وجفاء الأصحاب ما لاقى ، وندب نفسه وأبناءه للدعوة الإسلامية ، فكان عيسى — أول الأبناء — مندفعاً بحكم بيئته في هذا الاتجاه ، وقد التقى بالمرحوم الإمام حسن البنا ورافقه في جولاته بالقرى والدساكر ، وعاصر معه افتتاح عدد من شُعب الإخوان المسلمين في أول عهدهم في الثلاثينات . وظل على علاقته الحميمة بمؤسس جماعة « الإخوان المسلمون » طيلة حياته . ومازال أبناء عيسى عبده حتى يومنا هذا يحتفظون بوثيقة عزيزة عليهم لأنها تربطهم بهذا الماضي المشرّف ، هي عقد زواج الابنة الكبرى نجل عيسى عبده ، ذلك العقد الذي أمهره حسن البنا بتوقيعه كشاهد على الزواج .

لم تستمر علاقة عيسى عبده بتنظيم « الإخوان المسلمون » طويلاً ، وإن ستمرت علاقته بالجماعة وأفرادها ، هدفاً ، طريقاً ، وصحبةً ، ومودة إلى آخر عمره قد تميزت حياته العامة بعد ذلك بالدعوة لى الإسلام كنظام شامل للحياة ، في كل عال يُدعى إليه ، غير مرتبط بانتماء حزبي أو ماعي ، مُؤثِراً تحمل مسئولية كلمته حده ، متنقلاً بها بين الإذاعة والتلفاز لمساجد ومدرّجات الجامعات . حتى صحت أشرطة التسجيل التي تحمل اسمه علمةً من معالم محلات الأشرطة والمكتبات إسلامية في مصر والعالم العربي .

وانتقلت معه حركته الدائبة إلى كويت ، فرغم تجاوزه الستين ، لم يتأخر أو تدر عن دعوة وجهت إليه إلا بعذر من ض أو انشغال . ولم يمنعه اهتمامه الخاص ركة انشاء المصارف الإسلامية من أن حرك كداعية إسلامي في كافة تجاهات . فقد شهدت له الفترة من ١٩٦ إلى ١٩٧٢ بالكويت نشاطاً فائقاً جزه في كلمات .

ففي مجال المحاضرات العامة ، استخرجنا مذكراته الخاصة ما يلي : « دور تصاد في الدعوة إلى الإسلام » محاضرة ة بمكتبة السالمية العامة في ١٩٦٩/١/٢٩ — « حاجة المسلمين إلى خطة عمل » محاضرة عامة بمكتبة حولّي العامة في ١٩٧٠/١/١٤ — « آخر الفكر أول العمل » محاضرة عامة بمكتبة حولّي العامة في ١٩٧٠/٤/٨ — « الاقتصاد الإسلامي » — محاضرتان بالمعهد الديني في ٢٦ ، ١٩٧٢/٣/٢٨ — « البنوك الإسلامية » — محاضرة عامة بمسجد العثمان في ١٩٧٢/٣/٢٣ — « الاقتصاد الإسلامي » — محاضرة عامة بمسجد ابوبكر الصديق في ١٩٧٢/٣/٢٠ — « التربية المكّية » محاضرة عامة بمسجد العثمان في ١٩٧٢/٢/٢٤ .

وأما عن الندوات التي شارك فيها غيره من الدعاة ، نجد ما يلي : « البنوك الإسلامية » ندوة علمية بجمعية الثقافة الاجتماعية في ١٩٧٠/٤/١٢ — « الربا » ندوة بجمعية الاصلاح في ١٩٧١/٣/١٤ — « العام الهجري الجديد » ندوة بجمعية الأصلاح بالاشتراك مع الشيخ حسن أيوب والدكتور حسان حتحوت والشيخ أحمد عبدالقادر في ١٩٧٢/٢/٢٢ .

وأما عن نشاطه في الاذاعة والتلفاز فقد ظهرت له عدة برامج في التلفاز الكويتي منها : ركائز الإيمان ، ١٩٦٨ واعرف عدوك ، ١٩٦٩ وطريق النور ، ١٩٧٠ —

كما قدمت له إذاعة الكويت عدة سلاسل من الأحاديث أهمها : الذهب موضوع الساعة ، ١٩٦٨ ـ عالم المال والتجارة ، ١٩٦٨ ـ المالية العامة ، ١٩٦٩ ـ أصول الاقتصاد من القرآن والسنّة ، ١٩٦٩ ـ حديث الصباح : الإيمان ، ١٩٧٠ ـ النقود ، ١٩٧١ ـ دنيا ودين ، ١٩٧٢ ـ الادارة قديماً وحديثاً ، ١٩٧٢ .

وأما عن الصحافة فقد ظهرت له سلاسل من المقالات منها : من أبناء القرى ، المجتمع ، ١٩٧٠ ـ قالت الأنباء ، البلاغ ، ١٩٧٠ ـ جامعة الدول العربية ، البلاغ ، ١٩٧٢ ـ الاقتصاد الإسلامي ، الوعي الإسلامي ، ١٩٧٢ ـ النقود ، البلاغ ، ١٩٧٢ .

وكان عضواً منتظماً ـ ما بين عامي ١٩٦٩ و١٩٧٢ ـ في ندوة أسبوعية أطلق عليها في مذكراته « الندوة السورية » كانت تجتمع مساء الاثنين من كل الأسبوع ما بين التاسعة والثانية عشرة مساءً في بيوت أعضائها بالتناوب ، وقد ذكر من هؤلاء الأعضاء السادة/د . أديب هاشم ـ د . شاكر مصطفى ـ د . مأمون ـ تحسين البيطار ـ بشير شمة ـ فايق كحالة ـ شمس باشا ـ السيد ملص .

كما كان عضواً منتظماً بديوانية عبدالله العقيل الأسبوعية كما تشهد بذلك مذكراته الشخصية . ولم يمنعه انشغاله في الكويت من تلبية الدعوات التي وجهت إليه من دول الخليج الأخرى ، ومن ذلك محاضرته بعنوان « الإسلام والدراسات الانسانية » التي ألقاها في « أبوظبي » في ١٩٧١/٤/٢١ .

وقد دعته مصر ، على المستوى الرسمي ، للإسهام في حركة تقنين الشريعة الإسلامية ، فقد تسلم ـ وهو في المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالرياض ـ رسالة مؤرخة ١٣٩٩/٤/٤ هـ = ١٩٧٩/٣/٣ م ممهورة بتوقيع الدكتور صوفي ابوطالب رئيس مجلس الشعب المصري ، تقول أن مجلس الشعب الموقر بجلسته المعقودة بتاريخ ١٩٧٨/١٢/١٧ قرر تشكيل لجنة خاصة للبدء في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية الغرّاء توطئة للعمل بها إعمالاً لنص المادة الثانية من الدستور الدائم . وأن اللجنة فوضته في انتقاء صفوة ممتازة من الخبراء والمتخصصين للعمل في خمس لجان فرعية متخصصة ، وأنه وقع الاختيار على الدكتور عيسى عبده للاستعانة بجهوده وخبراته في مجال المال والاقتصاد في لجنة الشئون المالية والاقتصادية برئاسة السيد عضو المجلس الدكتور محمد حلمي مراد والمنبثقة من لجنة تطبيق الشريعة الإسلامية .

ثم تسلم رسالة أخرى بنفس التوقيع

بتاريخ ١٣٩٩/٤/٢٣ هـ = ١٩٧٩/٣/٢٢ م تدعوه إلى وضع مشروع قانون مصوغ في مواد مسلسلة في مجالات النظام المصرفي يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ويحل محل القوانين المعمول بها حالياً على أن يغطي كل نواحي الموضوع من الناحية التطبيقية ، ويرفق به مذكرة إيضاحية تبين السند الشرعي لما ورد به من أحكام . وتنتهي الرسالة بعبارة « إن جلال المهمة تستحق تخصيص أكبر قدر من وقتكم لانهائها آخذين في الحسبان إحاطتكم بالموضوع المعهود به إلى سيادتكم إحاطة تامة » .

وكانت له مواقف جريئة ، أعلن فيها رأيه في نظم الحكم والاقتصاد والاجتماع . ففي أحد الاحتفالات بالجامع الأزهر بالقاهرة دعا عيسى عبده رئيسَ البلاد ــ الرئيس السادات آنذاك ــ أن يعلنها خلافة إسلامية ، وأن يدعوَ إليها العالم الإسلامي بأسره ، وأن يبايع الملك فيصل خليفة للمسلمين . وما أن عاد إلى بيته بعد الاحتفال حتى وجد رسالة تدعوه إلى لقاء أحد مستشاري رئاسة الجمهورية . فلبّى الدعوة ، ودام اللقاء بضع دقائق ، أثنى فيها المستشار على كلمته البليغة ، ودعوته المخلصة ، وأبلغه ثناء الرئيس عليها ، إلا أنه نقل إليه عتاباً من الرئيس على تحديده اسم الملك فيصل دون داعٍ لذلك ، وكان الأجدر به أن يترك الدعوة مفتوحة دون تحديد !![١٤] .

ما اشتهر من آرائه

كان رحمه الله يجمع بين الثقافتين ، الثقافة الشرعية التي اجتهد فيها وغاص في تراثها ، والثقافة الحديثة التي لم تقتصر على التجارة والادارة والاقتصاد ، وإنما تعدت ذلك إلى الفلسفة والاجتماع والسياسة والتربية والقانون .

كان رحمه الله يخالف الاقتصاديين في أخذهم بنظرية ندرة الموارد الطبيعية ، فقد اعترض في كتابه : الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج على هذه النظرية[١٥] مفترضاً وفرة الموارد لا ندرتها ، ومسترشداً في ذلك بالآية الكريمة : **﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾** فصلت : ١٠

ولم يشاركه في هذا الرأي ــ في علمنا ــ أحد من الاقتصاديين . حتى الذين كتبوا في النظرية الاقتصادية الإسلامية اختلفوا معه في ذلك . فقد كتب الدكتور حسن عمر بلخي في بحثه عن الثمن العدل في الإسلام[١٦] مدافعا عن نظرية الندرة في الموارد ومتحدثاً عن حكمة الخالق عز وجل في ذلك ، مسترشداً بالآية الكريمة :

﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن الله ينزل بقدر ما يشاء﴾ الشورى : ٢٧ .

وكان رحمه الله أكثر الاقتصاديين الإسلاميين استهانةً بالنظام الربوي . فالفائدة عنده أمر طاريء قصير العمر « الفائدة الثابتة لم تكن محل إجماع خلال القرن التاسع عشر ، ولا خلال القرن العشرين من حيث تقديرها والالزام بها .. ولعل أول قانون اعترف بمشروعية الفائدة الثابتة صدر في سنة ١٨٣٣ بانجلترا ، ومع ذلك نجد الخلاف بين التشريعات بالغ الحدَّة للآن »(١٥)

وكان يرد على المثبطين الذين يسألونه عن كيفية قيام المصرف الإسلامي بكافة العمليات المصرفية الحالية على غير أساس الفائدة ، بأن معظم بنوك العالم قائم على أساس التخصص ، ولا يعيب المصرف الإسلامي أن يقوم بما يحلو له من عمليات وما يناسبه في مرحلة من المراحل دون غيرها ، ويظل مع ذلك يحمل اسم البنك فليس من الحتمي أن يقتصر أسم البنك على المؤسسة التي تقوم بكافة العمليات المصرفية التي عرفها التاريخ .

وكان يرى أن أول الاثم الايداع ، ولذلك فلم يشترك مع المتحاورين حول جواز أخذ الفائدة للتبرع بها أم التنزّه عنها وتركها للبنك تنازلاً وطواعية . فالايداع عنده إثم من أوله ، إذ كان يرى في المصارف الربوية سلسلة متشابكة يُفضي بعضها إلى بعض ، ويمسك بخيوطها سَدَنة المصارف في العالم — وأكثرهم من اليهود — فيوجهون أموال المسلمين في محاربة الإسلام واحتلال أرضه واستغلال أهله .

مؤلفاته

لم نتمكن من حصر أعماله العلمية لانتشارها على رقعة كبيرة من الزمان والمكان ، وما أوردناه هنا هو ما وصل إلينا حتى تاريخ كتابة هذه السطور(١٦) وهو القليل مما نُشر أو مما كُتب ولم يُنشر بعد .

ففي مجال الاقتصاد وإدارة الأعمال :

---

١ — إدارة المشروعات في مراحل الأنتاج والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٢ — الأعمال التشريعية الوضعية التي خضعت لها شركات الأموال في مصر في مائة عام (١٨٥٨ — ١٩٥٨ م) . القاهرة .

٣ — الاقتصاد للصف الثالث الثانوي القسم الأدبي ، الكويت : وزارة التربية ، ١٩٧١/١٩٧٠ ، ٢٣٦ ص ، ٢٤ سم .

٤ — اقتصاديات النقود والمصارف — بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٥ — بترول العرب ودوره في دعم الصناعات في البلاد العربية ، القاهرة : كلية التجارة جامعة عين شمس ، ١٩٧٧ .— رسالة دكتوراه .

٦ — التصنيع ومشكلاته — ح ١ : التنظيم الصناعي وإدارة الانتاج — ج ٢ : في

التخطيط والرقابة ، القاهرة : مؤسسة الأهرام ، ١٩٦٣/١٩٦٢ ، ٦٩٦ ص ، ٢٤ سم .
٧ ــ تمويل المشروعات ــ بالاشتراك مع محمد حمزة عليش ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .
٨ ــ دراسات في الاقتصاد السياسي ، بيروت : دار الفتح .
٩ ــ شركات الأموال ، القاهرة ، دار النهضة العربية .
١٠ ــ مذكرة في التنظيمات الاتحادية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
١١ ــ المشكلات الاقتصادية المعاصرة في الاقليم المصري ــ بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
١٢ ــ الموجز في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة ــ بالاشتراك مع د . عبدالعزيز مرعي ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

وفي مجال الإسلاميات عامة :

١٣ ــ حديث الفجر ، الكويت : دار البحوث العلمية والقاهرة : دار الأنصار .
١٤ ــ حقيقة الانسان ــ بالاشتراك مع أحمد اسماعيل يحيى . ٢ ج ، ج ١ : حقيقة الخلق ــ ج ٢ : حقيقة الروح ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م. (نُشر بعد وفاته)

وفي مجال الاقتصاد الإسلامي :

١٥ ــ الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج ، الكتاب الأول : مدخل ، القاهرة : دار الأعتصام ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م ، ٢٦٢ ص ، ٢٤ سم .
١٦ ــ الأمن والتأمين : نظرة موضوعية ، **المسلم المعاصر** . س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١ هـ = ١٩٧٧/١ م) ص ص ٩١ ــ ١٢٦ .

١٧ ــ بنوك بلا فوائد ، القاهرة : دار الأعتصام .
١٨ ــ بيت التمويل الكويتي ــ بالاشتراك مع د. جمال الدين عطية ، الكويت ، ١٩٧٢ .
١٩ ــ بيوت التمويل ، تجربة رائدة في مجال الدراسة التمهيدية لانشاء البنوك الإسلامية ، الكويت ، ١٩٧١ .

٢٠ ــ التأمين الأصيل والبديل ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٢ م . (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .
٢١ ــ التأمين بين الحل والتحريم ، ١٩٦٩.
٢٢ ــ الربا في الإسلام وفي النظريات الاقتصادية الحديثة ، الكويت : الدار الكويتية ، ٧٢ ص ، ١٩ سم .
٢٣ ــ الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م ، ٨٦ ص ، ١٩ سم (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .

٢٤ ـ العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة ، القاهرة : دار الاعتصام .
٢٥ ـ الفائدة على رأس المال صورة من صور الربا ، بيروت : دار الفتح ، ١٩٧٠ م .
٢٦ ـ القرآن والدراسات الاقتصادية ، القاهرة ، جامعة الأزهر ، ١٩٦١/١٩٦٠ .
٢٧ ـ لماذا حرم الله الربا ، الكويت : مكتبة المنار (سلسلة نحو اقتصاد اسلامي سليم) .
٢٨ ـ النظم المالية في الإسلام ـ دراسات وقراءات مختارة ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٣٩٧/١٣٩٦ ، ٣٠٢ ص ، ٢٤ سم .
٢٩ ـ وضع الربا في البناء الاقتصادي ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٩٢ ص ، ١٩ سم. (سلسلة مفاهيم اقتصادية) .

وفاته

كانت وفاته ـ رحمه الله ـ في الرياض يوم ١٩٨٠/١/٩ ، وكان قد أوصى نجله عبدالوهاب بدفنه حيث يموت ، ولكن كانت له أمنية غالية أن يدفن بالبقيع . وقد قدّم نجله تحقيق الأمنية على تنفيذ الوصية بحرفيتها ، معتبراً أن الوصية نُفِّذت ضمناً من حيث أن الدفن تم داخل المملكة السعودية ولم ينقل الجثمان إلى مصر . ويذكر في هذا الصدد كيف أن الذين تتلمذوا على والده في الرياض من أبناء السعودية عاونوه في ذلك الأمر ، ويسّروا له نقل الجثمان إلى المدينة المنورة حيث دفن بالبقيع ، رحمه الله[١٧].

خاتمة

إن المؤسسات العلمية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب ، تزيّن مداخل أبهائها بتماثيل للعظماء الذين أسهموا في إنشائها . ونحن كمسلمين لا نرضى هذا العرف ، ولكننا نستطيع أن نزيّن مؤسساتنا بسيرة هؤلاء العظماء ، فنعترف بفضلهم ، ونشر على الناس سيرتهم وأعمالهم ، وندعو شبابنا أن يتداولوها ـ جيلاً بعد جيل ـ فيما بينهم ، حفظاً لذكراهم ووفاءً ، وتأسياً بخطاهم واقتداءً ، وترحماً عليهم ودعاءً ، وقد ذكر الإمام ابن القيم في كتاب الروح أن أهل القبور يدخل عليهم من دعائنا نور أمثال الجبال[١٨] . رحمه الله رحمة واسعة وجزاه عنا خير الجزاء وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهــوامــش

ـ العشّي ، عرفات كامل/رجال ونساء أسلموا ، لحلقة ١ ، الكويت : دار القلم ، ط ٢ ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م ، ص ١١٢ وما بعدها.

ـ مقابلة شخصية مع عبدالوهاب عيسى عبده ِس الرابع للمرحوم الدكتور عيسى عبده ، بالكويت اريخ ١٩٨٣/٩/١٢ .

ـ المرحوم همام الهاشمي كان يعمل آنذاك خبيراً التحطيط الاجتماعي لدى مجلس التحطيط كويت ، وكانت له اهتمامات إسلامية متعددة ، د عاد إلى وطنه مصر حيث توفى عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .

ـ الدكتور جمال الدين عطية كان آنذاك محامياً كويت ، وقد انشأ فيما بعد أول مصرف إسلامي أوروبا وهو المصرف الإسلامي الدولي كسمبورج حيث يعمل حالياً مديراً تنفيذياً له ، يرأس تحرير مجلة « المسلم المعاصر » الفصلية .

ـ السيد/عبدالله علي عبدالوهاب المطوع من ال الأعمال المعروفين بالكويت ، ويرأس حالياً ىعه الاصلاح الاجتماعي . وله انشطة إسلامية نية متعددة .

ـ السيد/عبدالله العقيل كان آنذاك مديراً ئؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف ، ويعمل حالياً نشاراً للشؤون الإسلامية بالوزارة ، ويعقد في بيته أكثر من عشرين عاماً ديوانية (إجتماعاً وحاً) أسبوعية يتداول فيها الإسلاميون شئون ىلام والمسلمين ، ويستقبل فيها ضيوف الكويت الدعاة ، ومنهم المرحوم عيسى عبده الذي داوم حضور هذه الديوانية طيلة إقامته بالكويت .

ـ السيد/إسماعيل رأفت كان يعمل آنذاك رًا بمجلس التخطيط . وقد عاد إلى مصر .

٨ ـ السيد/محب المحجري كان يعمل آنذاك بوزارة الخارجية الكويتية ، وكان له أنشطة إسلامية متعددة ، إلى ان عاد إلى مصر .

٩ ـ المرحوم نزار السراج كان يعمل آنداك خبيراً بمجلس التخطيط ، إلى أن وافاه الأجل يوم ١٩٦٨/٦/٢٨ اثر حادث غرق في حليج الكويت ، ودفن بمسقط رأسه في حماة .

١٠ ـ حضر كاتب هذه السطور بعضاً من اجتماعات هذه اللجنة منذ عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٧٢ .

١١ ـ مضافة بخط يد الوزير .

١٢ ـ من مسوّدة مذكرة من صفحتين بخط يده مكتوبة في الرياض بدون تاريخ ومعنونة : مذكرة مقدمة إلى بيت التمويل الكويتي ش م ك برجاء دفع الأتعاب المستحقة لنا عن بيت التمويل الكويتي وفقاً للتفصيلات الواردة فيما يلي . ولا يُعلم هل أرسلت المذكرة فعلاً أم لم تُرسل .

١٣ ـ لقد تأتّى لكاتب هذه السطور أن يشارك في استلام أموال المساهمين من الكويت في نفس المكتب الذي شهد اجتماعات اللجنة التحضيرية لبيت التمويل الكويتي منذ عام ١٩٦٨ . ويشهد بأن مئات الآلاف من الدنانير كانت تُلقى بين يديه دون أن يطلب أصحابها إيصالات رسمية بمساهماتهم من فرط حماسهم .

١٤ ـ مقابلة مع عبدالوهاب عيسى عبده الذي عاصر الواقعة بنفسه قبل وفاة والده بقليل .

١٥ ـ عيسى عبده/**الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج ، الكتاب الأول في المدخل** . القاهرة : دار الأعتصام ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م ـ ص ٣٤ .

١٦ ـــ حسن عمر بلخي/الثمن العدل في الإسلام ، **في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي** . مكة المكرمة : جامعة الملك عبدالعزيز ، ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م . انظر : الاقتصاد الإسلامي بحوث مختارة من المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي . جدة : المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م . ــ ص ١٤٨ .

١٧ ـــ انظر : عيسى عبده/**وضع الربا في البناء الاقتصادي** ، ص ١٧٩ وما بعدها .

١٨ ـــ من بين المصادر قائمة بالمؤلفات أعدها السيد/أحمد إسماعيل يحيى ، المساعد العلمي للمرحوم عيسى عبده ، ومدير الادارة بالجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء بالقاهرة .

١٩ ـــ يخص بالذكر منهم الاخ نمر محمد الحميدي وكان نقيبا بشرطة الرياض آنذاك ـــ والأخ حمد عبدالرحمن الجنيدل ، والذي حصل فيما بعد على درجة الدكتوراه في مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي .

٢٠ ـــ انظر : ابن القيم/**الروح** .ــ الاسكندرية دار عمر بن الخطاب ، ص ١٥ .

نقد كتب

نزيف العقول البشرية

للدكتور محمد عبدالعليم مرسي

نقد ودراسة

د . أبو اليزيد أبو زيد العجمي

مدرس الفلسفة الإسلامية ــ كلية دار العلوم

جامعة القاهرة

مرسي ، محمد عبدالعليم/نزيف العقول البشرية ، الرياض : عالم الكتب ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

مقدمة

الأصل في الإنسان السوي شعوره بالحاجة إلى غيره من بني جنسه بصفة خاصة ، ذلك أن تأمل الواقع فضلاً عن إعمال العقل يثبت حاجة الناس إلى اجتماعهم للتظاهر من أجل تنمية حياة الفرد واستمرار حياة الجماعة دون تجاوز لحدود الصلة الواجب بين كليهما . من أجل هذا كان في الأديان التي احتواها الإسلام وكمل عليها ، كان بها تشريعات تلبي هذه الحاجة الضرورية في حياة بني الإنسان « اعلم أنه لما صعب على كل أحد أن يحصل لنفسه أدنى ما يحتاج إليه إلا بمعاونة عدة رجال له ــ فلقمة طعام لو عددنا تعب تحصيلها من الزراع والطحان والخباز وصناع آلاتها لصعب حصره ــ احتاج الناس أن يجتمعوا فرقة فرقة فيتظاهروا ، ولأجل ذلك قيل الإنسان مدني بالطبع : أي لا يمكنه التفرد عن الجماعة بعيشه ، بل يفتقر بعضهم إلى بعض في مصالح الدين والدنيا »[1] .

لكن البشرية لم تتمثل هذا الفهم على طول الخط ، بل جرفتها الغرائز الحيوانية إلى حيث التنافس الذي لا يضبطه عقل أو منطق ، وتبعه حروب الغالب عليها انتهاك

القوى لحرمات الضعيف ، حتى ولو كان هذا الضعيف واحداً من الذين يقدمون ما تحتاجه حياة القوى ، ولا نسرف في التفاؤل فنقول حتى ولو كان هذا الضعيف بحاجة إلى عون ، لأن أقصى ما نرجوه أن تتحقق العدالة بين بني الانسان ، ذلك أن الانسان حين يرتضي الحرب — في أي من صورها — طريقاً لتحقيق ذاته فقد لجأ إلى ما يثبته تنازله عن قدر كبير — إن لم يكن جميع — من الانسانية ، واستمع إلى غريزة الحيوان في الانسان . « ولكن الحرب — والحرب المنظمة على وجه الخصوص — ليست غريزة إنسانية ، إنها شكل من أشكال السرقة أو اللصوصية يتصف بالتعاون ودقة التخطيط

— وقد بدأ هذا الشكل من اللصوصية منذ عشرة آلاف عام عندما تراكم عند حصادي القمح فائض من الحنطة ، فانطلقت مجموعات البدو الرحل من الصحراء لتسليم القمح الذي لم يستطع أولئك الرحل توفيره لانفسهم .. جلب جنكيز خان وأسرته المغولية طريقة السلب في الحياة عن طريق الحرب إلى عصرنا .. ففي الفترة ما بين عامي ١٢٠٠ ، ١٣٠٠ بعد الميلاد قامت هذه السلالة ربما بآخر محاول لتوطيد سيادة طريقة قاطع الطريق الذي لا ينتج شيئاً والذي — بأسلوبه القاسي غير المسئول — يأخذ من الفلاح — الذي ليس بوسعه أن يهرب إلى إي مكان — الفائض الذي يجمعه من الزراعة »[٢] .

وارتقت أساليب الاغتصاب شكلاً على الأقل نتيجة ارتقاء الإنسان في العلم والعمران ، فخرق الإنسان قاعدة اجتماع الناس وتلاقيهم من أجل مصلحة الجميع ، خرقها تحت أسماء جديدة لمسميات قد تبدو حضارية لكنها في الحقيقة لم تبعد في مضمونها عن محاولات المغول وغيرهم كما أشار بعض الباحثين[٣] .

ولتصوير هذا الأمر في شكل دراسة علمية ترصد الظاهرة ، وتحدد مدلول مصطلحاتها كان هذا البحث الذي نقدمه عرضاً لمضامينه الأساسية لأهميتها ، ثم وقفة قارىء يتدارس ما قرأ وصولاً إلى تحقيق الخير ومن باب التعاون على البر والتقوى .

نزيف العقول البشرية

الكتاب في أصله دراسة جامعية استحق بها صاحبها درجة الدكتوراه من إحدى جامعات امريكا والكتاب مقسم إلى فصول ثمانية سبقتها مقدمة تناولت وضع البلاد الموصوفة « بالعالم النامي » ومدى حاجتها إلى البناء في نفس الوقت التي تستنزف عقولها المفكرة في بلاد العالم المتحضر ، وتبرز المقدمة أهمية دراسة ظاهرة استقاء عقول الدول النامية لرفع كفاءة الحياة في الدول المتحضرة ، وما يعقب هذا من خسارة فادحة على الدول النامية ، وتحفل المقدمة ببيان حجم الجهد المبذول في هذا العمل

٥٠

وبتواضع من يعرف للعلم قدره يذيل الباحث مقدمته بأن هذه محاولة لوصف المرض ورصده ، ومحاولة أقل منها لوصف علاج قد يكون مناسباً ، وقد يستتبع علاجات أخرى . أما محتوى الكتاب فقد جاء في فصول مرتبة على النحو التالي :

تاريخ هجرة العقول البشرية

بعد أن وضح للعالم اليوم قيمة العقل ودوره في الارتقاء بالحياة ، وكسب مجالات التنافس ، أصبحنا نسمع عن تهريب عالم ذرة ، أو اغتيال عالم عربي ذائع الصيت لئلا يخدم التنمية في بلد شقيق ، وأهمية الأمر تغري بالبحث عن جذوره التاريخية ، وهذا ما تناوله الباحث في هذا الفصل .

فأقدم هجرة حدثت ما ذكره بعض الباحثين في عام ٣٨٨ قبل الميلاد حين انشأ افلاطون أكاديميته وحين سار أرسطو على طريقه عام ٣٥٥ ق م ، فقد كان نشاط هذين العالمين سبباً في اجتذاب الكثير من العلماء من كثير من بلاد العالم المعروف آنذاك عبر الحدود إلى أثينا وإلى غيرها من مدن اليونانية التي كانت مزدهرة آنذاك .

ويثبت الدكتور محمد عبدالعليم مرسي عدة مصادر ودراسات علمية أقرت هذا التاريخ أو قاربته ويتصل بهذه المرحلة التاريخية القرون الأولى من التاريخ الميلادي حيث تحركت الحضارة إلى بلاد فارس حيث جامعة « جند يسابور » التي جند لها كسرى أنو شروان عديداً من العلماء والباحثين ليعملوا بها .

وقد كانت الفترة المسماة بعصر النهضة العلمية الإسلامية ذات أثر كبير في هجرة العلماء إلى العواصم العلمية الإسلامية وبخاصة بغداد « وبفضل السخاء والعطاء اللذين كانا سمة من سمات الخلفاء العباسيين انجذب عدد كبير من العلماء والمترجمين والباحثين للعمل في عاصمة ملكهم المزدهرة بغداد آنذاك ، وأنتجوا الكثير .. اما ترجمة أو ابتكاراً .. مما أغني المكتبة الإسلامية وزادها ثراء في مختلف فروع المعرفة في تلك العصور »[٤] .

وهذه الحركة العلمية كانت هجرة من بغداد وإليها ، وشملتها روح الفهم الإسلامي لرسالة العلم ورسالة العلماء ، لذا رحب العالم الإسلامي بعلماء اليونان كما رحب اليونان بعلماء الإسلام « وكان تبادل الأفكار والآراء البناءة لصالح البشرية هو الأساس لعملية الترحال التي كانت تتم بين تلك المجتمعات في هذه الحقبة المبكرة من تاريخ البشرية »[٥] .

وفي العصور الوسطى ، وفي فترات الاظلام الحضاري في أوروبا أخذت

الجامعات الأوروبية ـــ بعد أن نقلت كثيراً من العلم عن المسلمين ـــ تشعر بخطر هجرة العقول البشرية حتى ولو كان ذلك بين جامعات في قطر واحد الأمر الذي جعلها تشترط عند التعاقد مع العلماء أن يقسموا الا يغادروا جامعاتهم للعمل في أماكن أخرى . بل أن الأمر قد وصل حد فرض عقوبة الإعدام على من يفعل ذلك لكن هذا لم يوقف سيل التنقل والهجرة فقد انجذب علماء جامعة باريس وتركوها إلى انجلترا عام (١٢٢٨ م) منجذبين إلى وعود الملك هنري الثالث من مسكن ومال وحرية وأمن . هذا في نفس الوقت الذي هاجر فيه جمع من علماء أوروبا إلى الامريكتين حيث العالم الجديد ، والرغبة في مزيد من الحرية والتنقل الأمر الذي جعل عدد المهاجرين إلى امريكا يصل حد الملايين كما تذكر مصادر الدراسات الاحصائية المهتمة بهذا الأمر .

وضع المشكلة حديثاً

ظلت الهجرة بين بلدان العالم حتى العقد الثاني من هذا القرن في شكل مقبول إذ يحقق صالح الطرفين دون إجحاف واضح من قبل البلاد المستقبلة لهذه الهجرات عمالاً كانوا أو فوق ذلك . لكن الأمر تغير بشكل واضح بعد الحرب العالمية الثانية ، إذ تغيرت خريطة العالم أو كادت ، وبدأت بذلك هجرة العلماء من بلادهم التي مزقتها الحروب واضطربت بها الأنظمة ، إلى أمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا ، وقد أثرت ظاهرة انقسام العالم إلى قوتين كبيرين ، وإلى وجود سياسة الأحلاف أثر هذا بشكل تمثل في الصراع العقلي بين المعسكرين وبخاصة في المجال العسكري الذي توج بأطلاق الاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٨ م أول سفينة فضاء ، انطلقت معها أحقاد أمريكية قررت رصد البلايين من الأموال من قبل الحكومة ، واشتد العزم من قبل الهيئات العلمية ومراكز البحوث على ضرورة مواجهة هذا التحدي العلمي الذي اعلنت به روسيا تموقها في مجال الفضاء ، وظل الأمر هكذا حتى تمكنت أمريكا من أن تضع إنساناً على سطح القمر في سنة ١٩٦٩ م .

وقد أظهر هذا التنافس النقص والحاجة إلى متخصصين في التكنولوجيا اللازمة لهذه المرحلة دولياً ، وخلال هذه الفترة تدفق العديد من العقول إلى أمريكا وفرنسا وكندا وانجلترا ، وهذه المرة يكون التدفق من دول العالم الثالث نتيجة عوامل متعددة حلها في بلاد العالم الثالث ونظمه ، وهنا يجد هؤلاء القادمون ترحيباً شديداً من أصحاب الأعمال ، وتيسيرات إجرائية وقانونية في بعض قوانين الهجرة وبخاصة في أمريكا

ولفت أمر الهجرة المتدفقة من العالم الثالث إلى العالم المتقدم نظر المفكرين وعلى وجه الخصوص حين بدأ امتناع بعض هؤلاء المهاجرين الذين أرسلتهم دولهم لاتمام

دراستهم ، امتناعهم عن العودة إلى أوطانهم شديدة الحاجة إليهم ، وظهرت بحوث ومقالات بعضها يندد بهذا ، وبعضها يدافع عنه ولا يرى في ذلك حقاً لدول العالم الثالث بل ربما نحي باللائمة عليها . بل وجد إلى جانب الرأيين من يرى أن المشكلة مصطنعة وانها كانت تاريخاً ثم انتهت . وطبيعي أن تشغل بهذا بعض جهات رسمية كالأمم المتحدة وما يتبعها من مراكز أبحاث وفي إطار هده الأهمية للمشكلة ، وبيان ما قيل حولها وما قدم يكون هذا الفصل التاريخي الذي يبدو فيه الرصد التاريخي والتنظيم الوثائقي واضحين تماماً .

المقصود بهجرة العقول أو نزيف العقول البشرية

لأن الأمر يتصل بالدرجة الأولى بالعلماء وأصحاب الكفاءات العلمية استوجب ذلك دقة في معالجته وموضوعية في التناول ، الأمر الذي حتم تحديد مدلول المصطلح . وهذا ما فعله المؤلف حين قدم عدداً من التعريفات قدمها باحثون من بلاد متعددة نتيجة الاهتمام بالظاهرة التي تشكل خسارة بنسبة ما للدول التي يهاجر منها ، وربما بنسبة ما للدول المهاجر إليها دون تعويض من الرابح للخاسر .

والتعريفات التي قدمها المؤلف تجمع بين اجتهادات الأفراد ، وبحوث الهيئات العلمية ، ولكل صفته ومنحاه ، الأمر الذي اقتضى من المؤلف ملاحظات على هذه التعريفات أسلمته إلى تقديم تعريف يلحظ ما غفل عنه بعض التعريفات من ظروف المجتمعات أو الأشخاص أو العلم ذاته فيقول في تعريفه للنزيف البشري هو غياب العناصر البشرية الحيوية اللازمة والمطلوبة لتحقيق عمليات التنمية الشاملة لمجتمع من المجتمعات في فترة زمنية محددة من حياته .

هذا الغياب قد يكون بالهجرة أصلاً ، أو بالامتناع عن العودة بعد قضاء فترة معينة بالخارج بقصد الدراسة أو التدريب طالت هذه الفترة أو قصرت .

وهذا النزيف يندرج تحته أصحاب الكفاءات العقلية النادرة ، والخبرات العلمية العالية المستوى ، والمهارات الدقيقة التي يشكل غيابها خطورة على حياة المجتمع في حاضره ومستقبله » [نزيف العقول البشرية/٤٧]

ويحاول المؤلف أن يسوغ عبارات تعريفه وتنوع محترزاته ليسلم له التعريف كما أراد ولينتهي الفصل المخصص لهذا الغرض وهو تحديد المصطلح كما يسمى في البحث العلمي .

أهمية دور العلماء وأصحاب العقول النادرة

في هذا الفصل ركز المؤلف على أهمية هذه الفئة الخاصة ورسالتها ، ومن خلال تقديم احصائيات تبرز أثر الأطباء والمهندسين وأساتذة الجامعات بالنسبة للبلاد المهاجر إليها ، يتبين أيضاً مدى الخسارة التي تمنى بها بلادهم الأصلية حين يتركونها أو يتخلون عن مساعدتها وهي أحوج ما تكون في تنميتها إليهم وبخاصة بعد أن أنفقت ما انفقت في إعدادهم هذا الاعداد الرفيع المستوى .

خطورة مشكلة النزيف البشري وآثارها المدمرة

حاول المؤلف في هذا الفصل تعداد جوانب الخسارة التي تنتج من ظاهرة نزيف العقول البشرية وبعضها يتصل بشكل الحياة الاجتماعية كتوسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء حيث يزداد الأول غنى والثاني فقراً ، وبعضها يتصل بإعاقة خِطط التنمية في البلاد الفقيرة صانعة العقول المستنزفة ، بينما يوجد الارتفاع لمستوى الاداء والبحث والخدمات في البلاد الغنية المستفيدة هذا إلى جانب الآثار العكسية التي تصل إلى العلماء الباقين في الوطن النامي حيث تظهر المقارنة بينهم وبين المهاجرين أنهم مظلومون باقامتهم في أوطانهم وهذا له أثره إما في عدم التحمس للتنمية أو التفكير في الهجرة .

وقد ذكر المؤلف عدداً من المظاهر لهذا وما أظنها تخرج عما ذكرنا . لكنه عرض أن الحديث عن هجرة العقول يجب ألا يتسم ببيان جوانب الخسارة فقط بل يُلحظ أن جهودهم تقدم لصالح البشرية جمعاء ، وأنها تساعد في السلام العالمي ، وأن بلادهم وأهليهم تستفيد منهم مالياً بطريقة أو أخرى وأن هؤلاء المهاجرين يمكنهم أن يقدموا لأوطانهم خدمات علمية وهم في محال هجرتهم عن طريق الزيارة أو المراسلة .

أسباب النزيف البشري

لأن الأمر ليس بسيطاً وتشترك في صنعه عدة عوامل بعضها يتصل بالظروف الاجتماعية ، وبعضها سياسي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها علمي ، وبعضها شخصي ، لهذا وغيره من أسباب تتصل بعملية النزيف وخطورتها كان لابد من الافاضة في الحديث الباحث عن الأسباب والظروف وهذا ما فعله المؤلف إذ قدم أسباب اجتماعية تدور في فلك الرغبة في حياة رغدة آن التفكير ومستقبله ، كما تلمس قضية العلاقات الجديدة في الوطن الجديد ، في حدود احترام الفرد هناك ، مقارناً هذا بـ يلقاه لو عاد إلى وطنه وبخاصة أن السن تقدمت ولم يعد هناك مجال لتقبل حرج جديد .

كما ذكر عدداً من الظروف المحيطة بهذ

الجانب الاجتماعي في حياة العالم المهاجر أو الدارس الرافض للعودة وبنفس الاحاطة المحمودة من المؤلف عالج الأسباب الاقتصادية ما يتصل منها بظروف الوطن النامي وما يغرى منها في البلد المتقدم ، ما يتصل بالحياة كحياة فرد ، وما يتصل بامكانات العلم لباحث أو عالم . كما عالج الأسباب الأكاديمية التي تنحصر في فقر أو فقدان الجو الحقيقي للبحث العلمي في الدول النامية في مقابل توفر امكانات ذلك من الجانب المنهجي والنفسي والاقتصادي كذلك .

أما عن الأسباب السياسية فخريطة الاضطراب والعجز وقتل الحريات ، وعدم احترام الانسان في كثير من الدول النامية عامل طرد لأصحاب العقول منها في مقابل عوامل الجذب في البلاد الأخرى المتقدمة ولاحساس المؤلف — والعمل دراسة كما أشرنا — بأن هناك من العوامل غير ما ذكر ، وأن بعضها قد يدخل فيما صنف وقد لا يدخل ، لإحساسه وفهمه لهذا ذكر عناصر متصلة بالموضوع وغير مبوبة منها طول مدة الدراسة بالخارج مما يرشح عدم العودة إلى الوطن ، ومنها قانون الهجرة والتسهيلات في أمريكا ، ومنها حدة التنافس بين روسيا وأمريكا ، ومنها نصائح الأساتذة في الغرب لطلاب العالم الثالث وغير هذا مما يتصل بشخصية الدارس أو المهاجر ، أو يتصل بنظرته للمستقبل القريب أو البعيد وهذا الفصل من أطول الفصول وأمتعها ، وإن كان التكرار قد شابه أحياناً كما سيجيء عند التأمل ان شاء الله .

الولايات المتحدة ونزيف العقول البشرية

فيما سبق من فصول كانت الاحصاءات التي قدمها المؤلف تتناول أمريكا كما تتناول غيرها ، لكنه في هذا الفصل درس الظاهرة بالنسبة لأمريكا بصفة خاصة ، ولا يغيب عن القارىء أن الدراسة قدمت لإحدى جامعات أمريكا .

واقتضى هذا أن يقدم صورة موجزة عن أمريكا بامكاناتها وظروفها العامة والعلمية على وجه الخصوص وقدم من الاحصاءات وشهادات الأوروبيين أنفسهم ما يؤكد ما عليه أمريكا من تفوق حضاري وعلمي ، الأمر الذي جعل أمريكا قطباً جاذباً لكثير من الكفاءات التي تكسب أمريكا من ورائها في جامعاتها ، ومراكز التدريب بل ومؤسسات الانتاج وبخاصة الانتاج العسكري أو الذي يحمل صبغة التنافس العالمي لهذا كانت أمريكا محور الحديث والبحث عند الباحثين الأوروبيين وغيرهم ممن تعرضوا لمشكلة النزيف البشري . كما أثبت ذلك دراسات واحصاءات قدمها المؤلف بدقة وثائقية واعية .

بعض دول العالم .. والمشكلة

كي تتضح صورة المشكلة وتلمس آثارها رأى المؤلف أن يطبق ما حددته الاجتهادات ، وقدمته بعض الاحصاءات ، أن يطبق ذلك على بعض دول العالم الثالث .

وقد اختار — من بين ما اختار — مصر مستعرضاً تاريخ صلتها بالغرب بدءاً من الحملة الفرنسية ومروراً ببعثات محمد علي ، ووصولاً إلى ما عليه الأمر في هذا القرن وفي نصفه الثاني بخاصة وهو في كل هذا يقدم أرقاماً تنطق بتطور الاتصال بين مصر والعالم المتحضر وبخاصة أمريكا إذ في عام ١٩٦٤ م كان بها ١١٢٢ دارساً مصرياً يتلقون العلم في جامعاتها ويتعرضون للظروف التي جعلتهم أو بعضهم يفكر في عدم عودته إلى مصر وان كان ذلك لم يعلن صراحة في الاستبيانات . وقد حاول المؤلف من خلال الأرقام التقريبية أن يصنف الدارسين إلى فئات بالنسبة لآرائهم من حيث عدم العودة ، أو التردد ، أو التوقف وما شابه هذا ، محاولاً أن يربط بين رأي كل فئة وظروفها ، جاء هذا بتحليل علمي يلمس القاريء فيه الدقة وبعد النظر . كما طبق المؤلف نفس المقاييس أو ما يناسب منها على باكستان البلد المسلم الذي يعاني من مشكلة نزيف العقول وإعاقتها تنميته الآنية والمستقبلة .

أفكار لمواجهة المشكلة

بعد رحلة علمية تنقل المؤلف خلالها بين العمق التاريخي ، والأسباب الكامنة ، والوصف الواقعي للمشكلة ، كان عليه أن يقدم ما يتصوره البعض حلاً أو بداية لحل المشكلة ، وقد أصاب حين سماها أفكاراً مما تقتضيه من قابليتها للنقاش ، واحتمالها للصواب وللخطأ ، ذلك أن الأمر صعب أن يتخذ فيه قرار لتعدد الجهات المؤثرة فيه ، وتعقد ما يتصل منها بنفس الانسان ورغباته ، ونظرته للمستقبل .

وجدير بالذكر أن هذه الأفكار تطرح عديداً من الحلول علّ ما يناسب مكاناً لا يناسب مكاناً آخر من هذه المقترحات

١ — اقتراح بفرض الضرائب على المهاجرين في مهجرهم مما يستفيدونه لصالح أوطانهم وقد طرح هذا الحل في مؤتمر نبي هذه القضية عام ١٩٧٥ م في مدينة بيلاجيو بإيطاليا ويتصل بهذا الاقتراح أن الدول النامية تكون بذلك قد قبلت الواقع الراهن وتعاملت معه على مرارته .

٢ — من الاقتراحات تقديم التسهيلات للعلماء بأوطانهم مثل السكن ، ورفع المرتبات ، ووضعهم في مكانهم الصحيح المناسب ، وتهيئة الجو العلمي لهم بامكاناته وحرياته وما شابه هذا مما يدخل في باب تسهيلات تجذب المهاجرين إلى أوطانهم التي تحتاج إليهم .

٣ ــ محاولة الاستفادة من المهاجرين والمتنعين بكافة الطرق ، من حيث إسهامهم العلمي ، أو الاستفادة منهم في النواحي المالية كتأسيس شركات ومؤسسات خادمة لتنمية أوطانهم ، والاستفادة منهم في خدمة المبعوثين الجدد إلى بلادهم الجديدة .

٤ ــ وإلى جوار هذه المقترحات التي ألمحنا إليها فقط ، قدم المؤلف دعوة صادقة للعالم الثالث أن يعيد حساباته في نظام التعليم عامة ، ونظام البعثات ، وعمل المكاتب الثقافية بالخارج ، وطبيعة الصلة بين الوطن وبين أبنائه المبتعثين أو المهاجرين .

٥ ــ كما قدم المؤلف أفكاراً تنادي بأن تدفع الدول المتقدمة مقابل ما تكسب من وجود العلماء المهاجرين إليها ، وذلك في شكل مراكز علمية في البلاد النامية ، أو عن طريق دفع مبلغ من المال نظير كل فرد من العلماء ، أو غير هذا مما يكسر حدة التفاوت بين الرابح دائماً والخاسر دائماً . هذا إلى جانب إجراءات سماها المؤلف وقائية قدمها للدول النامية آملاً أن ترى فيها مصلاً واقياً قبل التعرض للمرض الخطير مثل اعتبار ما ينفقه على الطالب قرضاً من دولته ومثل التعهدات اللازمة لضمان عودته ، وغيرها كثير .

وفي خاتمة البحث يقرر المؤلف أن مشكلة النزيف البشري مسئولية أصحابه والقائمين على الأمر في دول العالم الثالث .

ويختم كتابه بتحديد مهمة هذا الكتاب « وهذا الكتاب ما أردت به أن يكون وصفة لدواء أو (روشته) لعلاج ، وانما قصدت به أن يكون تشخيصاً لمرض طال .. وآن لصاحبه أن يساعد نفسه بعد أن عز الدواء .. إنه نذير لقومي .. ودعائي إلى الله أن يقرأوا .. وأن يعوا .. علهم يجدون الدواء ومن بعد دواء أوتداو قد يأتي الشفاء .. والله المستعان ... وهو خير الشافين » [نزيف العقول البشرية ٢٥٤]

وقفات مع الكتاب

لعل ما قدمناه من محتوى الكتاب مع إيجازه كاف في امتداح الجهد المبذول في عمل علمي كهذا ، ولعله يشير كذلك إلى فطنة صاحبه ووعيه بالظاهرة موضوع البحث ، ولكن جهد البشر يند عنه ما يثبت أنه جهد بشر ، الأمر الذي جعل عين القارىء وهو ليس بعيداً عن البحث العلمي ــ توصل إلى ذهنه تساؤلات نطرحها هنا عل فيها فائدة ترتجي ولو بعد حين .

أولاً : جاء الفصل الخاص بتقديم تعريفات عن المشكلة بعد الفصل الذي أرخ للمشكلة ، ولعل من المألوف علمياً بل والأدعى إلى الترتيب المنطقي أن يحدد المصطلح أولا ويتفق على دلالته ، ثم تأتي مقتضيات البحث لتتعامل مع مصطلح محدد مفهوم ، ولعل حدة المشكلة سوغت للباحث أن يقدم تاريخها قبلا وكأنه بذلك

يعرفها . لكن الأعراف العلمية يجب أن تؤخذ في الاعتبار من جهة ، وما كان سيحدث هناك أدنى تعارض لو قدم الفصل الثاني قبل الفصل الأول .

ثانياً : حين تعرض الباحث لرصد التعريفات وإبداء ملاحظته عليها كان موفقاً للغاية ، لكنه حين حاول أن يطرح تعريفاً للمشكلة أصابه الإسهاب الذي تخلو منه عادة التعريفات المنطقية ، فجاء تعريفه إلى جانب الوصف أقرب منه إلى جانب التعريف بالرسم والحد المنطقيين .

ثالثاً : تحدث الفصل الثالث عن قيمة العلماء مما جعل الغرب يحرص على اجتذابهم ، وتحدث الفصل الرابع عن خسارة بلاد هؤلاء العلماء نتيجة لبعدهم عن أوطانهم ، ويخيل إلى أن الأمرين وجهان لعملة واحدة جانباها ربح هنا وخسارة هناك ، وعليه فقد كان يمكن أن يجيء الفصلان فصلاً واحد يحتوي مبحثين يعالج كل مبحث أمراً مما ذكرنا .

رابعاً : حين تحدث عن أسباب ظاهرة النزيف أو هجرة العقول ، وقسمها إلى أسباب عديدة غلب عليه التشقيق الذي أدى إلى ما يشبه التكرار ، وقد وجد هذا في غير بحث الأسباب أيضاً [أنظر ص ٢٢٠ رقم ٢ ، ٥] ولعل هذا مسوغ بنسبة ما في الرسائل الجامعية و[ص٨٧ رقم ٧ ، ص ٩١ رقم ١٣ ، ص ٩٣ رقم ١٦]

ولكنه في الكتب تقل نسبة الحاجة إليه ، فكثرة الأرقام في الدراسات الانسانية أمر يحتاج إلى نظر وبخاصة إذا كانت الحاجة إليه غير ماسة .

خامساً : لمسنا دقة الباحث في استخدامه الوثائق كما لمسنا أمانته في ذكر مصادره ، غير أنه كان يشير أحياناً إلى بحوث لأشخاص دون أن يعرف بالشخص ، وربما لم يذكر البحث نفسه ، ففي ص ٨٢ « بحث أجراه بهيج » دون أن يعرف به إلا بعد ذلك بصفحات ، وكذا ص ٨٥ « دراسة أجرتها سنية » دون ذكر لعنوان الدراسة .

سادساً : ذكر المؤلف في البحث عن الأسباب عناصر لا تدخل تحت التقسيمات السابقة التي هي : الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية ، الأكاديمية » وليس كل ما ذكر تحت عناصر لا تدخل تحت هذه الأسباب هو كذلك بل كثير منه يمكن أن يرجع إلى الظروف العلمية أو الحوافز الاجتماعية ، وان كان الأمر في هذا المبحث اجتهاد منه يحمد له نوافقه او نختلف فيه بعده .

سابعاً : أن يقرن المصطلح المعرب بالأصل الموجود في لغته غير العربية هذا حسن ومحمود ، أما أن يذكر المرادف الانجليزي لكثير من الكلمات أو التراكيب العادية فهذا يلفت النظر ، ولا أفهم له مسوغاً إذ لو الغاية تعليم القارىء أو تذكيره لاستدركنا على المؤلف وسألنا لماذا لم تضع المعادل

الانجليزي لكذا وكذا مما نختاره نحن ، ومجرد مثال على مالاحظنا قبلا نذكر ص ١٨٢ « وحاصة المصريين أفضل بكثير » ، والأمثلة تشيع في معظم صفحات البحث . ثامناً : في الفصل الثامن الذي محضه الباحث لأفكار حول حلول المشكلة ، فيه طالت المقدمة كثيراً ومسها بعض الانفعال والعاطفية ، والبحث في مجموعه قد برأ من هذه الخطابية إن صح استخدام التعبير هنا ، وكم قدم الباحث بمقدمات لفصول هي مثال طيبة للتهيئة لما سيبحث في الفصل الذي قدم له .

وبعد ، فمن حق البحث والباحث على أن اعترف صراحة لا ضمناً أني استمتعت علمياً بهذه الدراسة واعتبرها إضافة جادة في مجالها ، غير أني لم أجد شيئاً كان ضرورياً في هذا البحث ، هو أن الحديث عن هجرة العقول ليس مجالها الوحيد البلاد المتقدمة ، بل كثيراً ما تهاجر عقول من دول نامية إلى دول نامية أخرى عربية كانت أو إسلامية لمجرد تحسن اقتصاد البلد المهاجر إليه ، وهذا أحسبه يدخل في نطاق نزيف العقول البشرية ، بل أزعم أنه أخطر أنواع النزيف المذكور ، إذ في البلاد المتقدمة حيث الظروف العلمية والجو العام يسمحان باستثمار العقل الوافد من جهة وتدريبه — ولو من غير قصد لاعداده لبلاده — من جهة أخرى وفي ذلك من الفائدة ما فيه،وصلت إلى اوطان المهاجرين عن قصد أو عن غير قصد ، مباشرة أو عن طريق غير مباشر . أما هجرة العقول إلى البلاد العربية والإسلامية فقضاء عليها بالجمود والتوقف ، إذ الجو في عمومه غير مهيأ لا لاستثمار هذه العقول ولا لتنميتها لصالح أوطانها .

ولعل الدكتور محمد عبدالعليم مرسي أقدر من غيره على استكمال موضوع النزيف بمعالجة بقية مجالاته وتقصي أمرها ، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل .

الهـــوامـــش

١ — الراغب الأصفهاني/ الذريعة إلى مكارم الشريعة/١٤٩ طبعة ١٣٠٨ هـ مطبعة الوطن بمصر

٢ — ارتقاء الإنسان/٤١ عالم المعرفة/ تأليف ج برونوفسكي/ ترجمة موفق شخاشيرو مراجعة زهير الكرمي

٣ — المرجع السابق الصفحة نفسها .

٤ — نزيف العقول البشرية/١٥ .

٥ — نفس المصدر والصفحة .

* * *

خدمات مكتبية

دليل الباحث

في أصول الفقه وصحيح البخاري

محيي الدين عطية
دار البحوث العلمية ـــ الكويت

أصول الفقه

قائمة ببليوجرافية منتقاة لما صدر في الثمانينات (١٩٨٠ ـــ ١٩٨١ ـــ ١٩٨٢ ـــ ١٩٨٣ م) عن أصول الفقه والموضوعات المتعلقة به ، من كتب ، وأطروحات جامعية ، ومقالات الدوريات العربية ، مذيلة بفهرس قاموسي يضم رؤوس الموضوعات ، والعناوين ، والمؤلفين والمشاركين ، في ترتيب هجائي واحد .

الاجتهاد

* الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى : من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي ـــ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ ـــ ١٩٨١ م ـــ ٢٧٦ ص ـــ (المجلس العلمي ـــ ٢٠)

(١)

* الأيوبي ، محمد هشام/الاجتهاد ومقتضيات العصور . ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م ـــ دبلوم .

(٢)

* الندوي ، أحمد إبراهيم عباس/نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ـــ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـــ ٧٧ ص .

(٣)

★ الشرقاوي ، محمد محمد/من اجل ذلك ختلف المجتهدون .ــ **التضامن الإسلامي** . س ٣٦ : ع١١ (٥/١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٠ ــ ٤٥

(٤)

★ العمري ، نادية شريف/**الاجتهاد في الإسلام** .ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ــ ٢٧٦ ص ، ٢٤ سم .

(٥)

الاجماع

★ ابن المنذر (٣١٨ هـ)/**الاجماع** ، تحقيق فؤاد عبدالمنعم .. الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٢ م .ــ ١٥٨ ص . [سلسلة مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بدولة قطر]

(٦)

★ أحمد ، أحمد حمد/**الإجماع بين النظرية والتطبيق** .ــ الكويت : دار القلم ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ــ ٣٧٦ ص ، ٢٤ سم .ــ ٦ د .ك

(٧)

★ حمد ، أحمد الحاج/**حجية الإجماع في الشريعة الإسلامية** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة ام القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

(٨)

★ المحمادي ، فواز بن هزاع/**الإجماع : حقيقته وحجيته ومكانته** .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ ماجستير

(٩)

الأحكام الشرعية

★ الحربي ، عبدالرحمن فايز/**أحكام الفقه الإسلامي** .ــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ ماجستير

(١٠)

★ عبدالبر ، محمد زكي/**الحكم الشرعي والقاعدة القانونية** .ــ الكويت : دار القلم ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ــ ١٣٢ ص ، ٢٤ سم .ــ ١٫٥٠٠ د .ك .

(١١)

★ قاري ، لطفية حسن محمد/**الحكم الشرعي حقيقته وأقسامه** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير

(١٢)

الأحكام الشرعية ــ تدرجها

★ محمد ، مصطفى فخري أحمد/**من أسس التشريع الإسلامي التدرج في نزول الأحكام** .ــ القاهرة : كلية الشريعة

والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م .ـــ ماجستير

(١٣)

الاحكام الشرعية ــ تعليلها

* شلبي ، محمد مصطفى/**تعليل الأحكام** : عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد .ـــ بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .ـــ ٤٠٦ ص .ـــ ٣٥ ل .ل .

(١٤)

الأحكام الشرعية ــ موجباتها

* المعيني ، محمد مسعود/**تحقيق كتاب موجبات الأحكام** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه

(١٥)

اختلاف الدارين

* جافاكيـــا ، سماعـــي حاج عبدالرحمن/**اختلاف الدارين وأثره في الأحكام** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير

(١٦)

الأدلة

* هيتو ، محمد حسن/**قواطع الادلة في الأصول لابن السمعاني** : دراسة وتحقيق للمقدمة .ـــ **مجلة معهد المخطوطات العربية** . ع ١ (٣ ـــ ١٤٠٢/٨ هـ = ١ـــ١٩٨٢/٦ م) ص ص ٢٠٩ ـــ ٢٨٨

(١٧)

أصول الفقه ــ بحوث

* إبراهيم ، أحمد/**علم أصول الفقه ويليه تاريخ التشريع الإسلامي** .ـــ القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٠ م .ـــ ٥٠٠ر١ جم .

(١٨)

* البربري ، إبراهيم عبدالقادر/**تحقيق كتاب الإشارة في أصول الفقه** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ـــ ماجستير

(١٩)

* الجويني ، عبدالملك بن عبدالله/**البرهان في أصول الفقه** تحقيق عبدالعظيم الديب .ـــ القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨١ م .ـــ ٢ مج .ـــ ١٤٦٤ ص ، ٢٤ سم .

(٢٠)

* الخن ، مصطفى سعيد/**أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** ، ط٢ .ـــ بيروت : مؤسسة الراسلة ، ١٩٨١ م .ـــ ٦٤٥ ص ، ٢٤ سم ـــ ٣٣ ل .ل .

(٢١)

* دكوري ، ابوبكر عبدالله/**تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول لعلاء الدين المرداوي** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير (٢٢)

* شاخت ، يوسف/**أصول الفقه** ، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين .ـــ بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨١ م .ـــ ١٠٢ ص .ـــ [كتب دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥] .ـــ ٨ ل .ل . (٢٣)

* العثيمين ، محمد صالح/**الأصول من علم الأصول** .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٢٠ ص ، ١٩ سم . (٢٤)

أصول الفقه ـــ تاريخ

* حميدالله ، محمد/تاريخ أصول الفقه عند المسلمين ١ـــ٣ ترجمة مروان جردلي . **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ١ـــ٣ (١٤٠٣/٥٠٣ هـ = ١ ـــ١٩٨٣/٣ م) (٢٥)

* العلواني ، طه جابر فياض/نظرات في تطور علم أصول الفقه .ـــ **أضواء الشريعة** . ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٢١ ـــ ١٤٥ (٢٦)

أصول الفقه ـــ فهارس

* وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت/**فهرس جمع الجوامع في أصول الفقه** للتاج السبكي وشرحه للجلال المحلي .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ٤٤ ص ، ٢٤ سم (٢٧)

* وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت/**فهرس مسلم الثبوت في أصول الفقه** لابن عبدالشكور وشرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ٧٧ ص ، ٢٤ سم . (٢٨)

أصول الفقه ـــ مذهب ابن قدامة

* ابن قدامة المقدسي ، عبدالله بن أحمد/**روضة الناظر وجنة المناظر** : في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن قدامة المقدسي ، مراجعة سيف الدينالكاتب .ـــ بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٦٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٢٠ ل .ل . (٢٩)

أصول الفقه ـــ المذهب الحنبلي

* ابن النجار ، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي/**شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه** ، تحقيق

محمد الزحيلي ونزيه حماد .ـــ مكة المكرمة : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ٢ ج . (٣٠)

* السدحان ، فهد بن محمد بن فهد/**تحقيق القسم الأول من أصول الفقه لمحمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ٧٦٣ هـ** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٣١)

* الفعر ، حمزة حسين/**سواد الناظر وشقائق الروض الناضر في أصول الفقه للقاضي علاء الدين الكناني العسقلاني** الحنبلي من أول المخطوطة إلى نهاية باب الإجماع تحقيق ودراسة .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ دكتوراه (٣٢)

أصول فقه ـــ نقد

* أبو سليمان ، عبدالوهاب إبراهيم/**الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية** .ـــ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ٤٠٠ ص (٣٣)

الأفتاء

* البيضاوي ، عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ)/**الغاية القصوى في دراية الفتوى** ، تحقيق علي محيي الدين القره داغي ، ٢ ج .ـــ القاهرة : دار النصر للطباعة ، ١٩٨٢ م ـــ ١٢٠٠ ص ، ٢٤ سم . (٣٤)

* الدويش ، أحمد بن عبدالرازق/**الإفتاء وما يتعلق به** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير (٣٥)

* القائدي ، يحيى صالح بكر/**الفتوى وأحكامها في الشريعة الإسلامية** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير (٣٦)

* النمر ، عبدالمنعم/تقنين الشريعة وإصدار الفتوى .ـــ كيف ؟ **العروة الوثقى** . ع ٢٩ (١٤٠٢/٦ هـ = ١٩٨٢/٤ م) ص ص ٨ ـــ ١١ (٣٧)

الألفاظ

* سالم ، الطيب خضري السيد/أثر معاني الحروف في اختلاف الفقهاء .ـــ **أضواء الشريعة** . ع ١٣ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٤٧ ـــ ٢٠٥ (٣٨)

الألفاظ ـــ دلالتها

* جفجي ، حسين علي/**طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند**

الأصوليين .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٣٩)

★ عقي ، التماري/**طرق دلالة الألفاظ على الأحكام** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٤٠)

الألفاظ ـــ دلالتها ـــ المذهب الحنفي

★ التملة ، عبدالكريم علي/**طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير (٤١)

الأمر والنهي

★ صلاح ، ملاطف محمد/**الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية وأثرها في اختلاف الفقهاء** .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير (٤٢)

★ العلائي ، الحافظ/**تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد** ، تحقيق إبراهيم السلقيني ، ط٢ ، دمشق : المحقق ، ١٩٨٢ م . (٤٣)

الأهلية

★ بطيخ ، عثمان/**نظرية الأهلية في المعاملات** .ـــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه . (٤٤)

★ سعود ، محمود مجيد/**الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير (٤٥)

البيان

★ النعمان ، ناصح صالح/**البيان عند علماء الأصول .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير** (٤٦)

البيضاوي ، القاضي ناصر الدين

★ عبدالرحمن ، جلال الدين/**القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه** .ـــ الاسكندرية : دار الكتب الجامعية ، ١٩٨١ م .ـــ ٦٢٤ ص . (٤٧)

التعارض والترجيح

★ جلال ، محمد سعاد/إذا تعارضت مصالح المكلفين .ـــ **العروة الوثقى** . ع (١٤٠٢/٦ هـ = ١٩٨٢/٤ م) ص ١٢ ـــ ١٥ (٤٨)

★ الحفناوي ، محمد إبراهيم/**التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي** .ـــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م .ـــ دكتوراه . (٤٩)

* المطير ، عبدالرحمن/**تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال للحافظ العلائي** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ــ ماجستير (٥٠)

التقليد

* الأمين ، عبدالله عمر محمد/**التقليد في الشرعية الإسلامية** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٥١)

* عمر ، دياب سليم محمد/**تحقيق كتاب العقد الفريد من أحكام التقليد** .ــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ــ ماجستير . (٥٢)

* هتيمي ، رمضان محمد عيد/**تحقيق مخطوط العقد الفريد من أحكام التقليد** .ــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ــ ماجستير . (٥٣)

التكاليف الشرعية

* السيد ، مصباح المتولي/**الاستطاعة وأثرها في التكاليف الشرعية** .ــ القاهرة : كلية الشرعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ــ ماجستير (٥٤)

الحِيَل

* ابن إبراهيم ، محمد/**الحيل الفقهية في المعاملات المالية** .ــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م .ــ دكتوراه (٥٥)

خبر الواحد

* المصري ، عبدالرحمن محمد أمين/**التعارض بين خبر الواحد والقياس** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير (٥٦)

* مهنا ، سهير رشاد/**خبر الواحد في السنة وأثره في الفقه الإسلامي** .ــ **بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م .ــ ١٢٤ ص ، ٢٤ سم .** ٥٧

خبر الواحد ــ المذهب الشافعي

* الشيخ ، العبيد معاذ/الإمام الشافعي وخبر الواحد .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير . (٥٨)

الذرائع

* الرحموني ، محمد الشريف/سد الذرائع .ــ **الوعي الإسلامي** .ــ **س ١٨ : ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ٥٢ ــ ٥٥** (٥٩)

الرخص والعزائم

* الشرقاوي ، محمد محمد/الرخص والعزائم .ــ **التضامن الإسلامي** .ــ س

٣٧ : ع ١١ (١٤٠٣/٥ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٦٣ ــ ٦٧ (٦٠)

السبب

★ الربيعة ، عبدالعزيز/**السبب عند الأصوليين** .ــ الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . (٦١)

السنّة

★ جابر ، محمود صالح شريتح/**السنة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي** .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير . (٦٢)

★ الحديثي ، خديجة/**موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف** .ــ بغداد ، دار الرشيد ، ١٩٨٢ م . (٦٣)

★ السيوطي ، جلال الدين/**مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة** .ــ القاهرة : دار الحرية ، ١٩٨١ م . (٦٤)

★ العمري ، نادية شريف/**اجتهاد الرسول** .ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ــ ٣٨٤ ص ، ٢٤ سم .ــ ٢٥ ل . ل. (٦٥)

العام والخاص

★ السلمي ، عياضة بن نامي/**دلالة العام وأثر الخلاف فيه** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير (٦٦)

★ شفيق ، منير/نظرتان إلى العمومية والخصوصية .ــ **القدس** . ع ١٨ (٥/١٩٨١ م) ص ص ١٩ ــ ٢٢ (٦٧)

★ فقيهي ، موسى بن علي/**مخصصات العموم وأثرها فيه** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير (٦٨)

★ مصيلحي ، سعيد/**الخلاف الأصولي في مباحث التخصيص** .ــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م .ــ دكتوراه (٦٩)

العرف

★ الشرقاوي ، محمد محمد/الاشتراطات العرفية بين المسئولية والتجاوز .ــ **الأزهر** . س ٥٤ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص ١٥٣٩ ــ ١٥٤٣ (٧٠)

العرف ــ المذهب المالكي

★ الجيدي ، عمر/**العرف في المذهب المالكي ومفهومه لدى علماء المغرب** .ــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ــ دكتوراه (٧١)

العلة الشرعية

* الذروي ، أحمد إبراهيم عباس/**إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية** .ـــ جدة : دار الشروق ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ١٤٧ ص (٧٢)

الفروع

* الأسنوي ، جمال الدين أبومحمد عبدالرحيم بن الحسن/**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** ، تحقيق وتعليق وتخريج النص محمد حسن هيتو .ـــ ط ٢ .ـــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م .ـــ ٥٦٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ٣٠ ل . ل (٧٣)

القرآن

* الشمي ، عجيل/القرآن كمصدر تشريعي في رأي المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع٢١٨ (ط/١٤٠٣ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٩ ـــ ٢٥ (٧٤)

القرآن ـــ الاستنباط

* حيتو ، عبدالهادي/**اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الأحكام** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ دبلوم . (٧٥)

القرآن ـــ نواسخه

* علي ، محمد أشرف/**نواسخ القرآن لابن الجوزي** (تحقيق ودراسة) .ـــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٧٦)

القواعد الفقهية

* ابن جزى ، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي/**القوانين الفقهية** .ـــ بيروت : دار القلم ، ١٩٨١ م .ـــ ٣٠٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ ١٢ ل .ل . (٧٧)

* أبو الأجفان ، محمد/**الكليات الفقهية لابن غازي** .ـــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين الجامعة التونسية ، ١٩٨١ م .ـــ دكتوراه . (٧٨)

* الدردابي ، محمد/**قواعد الفقه للإمام المقري** : دراسة وتحقيق .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ دكتوراه . (٧٩)

* الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي/**المنثور في القواعد** ، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود ، مراجعة عبدالستار أبوغدة .ـــ ٣ ج .ـــ الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ـــ ٤٤٢/٤٣٦/٤٤٤ ص ، ٢٤ سم .ـــ [أعمال موسوعية مساعدة ، تحقيق التراث الفقهي ـــ ١] (٨٠)

قول الصحابي

* الشيخ ، أبابكر محمد/**قول الصحابي**

أثره في الأحكام .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨١)

القياس

★ حامد ، عبدالسلام صبحي/دفع القياس بدفع علته .ـــ **مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد** .ـــ ع٦ (١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م) ص ص ٧٧ ـــ ١١٤ (٨٢)

★ الدويش ، محمد بن عبدالعزيز/**النصب أحد مسالك العلة في القياس** .ـــ الرياض : المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ـــ ماجستير . (٨٣)

التعارض والترجيح

★ السويح ، سعد بن سالم/**تعارض القياس مع الأدلة المتفق عليها عند الأئمة الأربعة والترجيح بينهما** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ـــ ماجستير . (٨٤)

الكرخي ، أبوالحسن

★ حامد ، عبدالستار/أبوالحسن الكرخي وأثره في أصول الفقه وفروعه .ـــ **مجلة كلية الشريعة** جامعة بغداد . ع٧ (١٩٨١ م) ص ص ٤٦ ـــ ١٠٦ (٨٥)

المباح

★ سدابو ، موفق منور/**الإباحة في الشريعة الإسلامية** .ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ـــ ماجستير . (٨٦)

المباحث اللغوية

★ عبدالغفار ، السيد أحمد/**التصور اللغوي عند الأصوليين** .ـــ جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ـــ ١٧٢ ص . (٨٧)

المُجمل

★ زين ، ساتريا أفندي/**المجمل ودلالته على الأحكام** ـــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨٨)

المحكوم عليه

★ الدويش ، محمد عبدالرزاق/**المحكوم عليه في الشريعة الإسلامية** .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ـــ ماجستير . (٨٩)

المشترك

★ الترتوري ، حسين مطاوع/**المشترك ودلالته على الأحكام** .ـــ مكة المكرمة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة

أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير (٩٠)

المطلق والمقيد

* إبراهيم ، إبراهيم عبدالله/**الدليل الشرعي بين الاطلاق والتقييد** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٩١)

المقاصد الحاجية

* عقبى ، سمير محمد محمود/**الحاجة وأثرها في التشريع الإسلامي** .ــ القاهرة : كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ، ١٩٨١ .ــ دكتوراه (٩٢)

النسخ

الشرقاوي ، محمد محمد/الناسخ والمنسوخ .ــ **الوعي الإسلامي** . ع١٩٤ (٢/١٤٠١ هـ) ص ٦٧ (٩٣)

صديق ، أحمد محمد/**النسخ في الشريعة الإسلامية** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠ هـ .ــ ماجستير (٩٤)

نجوم ، فاطمة صديق/**نسخ الكتاب والسنة بالكتاب والسنة** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ .ــ ماجستير . (٩٥)

النص

* الجيدي ، عمر/التشريع الإسلامية بين الاكتفاء بالنصوص والتوسع في المصادر .ــ **دعوة الحق** . س ٢٢ : ع ٨ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ٢٩ ــ ٣٥ (٩٦)

الواجب

* ابن آدو ، بابا بن بابا/**الواجب وأحكامه** .ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدرسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠٠ هـ .ــ ماجستير . (٩٧)

الواجب ــ أثره

* الأفغاني ، فضل الله فياض/**الواجب وأثره في الفقه الإسلامي** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ ماجستير . (٩٨)

الوصف

* عبدالوهاب ، أحمد عمرو/**الوصف المناسب لشرع الحكم** .ــ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ دكتوراه . (٩٩)

* العميريني ، علي بن عبدالعزيز/**الوصف المناسب والتعليل عند الأصوليين** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــماجستير . (١٠٠)

الفهـرس القاموسـي

يضم رؤوس الموضوعات والعناوين وأسماء المؤلفين والمشاركين] [في ترتيب هجائي واحد]

أ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ئمة الناشرين والدوريات والمعاهد العلمية

. الأزهر (مجلة) ــ إدارة الأزهر ــ الأزهر . القاهرة

. أضواء الشريعة (مجلة) ــ ص ب ٥٧٠١) الرياض

ضامن الإسلامي (مجلة) ، ص ب ٢٤٧٥) مكة المكرمة

. الجامعة الإسلامية ، ص ب (١٧٠) ـينة المنور

. جامعة الإمام محمد بن سعود سلامية ، ص ب (٥٧٠١) الرياض

ار الأنصار ، ٨١ شارع البستان ، بدين ، القاهرة

دار الحديث الحسنية ، الرباط

دار الشروق ، ص ب (٨٠٦٤ ــ ١) بيروت

دار الشروق ، ص ب (٤١٤٦) جدة

. دار القلم ، ص ب (٣٨٧٤ ــ ١١) وت

. دار القلم ، ص ب (٢٠١٤٦) كويت

. دار الكتاب العربي ، ص ب (٥٧٦٩ . ١١) بيروت

. دار الكتاب اللبناني ، ص ب (٣١٧٦ ــ ١١) بيروت

ــ دار الكتب الجامعية ، ٣٥ شارع طلعت حرب ، الاسكندرية

ــ دار النهضة العربية ، ص ب(٧٤٩ ــ ١١) بيروت

ــ دعوة الحق (مجلة) ــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط .

ــ رئاسة المحاكم الشرعية ، الدوحة .

ــ شركة مكتبات عكاظ ، ص ب (٨٢٦٧) جدة

ــ العروة الوثقى (مجلة) ، ١١١٩ شارع كورنيش النيل ، القاهرة

ــ الفكر الإسلامي (مجلة) ، دار الفتوى ، شارع ابن رشد ، بيروت

ــ القدس (المجلة) ، ص ب (٦٠٧١ ــ ١١) بيروت

ــ الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، الجامعة التونسية ، ٩٤ شارع ٩ إبريل ، تونس .

ــ كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، شارع الملك فيصل (الوزير) ، الرياض .

ــ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى ، ص ب (٣٧١٥) مكة المكرمة .

ـــ كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ، الدّراسة ، القاهرة

ـــ مجلة كلية الشريعة جامعة بغداد ، بغداد

ـــ مجلة معهد المخطوطات العربية، ص ب (٢٦٨٩٧) الصفاة ـــ الكويت

ـــ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة.

ـــ المعهد العالي للقضاء، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ص ب (٥٨١٠) الرياض

ـــ مؤسسة الرسالة ، ص ب (٧٤٦٠ ـ ١١) بيروت

ـــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت

الوعي الإسلامي (المجلة) ، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت

صحيح البخاري

قائمة ببليوجرافية تشتمل على أهم ما صدر من مقالات دوريات وكتب ورسائل جامعية عن صحيح البخاري ، وتغطي القائمة ما صدر في بلدان العالم الإسلامي ، كما تشمل ما ألفه الكتاب المسلمون وأصدروه في أماكن أخرى خارج العالم الإسلامي .

وقد رتبت مداخل المواد تحت رؤوس موضوعات هجائية مخصصة ، وألحق بالقائمة كشاف بأسماء المؤلفين والمحققين والمراجعين والمترجمين وكشاف بعناوين الكتب والرسائل الجامعية والمقالات .

البخاري ، محمد بن اسماعيل

١ ــ الأدوزي ، محمد/حياة **البخاري واتجاه إلى الاجتهاد** .ــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .ــ رسالة دبلوم .

٢ ــ ضناوي ، محمد علي/البخاري في ذكراه . **الأمة** (قطر) (شوال ١٤٠٢ هـ) ص ص ٤٩ ــ ٥١ .

٣ ــ الندوى ، تقي الدين/**الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين** .. ط ٢ .ــ دمشق : دار القلم ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .

البخاري ــ الجامع الصحيح

٤ ــ خليف ، عبدالرحمن/صحيح البخاري . **جوهر الإسلام** س ١٤ : ع ٩ ــ ١٠ (سلسلة جديدة) ص ص ١١ ــ ١٤ .

٥ ــ زوتين ، عبدالحميد/**صحيح البخاري من خلال شرطه** . ـالرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ــ أطروحة .

٦ ــ الندوى ، أبوالحسن/الجامع الصحيح للإمام البخاري **منار الإسلام** . س ٣ : ع ١٠ (١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م) .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ الأبواب والتراجم

٧ ــ الدهلوي ، شاه ولي الله/ **رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري** ، د٣ . ــ حيدر أباد الدكن : مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م .ــ ١٣٧ ص ، ٢٤ سم .

٨ ــ الكاندهلوي ، محمد زكريا بن يحيى/**الأبواب والتراجم لصحيح البخاري** .ــ ٥ ج .ــ سهارنفور (الهند) : المكتبة اليحيوية ، ١٣٩٢ هـ ، ٢٦ سم .

٩ ــ هاشم ، الحسيني/منهج البخاري في التراجم . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٨ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ١١٩٩ ــ ١٢٠١ .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ الأطراف

١٠ ــ عبدالعزيز ، أبو سعيد محمد/**نبراس الساري في أطراف البخاري** .ــ لاهور : المطبع الكريمي ، ١٣٤٥ هـ ــ ٤٢٨ ص .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ ترجمة

١١ ــ خان ، محمد محسن/ترجمة معاني صحيح البخاري ، عربي انجليزي

Khan, Muhammad Muhsin : The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari, Arabic - English , 9 Vols. Chicago : Kazi publications, 4 the Revised Edition, 1979, 25.5 cms.

١٢ ـــ علام ، محمد مهدي/جامع صحيح البخاري ، ترجمة إلى الانجليزية إبراهيم حسن الموجي . صحيفة دار العلوم . س١ : ع ٤ (٤/١٩٣٥م) ص ص ٢١٧ ـــ ٢١٩

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ رباعياته

١٣ ـــ الكتاني ، يوسف/رباعيات الإمام البخاري .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .ـــ رسالة دبلوم .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ شروح

١٤ ـــ ابن عاشور ، محمد الطاهر/النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح .ـــ تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .ـــ ٤٨٢ ص ، ٢٤ سم .

١٥ ـــ الأنصاري ، أبويحيى زكريا بن محمد بن زكريا (٩٢٦ هـ)/تحفة الباري . القاهرة : المطبعة الميمنية ، ؟ .ـــ ح ١ ، ٤٦٨ ص .

١٦ ـــ البوصيري ، عبدالرحمن (١٣٥٤ هـ) مبتكرات اللآلىء والدرر في المحاكمة بين العيني وابن حجر ، تحقيق سليمان محمد الزوبي والهادي عرفة . ـــ طرابلس : المطبعة الحكومية ، ١٩٥٩ .ـــ ٢٦٨ ص .

١٧ ـــ الزركش ، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن بهادر (٧٩٤ هـ)/شرح صحيح البخاري .ـــ القاهرة : المطبعة المصرية ، ١٩٣٢ م .ـــ ٦ ج في ٣ مج

١٨ ـــ السندي ، أبو الحسن نور الدين محمد بن عبدالهادي/متن البخاري مشكول بحاشية السندي .ـــ ٤ ج .ـــ القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ؟ .ـــ ج ١ : ٣٥٠ ص ، ج ط : ٣٤٣ ص ، ج ٣ : ٣٣٠ ص ، ج ٤ : ٣١٢ ص ، ٢٨ سم .

١٩ ـــ العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد اسماعيل البخاري ، قرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز ، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه ونبه على أرقامها في كل حديث محمد فؤاد عبدالباقي ، وقام بإخراجه وتصحيح تجاربه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب .ـــ ١٣ ج ـــ بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ٢٨ سم .

٢٠ ـــ العيني ، بدر الدين ابومحمد محمود بن احمد/عمدة القاريء شرح صحيح البخاري . بيروت : دار الفكر ، ٢٥ ح في ١٢ مج ، ٢٨ سم .

٢١ ـــ القسطلاني ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد/إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري . بيروت : دار الفكر ، ١٠ مج . (مصور عن طبعة

القاهرة ١٣٠٥ هـ . ط ٦) ، ٢٨ سم .

٢٢ ـــ الكتاني ، يوسف/الشروح المغربية لصحيح البخاري ـــ ١ ـــ **دعوة الحق** . ع ٢٢٤ (١٠ ـــ ١٤٠٢/١١ هـ = ٨ ـــ ١٩٨٢/٩ م) ص ص ٩٣ ـــ ٩٦ .

٢٣ ـــ الكتاني ، يوسف/**مدرسة الإمام البخاري في المغرب** .ـــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ـــ ٨٠٠ ص .ـــ دكتوراه .

٢٤ ـــ الكشميري الديوبندي ، محمد أنور/**فيض الباري على صحيح البخاري** . ديوبند (الهند) : خضرراه بوك ديبو ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .ـــ ط ١ ، ٤ ح في ٤ مج ، ١٩٢٩ ص ، ٢٤ سم . (بهامشه البدر الساري إلى فيض الباري لمحمد بدر عالم الميرتهي) .

٢٥ ـــ الكنكوهي ، أبومسعود رشيد أحمد/**لامع الدراري على جامع البخاري ، ضبطه أبو زكريا محمد يحيى الصديقي ، وعلق عليه محمد زكريا الكاندلوي ، ١٠ مج مكة المكرمة : المكتبة الإمدادية ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م ، ٢٤ سم .**

٢٦ ـــ وصفي ، مصطفى كمال/صحيح البخاري المفسر .ـــ القاهرة : دار الشعب (صدر منه قبل وفاة المؤلف جزأن)، ١٩٧٧م ، ٤٣٢ ص ، ٢٧٫٥ سم .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ فهارس

٢٧ ـــ رضوان ، رضوان/**فهارس البخاري** .ـــ القاهرة : مطبعة دار الكتاب العربي ، ١٣٦٨ هـ ، ٥٣٥ ص .

٢٨ ـــ وصفي ، مصطفى كمال/**كشاف صحيح البخاري** (فهرس أبجدي) ٢ ج . القاهرة : دار الشعب ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٣٦ ص (حتى حرف أ هـ ل) ، ٢٤ سم .

البخاري ـــ الجامع الصحيح ـــ متون

٢٩ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة/**الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه** (المعروف بصحيح البخاري) .ـــ ٩ ج ـــ القاهرة : دار ومطابع الشعب ، ٢٨ سم (كتاب الشعب) .

٣٠ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل/**صحيح البخاري** ، تحقيق محمود النواوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد خفاجي .ـــ ٩ ح ـــ مكة المكرمة : مكتبة النهضة الحديثة ، ١٣٧٦ هـ .

٣١ ـــ البخاري ، أبوعبدالله محمد بن إسماعيل/**صحيح البخاري** ، ضبطه ورقمه وذكر تكرار مواضعه وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا .ـــ ٦ مج ـــ

دمشق وبيروت : دار القلم ، ١٤٠١ هـ/ ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢/١٩٨١ م .— ٢٧٤٨ ص ، ٢٧,٥ سم .

البخاري — الجامع الصحيح — مختصرات

٣٢ — الأزدي ، ابن أبي حمزة/**مختصر صحيح البخاري** ، شرح عبدالحميد الشرنوبي الأزهري .— القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ م .

٣٣ — الألباني ، محمد ناصر الدين/**مختصر صحيح الإمام البخاري** .— ج ١ — بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٩ هـ — ٤٧٧ ص + فهرس ١٤١ ص ، ٢٨ سم .

٣٤ — الزبيدي ، أبوالعباس زيد الدين أحمد بن أحمد بن عبداللطيف الشرجي الشهير بالحسين بن المبارك/**التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح** ٢٠ ج — بيروت : دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، ٣٢٠ ص ، ٢٦ سم . (بهامشه حواش من شرحى الشيخ الشرقاوي والإمام ابن قاسم الغزى)

٣٥ — الشنواني ، محمد بن علي/**حاشية على مختصر ابن ابي جمرة** . ط ٢ .— القاهرة : مطبعة بولاق ، ١٢٨٦ هـ — ٢٤٤ ص .

٣٦ — ضياء الدين ، عمر/**زبدة البخاري** .— بيروت : دار التوفيق ، ٣٥٢ ، ٢٢ سم (جمع فيه كل ما في صحيح البخاري من الأحاديث القولية النبوية ، وذيلت صحائفه بشرح وجيز للألفاظ وضعه إبراهيم حسن الانبابي) .

٣٧ — الطهطاوي ، السيد عبدالرحيم عنبر/**هداية الباري إلى ترتيب صحيح البخاري** — ٢ مج .— بيروت : دار الرائد العربي ، ١٩٧٩ م .— ٧٧٨ ص ، ٢٤ سم . (مذيلة صحائفه بتعاليق وجيزة للمؤلف) .

٣٨ — عمارة ، مصطفى محمد/**جواهر البخاري وشرح القسطلاني** . ط ٥ .— القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٦ م .— ٥٤٤ ص .

٣٩ — عيسى ، عبدالجليل/**صفوة صحيح البخاري** .— ٤ ج .— القاهرة : مكتبة صبيح .

٤٠ — المراكشي ، محمد بن محمد بن عبدالله/**لبانة القاري من صحيح البخاري** .— القاهرة : مصطفى الحلبي .

البخاري — الجامع الصحيح — المقدمة

٤١ — العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر/**هدى الساري مقدمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، قام باخراجه وتصحيح تجاربه محب الدين الخطيب .— بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ٥٠٠ ص .

٤٢ ــ الكاندهلــوي ، محمــد ادريس/مقدمة البخاري .ــ الهند ، ١٣٧ هـ .ــ ٣١ ص .

٤٣ ــ الكتاني ، يوسف/افتتاحيات البخاري . دعوة الحق . ع ٢٢٥ (١٤٠٢/١٢ هـ ــ ١٤٠٣/١ هـ = ١٠ ــ ١٩٨٢/١١ م) ص ص ٤٠ ــ ٤٧ .

البخاري ــ الجامع الصحيح ــ نقد

٤٤ ــ أبوبكر ، السيد صالح/**الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الاسرائيلية وتطهير البخاري منها** .ــ الاسكندرية : شركة مطابع محرم ، ١٩٧٤ م .ــ ٣٨٤ ص ، ٢٤ سم .

٤٥ ــ الحياني/**التنبيه على الأوهام الواقعة في صحيح البخاري** ، تحقيق محمد صادق آدن .ــ الرياض : كلية أصول الدين جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ .ــ ماجستير .

٤٦ ــ هاشم ، الحسيني/النقد الحديث في صحيح البخاري .ــ **الأزهر** . س ٥٥ : ع ١١ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ص ١٥٩٦ ــ ١٥٩٨ .

البخاري ومسلم ــ الصحيحان

٤٧ ــ الفاضلي ، محمد/الموازنة بين الشيخين .ــ الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٩٨١ م .ــ أطروحة .

٤٨ ــ الكليب ، إبراهيم علي/**المدخل في معرفة الصحيحين** .ــ الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ .ــ ماجستير .

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ الرواه

٤٩ ــ العامري ، الحرضي ، عماد الدين أبوزكريا يحيى بن أبي بكر (٨٩٣ هـ)/الرياض المستطابة في جملة من روى في الصحيحين من الصحابة .ــ بهوبال (الهند) : المطبع الشاهجهاني ، ١٣٠٣ هـ . ٩٢ ص

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ فهارس

٥٠ ــ التوقادي ، محمد الشريف بن مصطفى/**مفتاح الصحيحين بخاري ومسلم** (إرشاد الساري للقسطلاني ــ فتح الباري لابن حجر العسقلاني ــ عمدة القاري للعيني ــ متن صحيح البخاري ــ النووي على صحيح مسلم ــ متن صحيح مسلم) ، ط ٢ .ــ بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .ــ ٢٤٤ ص ، ٢٧ سم . (طبعة مصورة عن الشركة الصحافية العثمانية سنة ١٣١٣ [.

البخاري ومسلم ــ الصحيحان ــ المتفق عليه

٥١ ــ الشنقيطي ، محمد حبيب الله بن عبدالله بن أحمد/**زاد المسلم فيما اتفق عليه** البخاري ومسلم وبهامشه فتح المنعم ببيان ما

احتيج لبيانه من زاد المسلم . ط ٢ ، ٥ ج
ــ القاهرة : محمد بن محمد الشرنوبي ،
١٩٥٤ ــ ١٩٥٦ م .

٥٢ ــ عبدالباقي ، محمد فؤاد/**اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان** ، مراجعة عبدالستار أبوغدة .ــ الكويت : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م .ــ ٩١٦ ص ، ٢٨ سم . (التراث الإسلامي ــ ٨ ــ)

الغسّاني ــ التقييد المهمل

٥٣ ــ التويجري ، عبدالله بن حمود/**التقييد المهمل في صحيح البخاري للحافظ الغساني** .ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ .ــ ماجستير .

القسطلاني ــ إرشاد الساري

٥٤ ــ عطية ، عطية عبدالرحيم/**الإمام القسطلاني وصحيح البخاري** .. القاهرة : الشؤون الإسلامية ، ٩٧٩ م .ــ ١٧٥ ص .ــ (دراسات الإسلام ــ ٢٥٥)

كشاف المؤلفين والمحققين والمراجعين والمترجمين

كشاف العناوين

دليل القاريء

إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني

وزارة التربية — الكويت

متولي ، عبدالحميد/الإسلام وموقف علماء المستشرقين . جدة : عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ ه = ١٩٨٣ م — ٨٠ ص ، ٢١ سم .

يرد المؤلف في هذا الكتاب على اتهام المستشرقين الشريعة الإسلامية بالجمود واتهامهم العلماء الأقدمين بالتأثر بالقانون الروماني ، وقد جاء رأي المؤلف المعروف عنه في مباحث التفسير وهو أن الشريعة الإسلامية أبعد الشرائع عن الجمود وأكثرها مرونة وقابلية للملاءمة مع مختلف البيئات ومختلف ظروف الزمان والمكان ، جاء محوراً أساسياً يرتكز عليه المؤلف في الرد على أولئك المستشرقين .

وقد جاء الكتاب في مبحثين .

المبحث الأول : يناقش فيه اتهام علماء المستشرقين للشريعة الإسلامية بالجمود ويبيِّن خطأهم .

المبحث الثاني : يردّ فيه على اتهام علماء المستشرقين لعلماء الشريعة القدامى بالتأثر بالقانون الروماني ويفند ذلك الاتهام .

***

جاد ، سامح السيد/العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي — جدة : مكتبة الخدمات الحديثة ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م ، ط ٢ — ١١٥ ص ، ٢٤ سم .

في عدة مباحث حول العقوبة ، استهل المؤلف كتابه بتمهيد قيّم عن ماهية العقوبة والغرض منها في الإسلام ثم في القوانين الوضعية المختلفة . وخلص إلى اتفاق الشريعة والقوانين على الأصول العامة والمباديء التي تقوم عليها العقوبة ، وحصر الخلاف في كيفية تطبيق هذه المباديء وتلك الأصول ، مما أدى إلى إخفاق القوانين في إيجاد نظرية سليمة متكاملة للعقوبة كما هو موجود فعلاً في الشريعة الإسلامية .

ويقع الكتاب في خمسة فصول :

الفصل الأول : وخصصه للحديث عن الحقوق التي تحميها العقوبة وفيه مبحثان

المبحث الأول عن ماهية الحقوق وأنواعها ، وذكر فيه تقسيم الفقهاء لأنواع الحقوق . وهي :

أ ــ حقوق خالصة لله تعالى .

ب ــ حقوق خالصة للعباد .

ج ــ حقوق مشتركة بين الله والعبد وحق الله غالب .

د ــ حقوق مشتركة بين الله والعبد وحق العبد غالب .

المبحث الثاني : الآثار المترتبة على تقسيم الحقوق وذكر فيه الآثار التي تترتب على الإخلال بالحقوق سالفة الذكر كل على حدة .

الفصل الثاني : العفو عن عقوبات القصاص . وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول : المقصود بالقصاص والدية ودليل العفو فيهما .

المبحث الثاني : شروط العفو وأصحاب الحق فيه .

المبحث الثالث : الآثار المترتبة على سقوط القصاص بالعفو .

المبحث الرابع : حق المجني عليه في العفو عن جرائم الاعتداء على النفس أو ما دونها عمداً أو خطأً قبل وفاته .

الفصل الثالث : العفو عن الحدود ــ وفيه مبحثان .

المبحث الأول : مدى جواز العفو عن حد السرقة وفيه فرعان . الأول قبل رفع الدعوى ، والثاني بعد الحكم بالادانة .

المبحث الثاني : مدى جواز العفو عن حد القذف .

الفصل الرابع : بعنوان العفو عن التعزير وفيه عدة مباحث .. تعريف التعزير - انواع العقوبات التعزيرية ــ مدى جواز اجتماع التعزير مع الحد أو القصاص فيما دون النفس ــ العفو عن العقوبات التعزيرية ودليل مشروعيتها ــ اصحاب الحق في العفو عن العقوبات التعزيرية .

والمؤلف في كل ما سبق يستند إ[...] التفاسير المختلفة المتعلقة بنقاط البحث وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة وآ[...] الفقهاء والأئمة في ذلك .

الفصل الخامس : وهو بعنوان العفو عن العقوبة في القانون الوضعي . وفيه ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : الأحكام العامة المختلفة للعفو عن العقوبة في القانون وفيه أربعة فروع يناقش فيها جميعاً آراء أصحاب النظريات القانونية في النقاط الأساسية مثل ماهية العفو وشروط العفو ونطاق العفو .

المبحث الثاني : تمييز العفو عن العقوبة عما يشتبه به في الأنظمة الأخرى . وفيه فرعان . الأول : للحديث عن تمييز العفو عن العقوبة وأنظمة الأفراج غير النهائي ووقف التنفيذ . الفرع الثاني : عن تمييز العفو عن العقوبة عن رد الاعتبار القضائي .
المبحث الثالث : للحديث عن العفو عن العقوبة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي وهو دراسة مقارنة .

ويرجع المؤلف في دراسته للفصل الخامس إلى المصادر المعتمدة للقوانين الوضعية المختلفة .

وقد أثبت في نهاية الكتاب فهرساً للمواضيع والبحوث . أما المراجع والمصادر فقد جاءت في مواضعها من الكتاب أسفل الصفحات بدقة حيث ذكر المرجع والجزء والصفحة والطبعة .

***

هاشم ، محمد محمد/الأدوية والقرآن الكريم ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ــ ١٣٣ ص ، ٢٢ سم .

يركز المؤلف وهو متخصص في مجال الأدوية على مصادر الاستشفاء من الأطعمة الوارد ذكرها في القرآن الكريم . والكتاب مقسم إلى ثلاثة فصول كلّ فصل مقسم إلى عدة مباحث .
الفصل الأول : للحديث عن الأدوية والطب في العصر الإسلامي وقد شرح فيه فوائد اللبن ومشتقاته ومكوناته وكذلك فوائد الأنواع المختلفة من اللحوم وتكويناتها ثم أسهب في الحديث عن عسل النحل واستخداماته في علاج كثير من الأمراض الشائعة .
الفصل الثاني : وخصصه المؤلف للحديث عن النباتات الطبية التي أشار إليها القرآن الكريم فتحدث عن فوائد كل من التين والبلح والرمان والعنب والزيتون والفول والعدس وغيرها واستخدامات كل منها في علاج بعض الأمراض .
الفصل الثالث : أورد بعض الوصفات الطبية القديمة لعلاج بعض الأمراض مثل السكري وأمراض الجلد والربو والصرع وبعض الأمراض الباطنية .
والكتاب يكمل رسالة الطب الإسلامي ويخدم أهدافه .

***

حماد ، سهيلة زين/المرأة بين الأفراط والتفريط ـــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م ـــ ٧٨ ص ، ٢١ سم .

يبحث هذا الكتاب في وضع المرأة على مر التاريخ ، ومقارنة وضع المرأة في الإسلام، مع وضعها في التشريعات القديمة والقوانين الوضعية الحديثة .

كما يلقي الضوء على الأسباب الحقيقية وراء انقياد المرأة للدعوات التي تطالبها بالابتعاد عن الفضيلة والأقتراب من الرذيلة تحت شعارات مختلفة مزيفة .

ويقع الكتاب في خمسة فصول :

الفصل الأول : انعكاس معاملة المرأة على تاريخ أمتها .
الفصل الثاني : مبادىء الأمم والتشريعات القديمة والقوانين الوضعية الحديثة في المرأة .
الفصل الثالث : مبادىء الإسلام في المرأة .

الفصل الرابع : صيانة المرأة من عبث الشهوات وفتنة الاستمتاع .
الفصل الخامس : نظرة الإسلام إلى طبيعة عمل المرأة الفطري .

هذا وقد أثبتت في نهاية الكتاب قائمة بالمراجع والمصادر المستخدمة في البحث وكلها مراجع متخصصة .

***

غزيّل ، محمد منلا/الأعمال الشعرية الكاملة ـــ عمان : دار عمار ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ط ٢ ـــ ٢٧٠ ص ، ١٧ سم .

يضم هذا الديوان مجموعة من القصائد الشعرية الإسلامية وقد قسّمها المؤلف إلى ستة مجموعات تضم كل مجموعة باقة من القصائد الإسلامية والملاحظ أن لكل قصيدة مناسبة قيلت فيها وقد رُتبت المجموعات ترتيباً زمنياً .

المجموعة الأولى بعنوان **في ظلال الدعوة** ، ١٣٧٥ هـ ـــ ١٩٥٦ م .
المجموعة الثانية بعنوان **الصبح القريب** ، ١٣٧٨ هـ ـــ ١٩٥٩م .
المجموعة الثالثة بعنوان **الله .. والطاغوت** ، ١٣٨٠ هـ ـــ ١٩٦٢ م .

المجموعة الرابعة بعنوان **طاقة الريحان** ، ١٣٩٤ هـ ـــ ١٩٧٤ م .
المجموعة الخامسة بعنوان **البنيان المرصوص** ، ١٣٩٥ هـ ـــ ١٩٧٥ م .
المجموعة السادسة بعنوان **اللواء الأبيض** ، ١٣٩٨ هـ ـــ ١٩٧٨ م .

ويقترب مجموع القصائد من الثمانين صمها جميعاً فهرس حسب ترتيبها في الكتاب في نهاية الديوان .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/القوى الخفية لليهودية العالمية ــ الماسونية .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٢٠٦ ص ، ٢٢ سم .

هذا هو الكتاب الثاني من سلسلة أبناء يهوذا في الخفاء التي يكشف فيها المؤلف « القوى الخفية لليهودية العالمية » التي بديء بتأسيسها منذ عام ٣٧ ميلادية . بين المؤلف فيها كيف غيرت القوى الخفية عبر عصور التاريخ المختلفة من جلودها وأساليبها لكنها لم تغير من أهدافها حتى وصلت إلى ما يعرف بالماسونية وما تفرع عنها من هيئات ومنظمات وأندية تحت مسميات مختلفة تلتقي كلها على هدف واحد ، ويبين كذلك كيف انها اتخذت شعار الحية النحاسية شعاراً لها واضعة زيلها في فلسطين وتاركة الرأس والجسد يعيثان في العالم فساداً وإفساداً ولن يهدأ لها بال إلا إذا التقى الرأس بالذنب وقامت دولة إسرائيل من النيل إلى الفرات تحكم العالم وتتحكم في مصيره ومقدراته .

والكتاب مقسم إلى أربعة فصول :

الفصل الأول : الماسونية : نشأتها ، أقسامها ، شباك الصيد التي تنسجها حول الناس ، ثم تكريس الأعضاء .

الفصل الثاني : الماسونية في الميزان : ويتحدث فيه عن أسرار ورموز وألغاز الماسونية وماذا تريد الماسونية ، يعرض لبعض أساليبها ثم يتحدث عن موقف اليهودية من كل من المسيحية والإسلام .

الفصل الثالث : بنات الماسونية : وفيه بحوث عديدة حول البهائية ، الدونمة ، نوادي الليونز ، جماعة شهود يهوه وغيرها .

الفصل الرابع : بروتوكولات حكماء صهيون : وفيه بحث مستفيض عن بنود هذه البروتوكولات وكيف تُنفذ عن طريق الحكام والأفراد العاديين بكل دقة وصبر .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في المعسكر الغربي .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٢٠ ص ، ٢٢ سم .

الكتاب الثالث من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء ، التي يتحدث فيها المؤلف عن نشاط اليهود المدمر في العالم وهنا يركز على نشاطهم في المعسكر الغربي ، ويبين كيف تغلغل اليهود في أوروبا في العصر الحديث وكيف صاغوا لها أفكارها وأثروا في فلسفاتها وكيف ساهموا في إشعال ثوراتها وعلى رأسها ثورة كرومويل في انجلترا والثورة الفرنسية .

ويبين كذلك كيف أمتدت أيادي الأخطبوط اليهودي بألف ذراع وذراع تعبث في جميع أقطار العالم فساداً بعد أن صار لهم في أمريكا التاج والصولجان بعد احتوائها فكرياً واقتصادياً .

ويقع الكتاب في فصلين :
الفصل الأول : بعنوان ثورات وحروب ويوضح فيه كيف كان اليهود وراء إثارة معظم الثورات وإشعال كثير من الحروب .
وفي الفصل عدة مباحث منها : اليهود صيادون ماهرون ـــ ثورة كروموبل ـــ آل روتشلد ومحفل الشرق الأكبر الماسوني ـــ الثورة الفرنسية ـــ مخطط بايك ـــ فرانكو في أسبانيا ـــ هتلر والنازية .
الفصل الثاني : بعنوان وسقطت أمريكا في قبضتهم : وفيه يبين المؤلف كيف نزح اليهود بأعداد رهيبة لاستعمار أمريكا الجديدة وكيف توصلوا إلى السيطرة الكاملة على مقدرات الأمور فيها وتسيير دفة السياسة والاقتصاد والاعلام تبعاً لمخططاتهم ومشاريعهم .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في المعسكر الشرقي .ـــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٤٥ ص ، ٢٢ سم .

بين أيدينا الكتاب الرابع من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء والتي يكشف فيها المؤلف نشاط اليهود المخرب في العالم ، ثم يركز على نشاطهم في المعسكر الشرقي ، وكيف تغلغل اليهود فيه وكيف صاغوا للناس هناك الفكر الأشتراكي الماركسي وساهموا مساهمة فعالة في إقامة الحزب الشيوعي والدولة الشيوعية الأولى في روسيا وفي غيرها بعد ذلك بحيث أصبح لهم نصيب الأسد في عدد ممثلي الحكومة والحزب والهيئات المدنية والعسكرية الأخرى .
ويقع الكتاب في ثلاثة فصول :
الفصل الأول : وهو بعنوان « فلتتأدب روسيا » وفيه تحدث عن أوضاع اليهود قديماً في الغيتو أو ما يسمى « تجارة اليهود » ثم لينين والثورة البلشفية .ـــ ثم اليهود يحكمون روسيا ـــ وبحث بعنوان الشيوعية والصهيونية توأمان .
الفصل الثاني : بعنوان العرب والشيوعية ـــ يستعرض فيه موقف الشيوعية من القضايا العربية الملحة ومنها قضية فلسطين .
الفصل الثالث : بعنوان اضواء على الماركسية وفيه يسير المؤلف مع الماركسية منذ نشأتها . ويتحدث بعد ذلك عن الشيوعية والاشتراكية ثم انتشار الشيوعية ـــ وعن دعائم الماركسية وتقييمها .

***

سنقرط ، داود عبدالعفو/اليهود في الوطن العربي .ـــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١٣٢ ص ، ٢٢ سم .

هذا هو الكتاب الخامس من سلسلة كتب أبناء يهوذا في الخفاء ، والتي يكشف فيها المؤلف عن نشاطات القوى الخفية لليهود والتي ينفذونها بكل دأب وصبر

وصمود ودقة في التخطيط ليصلوا في النهاية إلى غايتهم المرسومة وهي فرض سيطرتهم على العالم وبناء وطن لهم يمتد من النيل إلى الفرات .

كما بين في هذا الكتاب عبث اليهود في الوطن العربي مستغلين الأوضاع الراهنة التي يمر بها من تمزق وفرقة وتناحر . والكتاب يقع في فصلين .

الفصل الأول : بعنوان الصهيونية : نشأتها – من مذكرات هيرتزل .

الفصل الثاني : بعنوان عرب ويهود : ويقارن فيه بين أساليب اليهود وأساليب العرب وبين امكانيات اليهود وإمكانيات العرب ثم يحدث عن القضية الفلسطينية والقضية العربية ككل . ثم يضع الحلول التي بها يستطيع العرب أن يقفوا في وجه الأطماع التي لا تنتهي للصهيونية العالمية ممثلة في اسرائيل .

***

درج ، حسن/٢٥ عاما في جماعة ، مروراً بالعابة – القاهرة : دار الاعتصام ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م . – ١٨٦ ص ، ٢١ سم .

الكتاب تأريخ لحياة الكاتب الشخصية ، إلا أن أهميته تكمن في أنه يعكس .. وبصدق أسلوب تعامل نظام الحكم المصري في الفترة التي يؤرخ لها مع التيارات المعارضة بصفة عامة والتيارات الإسلامية بصفة خاصة .

يروي المؤلف فصول محنته مع السلطة من خلال مشاركته في نشاطات جماعة الاخوان المسلمين حيث كان من قادتها وممّن أنعم الله عليهم بفصاحة العبارة وطلاقة الحديث .

وفي ثنايا الكتاب وبين سطوره نلحظ أن للمؤلف آراء في بعض القضايا الهامة سواء التي تتعلق منها بجماعة الاخوان أو التي تتعلق بنظام الحكم والقائمين عليه آنذاك ، وهو وإن لم يصرح بآرائه تلك في بعض القضايا إلا أنه من السهل على القاريء أن يستنتج رأي الكاتب بوضوح .

ومن أهم القضايا التي تعرض لها المؤلف في كتابه ، قضية اشتراك الاخوان في حرب فلسطين ، ومساندة الاخوان للثورة ، ثم المواجهة بين الاخوان وبين جمال عبدالناصر ، ومذبحة طرة التي تعرض لها الاخوان على يد إدارة السجن بتعليمات من السلطة العليا ، ثم أحداث عام ١٩٦٥ .

والكتاب سجل تاريخي لأحرج فترة من حياة جماعة الاخوان المسلمين ، بل ولفترة من أهم فترات حياة مصر بأسرها .

الملتقى السابع عشر

للفكر الإسلامي

قسنطينة (الجزائر)
٨ ــ ١٥ شوال ١٤٠٣ هـ = ١٩ ــ ٢٦ يوليو ١٩٨٣

الاجتهاد : أهميته وشروطه

انبثقت عن أعمال الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي اللجنة الأولى التي اسندت إليها دراسة موضوع الاجتهاد : أهميته وشروطه ، وقد عقدت اللجنة عدة جلسات برئاسة الدكتور عبدالعزيز خياط ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد دراسة الخطاب المنهجي القيم الذي افتتح به اعمال الملتقى الاستاذ عبدالرحمن شيبان ، وزير الشؤون الدينية ، واعتمد وثيقة رسمية لاعمال الملتقى ، لتعرضه لاهم القضايا التي تشغل بال الأمة الإسلامية وينبغي ان يهتم بها المجتهدون .

وبعد الاستماع للمحاضرات والتعقيبات والمناقشات التي إشترك فيها السادة العلماء المشاركون في الملتقى ، وبعد دراسة الاقتراحات المقدمة من الاساتذة اعضاء اللجنة .

ترى اللجنة :

ان الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هو نتيجة فهم صحيح لكتاب الله تعالى وسنة رسوله المصطفى ﷺ ، ووسيلة لمعرفة الحكم الشرعي ، فيما يواجه المسلمين من مشكلات العصر ووقائعه المستجدة وان ما يبذله المجتهد في ذلك من الجهود عبادة يتقرب بها إلى الله عز وجل : في نطاق البحث عن الاحكام التي أمر الله عباده ان يلتزموا بها .

وان الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ اقصى الطاقة في طلب العلم ، واستنباط

الاحكام من ادلتها الشرعية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله — ﷺ — وذلك بصفة مستمرة قصد اصدار حكم الله في جميع القضايا المستجدة في كل مجالات الحياة ، وفي كل زمان ومكان .

— ونظراً إلى أن الاجتهاد عمل اختصاصي ، لابد أن يتولاه من كان له إيمان بالله وتقوى له ، وغيرة خالصة على دينه ، ودراية واسعة بكتابه وسنة نبيه والعلوم المتعلقة بهما وفهم واع لمقاصد الشريعة ، ومعرفة سليمة دقيقة باللغة العربية وعلومها ، وملكة التصرف في مختلف أساليبها .

— وحيث ان ما ينتهي إليه العالمون المجتهدون من أحكام اجتهادية تعتبر أحكاماً شرعية يتعبد الله بها عباده .

— وان سبيل من لم يتبصر بأدلة الأحكام وشروط الاجتهاد أن يتبع مذهباً من المذاهب الفقهية المدونة في الكتب المعتمدة التي تلقتها الأمة في مجموعها بالقبول ، في غير تعصب لأي منها .

لذلك ، كله ، فان اللجنة توصي بما يلي :

١ — التحذير من الاجتهادات المخطئة التي لم تتوفر لأصحابها شروط الاجتهاد وهم لذلك غير مؤهلين ، ولا تعتبر احكامهم شرعية .

٢ — التأكيد على أن الاجتهاد لا يكون في وجود النص الصريح الصحيح في الكتاب والسنة ، ولا فيما استقر عليه اجماع الأمة الإسلامية .

٣ — وجوب قيام علماء المسلمين بواجبهم في مجال استنباط الحكم الشرعي لمواجهة القضايا والتحديات التي تفرضها الحضارة المعاصرة ، ووجوب اعلان : أن لا اجتهاد لمن لم تتوفر له شروطه المذكورة في الفقرة الثانية من هذا التقرير .

٤ — العمل الجاد لتوضيح مناهج المجتهدين ، وخاصة أصحاب المذاهب المعتمدة ، وتحديد مواطن اللقاء والاختلاف في أصولهم ، واثراؤها بالاستفادة من مناهج البحث الحديثة .

٥ — دعوة الأمة الإسلامية الى العناية الكاملة بوضع المناهج الدراسية للعلوم الشرعية واللغة العربية ، إلى جانب العلوم الأخرى ، باعتبارها أدوات ضرورية وملحة لتكوين العالم المجتهد ، وباستخدام أحدث وانجع وسائل التربية والتعليم في كافة المستويات ، لتحقيق هذا الغرض .

٦ — مناشدة الأمة الإسلامية الرجوع إلى المختصين من العلماء في كل ما يجد من مشكلات العصر ، واستفتاءهم لمعرفة حكم الله فيها ، فالرجوع إلى ذوي الاختصاص في علوم الدين واجب لا يقل في أهميته عن الرجوع إلى أهل الاختصاص في المجالات الأخرى .

٧ ــ ضرورة ارتفاع العلماء والقضاة والمفتين والمرشدين إلى مستوى الأحداث والقضايا والأوضاع التي يعيشها المسلمون ، وعليهم أن يتحملوا مسؤولياتهم نحو دينهم وأمتهم ومصير الأجيال المسلمة أمام الله عز وجل ، فيتخيرون لحل مشكلات العصر ، من الأحكام الشرعية أوفق ما يجدونه في الفقه الإسلامي لمختلف المذاهب الإسلامية المعتمدة .

٨ ــ مناشدة الدول الإسلامية ، اعتماد الشريعة الإسلامية مصدر التشريع في كافة قوانينها .

والله ولي الاعانة والتوفيق

تقويم ما تم من الاجتهاد في القرن الرابع عشر الهجري وحاجة المسلمين اليوم إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة

كما انبثقت عن الملتقى اللجنة الثانية المكلفة بدراسة تقويم ما تم من اجتهاد في القرن الرابع عشر الهجري وحاجة المسلمين اليوم إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة . وقد عقدت اللجنة عدة جلسات برئاسة الدكتور معروف الدواليبي ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد الاستماع إلى الخطاب التوجيهي الذي ألقاه سيادة وزير الشؤون الدينية ، الأستاذ عبدالرحمن شيبان ، في افتتاح اعمال الملتقى .

وبعد الاستماع إلى مختلف المحاضرات والتعقيبات ، والاستفسارات المتعلقة بالنقاط التي أسندت إلى اللجنة لدراستها .

وبعد دراسة المقترحات التي تقدم بها السادة الاساتذة أعضاء اللجنة ، تم وضع المحاور التالية :

أ ــ تقويم محاولات الاجتهاد الفردي والجماعي التي ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري .

ب ــ تأكيد الحاجة الماسة إلى الاجتهاد بصفة دائمة ، علاجاً وتخطيطاً للمستقبل .

ج ــ الاهتمام بنحو خاص بما يستجد من قضايا ومشكلات معاصرة في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي ، في ضوء متطلبات التنمية والتطور العلمي والتكنولوجي للانسان .

واستعرضت اللجنة أهم الاحداث التي ميزت القرن الرابع عشر الهجري من ثورات تحريرية ضد الاستعمار بجميع أشكاله القديمة والحديثة ، وما نتج عن ذلك من انجازات تمثلت في حصول اغلب البلدان الإسلامية على حريتها واستقلالها ، واستعادة بناء وتكامل شخصيتنا الذاتية .

ولاحظت اللجنة أنه ، بالرغم من المحاولات المتعددة الاساليب ، لتشويه معالم الإسلام ، وبث روح الجمود والتزمت ، والخرافة ، والتشكيك في صلاحية الشريعة

الإسلامية ، دستوراً ومنهجاً لحياة المسلم المعاصر ، فقد ظهرت صحوة اسلامية ايجابية تمثلت على الخصوص ، في الاقتناع بضرورة العودة إلى المنهج الإسلامي الصافي ، وإلى وعي المسلم بذاتيته وعقيدته ومنهجية دينية لحل مشكلاته ، وتخطي رحلة التخلف التي مرت بها البلاد الإسلامية في عهد الاحتلال الاستعماري .

ـــ وكان مبعث تلك الصحوة المباركة دعوات رجال الفكر والاصلاح والجهاد في العالم الإسلامي ، هذه الدعوات التي كان من نتائجها على الصعيد العالمي اقتناع فقهاء القانون ورجال الفكر والثقافة بأهمية الشريعة الإسلامية والدعوة إلى اتخاذها مصدراً من مصادر القانون والحقوق العالمية .

وفي ضوء كل ما سبق ، تسجل اللجنة مايلي :

أولًا : فيما يتعلق بتقويم محاولات الاجتهاد الفردي والجماعي التي ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري :

١ ـــ الاعتزاز بما قامت به الحركات الاصلاحية الفردية والجماعية من إثارة روح التجديد والاجتهاد في ضوء كتاب الله العزيز والسنة النبوية الشريفة ومواكبة التطور العلمي والحضاري .

٢ ـــ تقدير الدور الحيوي المهم الذي تجلى في نشاط العلماء والباحثين في اعداد وسائل الدراسات العليا المتنوعة في نطاق الدراسات المقارنة ، وفي نمو حركة التأليف بالمنهج العلمي الحديث لتطوير الفقه الإسلامي والافادة من تاريخ التشريع وأصول الفقه والقواعد الشرعية الكلية .

٣ ـــ الاشادة بتقنينات الأحوال الشخصية في بعض البلاد الإسلامية المستمدة من أحكام الشريعة المبنية على استنباط سليم ، لدعم نظام الأسرة المسلمة

٤ ـــ تشجيع المبادرات والجهود المبذولة لجعل القانون المدني والجزائي ، مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية ، والدعوة إلى تعميم مشروعات القوانين على بقية بلدان العالم الإسلامي ، بالاعتماد على مبدأ الاجتهاد الجماعي والفردي ، والاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية ، والاستجابة لتطلعات المسلم المعاصر .

٥ ـــ دعم ما تقوم به بعض الجامعات العالمية من احداث كرسي للدراسات الإسلامية والعمل على اسناد مهام التدريس فيها إلى اختصاصيين مسلمين ثقات .

ثانيا : وأما ما يتعلق بالشطر الثاني من موضوع اللجنة وهو :

حاجة المسلمين إلى الاجتهاد في قضايا معاصرة ، فان اللجنة توصي بما يلي :

١ ـــ التأكيد على أهمية الاجتهاد بوصفه ضرورة ملحة في هذا العصر .

٢ ــ العمل على توفير روح الانسجام والتنسيق بين المجتهدين أفراداً وبين المجامع الفقهية في البلاد الإسلامية ، والافادة من مجهوداتها وضمان فعاليتها ، ونشر نتائج اجتهاداتها بمجلة دورية خاصة .

٣ ــ الالحاح على وضع نظرية متكاملة في الاقتصاد الإسلامي لحماية مصلحة الجماعة ، والاستفادة من قدرات الفرد وصيانة حقوقه ومهاراته الايجابية ، وفقا للمبادي التالية :

أ ــ تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية .

ب ــ تعميق ثم تعميم تجربة المصارف الإسلامية والتأمين الإسلامي ، ودعمهما في مختلف المجالات في الداخل والخارج .

ح ــ الانطلاق من مبدأ الحلال والحرام في قضايا الغذاء والمشروبات .

د ــ دعوة العلماء إلى الاجتهاد من أجل ايجاد الحلول الشرعية لمشكلة الذبائح واللحوم في موسم الحج ، لسد حاجات الفقراء وتفادي اتلاف الاموال واهدارها .

٤ ــ الافتاء الجماعي المبني على التشاور في مشكلة بعض العمليات الجراحية المستجدة ، لنقل وزرع بعض الاعضاء من شخص لآخر ، بما يتفق مع حق الحياة المقدس . والحفاظ على كرامة الانسان التي هي أحد مقومات الشريعة الإسلامية .

٥ ــ الارتفاع بمستوى الاجتهاد عن الخوض في بعض الامور الثانوية ، والتصدي للقضايا المهمة التي تواجه المسلمين في بلادهم وفي البلاد الأخرى غير المسلمة .

٦ ــ التعجيل بانجاز موسوعة الفقه الإسلامي ، وتحديد مدة قصيرة لاخراجها وتسهيل توزيعها .

٧ ــ احداث كليات أو معاهد للفقه المقارن ، وتزويدها بالمصادر اللازمة لها ، واتباع الطريقة الحديثة في بيان أحكام الفقه ، وفهرسة مصطلحاتها ، طبقا للنظام الآلي .

٨ ــ أحياء دور الجامعات الإسلامية العريقة ، باعتبارها مراكز اشعاع حضاري قوي ، ودعمها باحداث جامعات متخصصة للعلوم الإسلامية ومعاهد شرعية ، والعمل على اعداد المدرسين الاكفاء لها .

منهجية الاجتهاد ومجالاته ووسائل تحقيقه

كما انبثقت عن الملتقى اللجنة الثالثة والمكلفة بدراسة منهجية الاجتهاد ومجالاته ووسائل تحقيقه . فعقدت عدة جلسات برئاسة الدكتور فاضل الجمالي ، وانتهت إلى التقرير التالي :

بعد دراسة الكلمة الشاملة التي افتتح بها ، الاستاذ عبدالرحمن شيبان ، وزير الشؤون

الدينية ، اعمال الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي .

وبعد الاستماع لجميع المحاضرات ، والتعقيبات والاستفسارات المقدمة في مختلف جلسات الملتقى .

وبعد التداول في ذلك كله ، انتهت اللجنة إلى تبني التوصيات التالية :

١ ــ ان الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي ، إذ يحيي المبادرة الطيبة المتمثلة في تأسيس المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة بقرار من مؤتمر القمة الإسلامي الثالث يدعو ، بالحاح ، الى منح هذا المجمع كافة الوسائل المادية ، والضمانات التي من شأنها ان تحفظ له استقلاله في العمل ، وتحميه من كل انواع الضغوط والتأثيرات ، وتوفر لاعضائه جواً من الحرية الفكرية الكاملة ، حتى يستطيعوا ايجاد حلول شرعية لمشكلات المسلمين بما يرضي الله ورسوله .

٢ ــ وضع منهجية جديدة للدراسات الإسلامية تؤدي إلى تحقيق الاجتهاد الفقهي ، وتيسير السبل إليه .

٣ ــ صبغ العلوم الانسانية كافة بصبغة إسلامية ، وتشكيل اللجان المتخصصة لوضع المناهج الكفيلة بتحقيق هذه الغاية .

٤ ــ تدريس العلوم الإسلامية الضرورية من عقيدة ، وفقه ، وثقافة إسلامية ، وغيرها ، بمنهج علمي محكم ، في مختلف مراحل التعليم ، مع عناية خاصة بالقرآن الكريم وعلومه ، وبالحديث الشريف والسيرة النبوية المطهرة .

٥ ــ السعي إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة ، باعتبار ذلك أهم عامل في تنشيط حركة الاجتهاد .

٦ ــ القيام باحصاء الكفاءات الإسلامية في سائر فروع المعرفة ، وعقد ندوات دورية لهم لتحقيق التعارف والتعاون فيما بينهم ، وتبادل الخبرات ، ودراسة أفضل السبل للاستفادة المثلى من اختصاصاتهم ، والتخطيط لمعالجة قضايا الأمة المعاصرة .

٧ ــ العمل على انشاء جامعة اسلامية عالمية للدراسات الفقهية العليا .

٨ ــ العمل لتفقيه عامة المسلمين بدينهم وتسخير كافة الوسائل الممكنة والتلفزة خاصة ، لتحقيق هذا الهدف .

٩ ــ انشاء مكتبات فقهية ومراكز للابحاث الفقهية مزودة بجميع الامكانات المعاصرة ، وحصر امهات المراجع والكتب الإسلامية ، وفهرستها فهرسة آلية وتصنيفها بشكل ييسر للباحثين في شتى فنون المعرفة مهمة الاطلاع على كنوز المعرفة الإسلامية .

١٠ ــ الاهتمام بفتح مراكز للابحاث مهمتها توفير الكتاب الدراسي الجامعي الإسلامي ، في سائر الدراسات الانسانية

مد في اعداده على أصول الإسلام
اعده ، وكلياته ، ويحقق غاياته .

١١ ــ اعادة كتابة العلوم الإسلامية ،
مقدمتها علم (أصول الفقه) ،
لوب ميسر ، باعتباره من أهم العلوم التي
مد عليها الاجتهاد .

١٢ ــ اعداد كتب فقهية تعتمد منهج
ليل والتعليل ، وذكر الخلاف ، والمقارنة
المذاهب ، اسهاماً في ايجاد العقلية
بهية المتحررة من التعصب المذهبي ،
اعة آداب الاختلاف .

١٣ ــ مناشدة الجامعات في البلاد
لامية أن تلتزم في مناهجها عدم الفصل
العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى ، وفقاً
لرة الإسلامية الشاملة الموحدة .

١٤ ــ « وضع مادة الاجتهاد » ضمن
الدراسة في الكليات والمعاهد الجامعية ،
يد الدارسين بما يعمق معارفهم الفقهية
الاجتهاد .

١٥ ــ دعوة المجمع الفقهي والهيآت الإسلامية إلى تخصيص جائزة علمية كبرى للعلماء المجتهدين الذين يحققون نتائج معتبرة في مجالات الفقه ، والمجالات العلمية الإسلامية بوجه عام .

١٦ ــ التأكيد بأن مجال الاجتهاد هو مالم يكن فيه دليل صحيح الثبوت صريح الدلالة من الكتاب والسنة ، بناء على قاعدة «لا اجتهاد مع النص » .

١٧ ــ التذكير بأن الآراء الاجتهادية المبنية على اعراف أو مصالح زمنية هي التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان ، والمكان ، والعرف ، والحال .

١٨ ــ اعتماد الاجتهاد الجماعي دعماً للاجتهاد الفردي الذي قد لا تتوفر له الضمانات الكافية ، والذي قد يكون عرضة للجنوح والخطأ .

١٩ ــ الترخيص لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الشرعية أن يتبع اماما من أئمة الفقه ، مع استحسان تعرفه على أدلة امامه بقدر المستطاع .

والله الموفق

قائمة بأبحاث الملتقى

١ ــ الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه .

للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه ، كلية الشريعة ــ جامعة دمشق .

٢ ــ الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه

للدكتور يوسف القرضاوي عميد كلية الشريعة ــ جامعة قطر .

٣ ــ الاجتهاد : حكمه ، هل كل مجتهد مصيب ؟

للدكتور إبراهيم سلقيني عميد كلية الشريعة ــ جامعة دمشق ــ سوريا .

٤ ــ الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث

للاستاذ محمد الغزالي ، الجامعة الإسلامية ــ إسلام اباد ــ باكستان .

٥ ــ الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية ومقاصد الشريعة الإسلامية .

للدكتور محمد معروف الدواليبي . مستشار بالديوان الملكي ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٦ ــ الاجتهاد في عهد التابعين .

للدكتور وهبه الزحيلي ، أستاذ بكلية الشريعة الإسلامية ــ جامعة دمشق ــ سوريا .

٧ ــ الاجتهاد في عهد الصحابة .

للدكتور محمد حميد الله ، أستاذ بجامعة اسطنبول ــ تركيا .

٨ ــ الاجتهاد في عهد الصحابة .

للدكتور محمود صبحي ، الامانة العامة للدعوة الإسلامية ــ طرابلس ــ ليبيا .

٩ ــ الاجتهاد في عهد النبي (ﷺ) .

لفضيلة الشيخ عبدالفتاح أبي غدة ، أستاذ الحديث بكلية أصول الدين ــ جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

١٠ ــ الاجتهاد في القرن الأخير : المنهجية المتبعة والانجازات

للدكتور عبدالمنعم النمر وكيل الأزهر ووزير الأوقاف سابقا ــ مصر .

١١ ــ الاجتهاد في المذهب الاباضي .

للشيخ بلحاج محمد ، أستاذ بمعهد الحياة ــ القرارة ــ الجزائر .

١٢ ــ الاجتهاد في المذهب الشافعي .

لفضيلة الشيخ محمد أحمد بدوي عضو ادارة الجمعية الشرعية بالقاهرة .

١٣ ــ الاجتهاد في المذهب المالكي .

للشيخ محمد الشاذلي النيفر أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس .

ـ الاجتهاد في الوقائع المستحدثة طبقاً
ط المنهجية الأصولية .
دكتور جمال مرسي بدر ــ نيويورك ــ
ت المتحدة الامريكية .

ــ الاجتهاد وشاعر الإسلام محمد
.
كتور أظهر أحمد أظهر أستاذ الأدب
الحديث بالكلية الشرقية جامعة
ـ ــ لاهور ــ باكستان .

ـ الاجتهاد والمعارف العلمية المعاصرة .
ستاذ انعام الله خان المدير المساعد
الدراسات لحضارة آسيا الوسطى ــ
اباد ــ باكستان .

ــ الاجتهاد ومكانته في التشريع
ي .
كتور عبدالرحمن محمد النجار مدير
عوة والتدريب بوزارة الاوقاف بمصر .

ـ الاستدلال عند الائمة الأربعة
كتور عمار طالبي مدير معهد العلوم
ية ــ جامعة الجزائر .

ـ أضواء على الاجتهاد المعاصر وأهم
.
كتور جمال الدين محمد محمود الأمين
لمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
لاوقاف بمصر .

. الامام الحافظ جلال الدين السيوطي
ي الاجتهاد

للاستاذ محمد الصالح الصديق عضو المجلس الإسلامي الأعلى ــ الجزائر .

٢١ ــ أهمية استثمار الخطط المنهجية في الاجتهاد على الوقائع المستحدثة في ضوء المصلحة المرسلة والاستحسان والذرائع .

للدكتور محمد سلام مدكور أستاذ الفقه والأصول ــ كلية الحقوق ــ جامعة القاهرة .

٢٢ ــ تعريف الاجتهاد عند الحنفية .

للدكتور يوسف ضياء قواقجي ــ أستاذ بكلية الالهيات ، جامعة مرمرة ــ اسطنبول ــ تركيا .

٢٣ ــ جانب من الاجتهاد وصلته بالخبرة العلمية المتخصصة .

للدكتور عبدالناصر توفيق العطار . أستاذ القانون المدني ، كلية الحقوق جامعة أسيوط ــ مصر .

٢٤ ــ الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته .

للشيخ عبدالله عبدالغني رئيس الادارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازخستان ــ طشقند .

٢٥ ــ الخبرة العلمية الحديثة وصلتها بالاجتهاد .

للدكتور احمد عروة ، أستاذ بمعهد العلوم الطبية ــ جامعة الجزائر .

٢٦ ــ رأي في تكوين المجتهد في عصرنا ومجلس شورى المجتهدين .

للدكتور محمد فاضل الجمالي . أستاذ بكلية الآداب ــ الجامعة التونسية .

٢٧ ــ شروط المجتهد .

للدكتور عبدالعزيز الخياط عميد كلية الشريعة . جامعة الأردن ــ ووزير الأوقاف سابقاً .

٢٨ ــ شروط المجتهد ومراتب المجتهدين .

للدكتور الطاهر بن محمد المعموري ، أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ــ تونس .

٢٩ ــ القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية .

للشيخ خليل الميس مدير أزهر لبنان ــ بيروت .

٣٠ ــ محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث عشر الهجري .

للدكتور صبحي الصالح نائب رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى ــ بيروت .

٣١ ــ المذهب الحنبلي : منهجه الاجتهادي وأشهر رجاله .

للدكتور عبدالله عبدالمحسن التركي مدير جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٢ ــ المذهب الظاهري : نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله .

للدكتور عبدالحليم عويس أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٣ ــ مستقبل الاجتهاد

للاستاذ رجاء غارودي مؤسس المعهد العالمي للحوار بين الحضارات ــ باريس ــ فرنسا .

٣٤ ــ معنى الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله .

للدكتور طه جابر العلواني أستاذ الحديث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية .

٣٥ ــ مقارنة بين موقف المجتهد تجاه النصوص في الفقه الإسلامي وبين موقف القاضي تجاه القانون في النظم القانونية الحديثة .

للدكتور إبراهيم كافي دونمز استاذ بكلية الالهيات جامعة مرمرة ــ اسطنبول ــ تركيا .

٣٦ ــ منهج اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

للدكتور عبدالحي العمراني مدير جامعة القرويين ــ المغرب .

٣٧ ــ منهجية الاجتهاد .

للدكتور محمد عزيز الحبابي عميد شرفي ، جامعة محمد الخامس ــ المغرب .

٣٨ ــ منهجية الاجتهاد في المذهب المالكي .

لفضيلة الشيخ أحمد حماني رئيس المجلس إسلامي الأعلى — الجزائر .

٣ — نحو اجتهاد متحرك يشرف على أحداث .

لفضيلة الشيخ محمد الغزالي أستاذ بجامعة دوحة — قطر .

٤ — واقعية الشريعة الإسلامية .

للدكتور محمد علي محمود مدير عام المركز الدولي لعلم القانون — ويسلستر — هولندا .

أعلن السيد وزير الشؤون الدينية في الكلمة الختامية عن موضوع الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامي الذي سيبحث قضية « الصحوة الإسلامية والحضارة العصرية » وسيحدد فيها بعد زمن ومكان انعقاده .

تقرير عن
ندوة البنوك الإسلامية
ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية
القاهرة : بنك فيصل الإسلامي المصري
١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م

د . حسين حسين شحاته

كلية العلوم الادارية والسياسية
جامعة الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾

صدق الله العظيم (التوبة : ١٢٢)

محتويات التقرير

(٣) — برنامج الندوة وموضوعات البحوث التي نوقشت فيها .

(٤) — أهم المسائل التي كانت محور المناقشة والحوار في جلسات الندوة .

(٥) — قرارات وتوصيات الندوة .

تمهيـــد

دعى بنك فيصل الإسلامي المصري إلى ندوة تحت عنوان « البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية» برئاسة صاحب السمو الملكي الأمير محمد الفيصل آل سعود بالقاهرة في الفترة من ٢٨ صفر ١٤٠٤ هـ — أول ربيع الأول هـ أول ربيع الأول ١٤٠٤ هـ الموافق ٣ ديسمبر ١٩٨٣ م — ٥ ديسمبر ١٩٨٣ م .

ولقد أرسلت الدعوة إلى الجامعات العربية والإسلامية وإلى مراكز الدراسات والبحوث المهتمة بالاقتصاد الإسلامي وإلى المصارف الإسلامية والتجارية ، كما أرسلت دعوات إلى العلماء والباحثين لاعداد بحوث لهذه الندوة في الموضوعات الآتية :

(١) — النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً .

(٢) — دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية .

(٣) — دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية .

(٤) — الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها .

(٥) — مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية .

(٦) — أساليب توظيف الأموال في البنوك الإسلامية .

هذا وقد عقدت الندوة في ميعادها وقدم إليها ٢٢ بحثاً واستمرت ثلاثة أيام بالاضافة إلى يومين آخرين الأول يوم الجمعة اجتمع فيه معظم الباحثين لوضع خطة للمناقشة والثاني بعد الندوة في مقر بنك فيصل لوضع خطة للمؤتمرات والندوات المقبلة .

ويتضمن هذا التقرير نبذة موجزة عن ما دار في الندوة مع التركيز على التوصيات والقرارات .

أولا : ملخص الكلمات التي ألقيت في جلسة افتتاح الندوة

حضر جلسة الافتتاح السيد الدكتور/مصطفى السعيد وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية مندوباً عن السيد الدكتور فؤاد محيي الدين رئيس مجلس الوزراء بجمهورية مصر العربية ، كما حضر حفل الافتتاح فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر ، والسيد الدكتور صلاح حامد وزير المالية والسيد الدكتور/كمال الجنزوري وزير التخطيط ، وفضيلة الشيخ عبداللطيف حمزة مفتي جمهورية مصر العربية ، وفضيلة الشيخ

إبراهيم الدسوقي وزير الدولة للأوقاف وعدد كبير من السادة الوزراء السابقين ورؤساء مجالس المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية العاملة في مصر وفي الخارج والمسئولون عن فروع المعاملات الإسلامية للبنوك التجارية المصرية ونخبة من رجال المال والاقتصاد واساتذة الجامعات والشخصيات العامة ورجال الصحافة والاذاعة والاعلام وغيرهم من المهتمين بالبنوك والاقتصاد الإسلامي .

كلمة مندوب السيد رئيس الوزراء

لقد افتتح السيد الدكتور/مصطفى السعيد وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية حفل الافتتاح بفندق شيراتون القاهرة ، حيث القى كلمة هامة نيابة عن السيد الدكتور/أحمد فؤاد محيي الدين رئيس مجلس الوزراء أكد فيها ان تجربة المصارف الإسلامية قد أثبتت نجاحها في مصر حتى الآن في دعم التنمية الاقتصادية والاجتماعية وانتشرت هذه البنوك الإسلامية في كثير من الدول والبلاد العربية والإسلامية .

وأضاف السيد الوزير أن هذه التجربة ما كانت لتبلغ ما بلغته من نجاح لولا ما اتصفت به الحكومة والشعب المصري من قوة الإيمان بالأسس التي قامت عليها تلك البنوك والتي تتفق وأحكام الشريعة الإسلامية الغراء ، كما يعود الفضل في نجاح هذا العمل المصرفي الإسلامي إلى الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تستمتع به مصر الآن .

وفي ختام كلمة السيد الوزير ممثل السيد الدكتور رئيس الوزراء أكد أن مثل هذه المؤتمرات الاقتصادية سوف تحقق بإذن الله هدفها المنشود وتلعب دورها في تنمية المجتمع وتحقق العدالة الاجتماعية بما يعود بالخير والنفع على الجميع .

ملخص كلمة سمو الأمير محمد الفيصل آل سعود رئيس مجلس ادارة بنك فيصل الإسلامي المصري

لقد أشاد سموه بالدور الكبير الذي تقوم به مصر وقال أن مصر ستظل دائماً الصرح الإسلامي والاقتصادي بما لها من أصالة التاريخ والأنسانية وأضاف أنه كمسئول عن العديد من المؤسسات التي تسعى إلى تحقيق شرع الله في المعاملات يؤكد بأن هذه المؤسسات ستبذل قصارى الجهد من أجل الاسهام في تطوير وبناء هذا الجزء العزيز من الأمة الإسلامية ، وقال أن البنوك الإسلامية قد تجاوزت مرحلة التأسيس وان الإسلام لديه الجواب على كل متطلبات الحياة العصرية في هذا الوقت الذي أثبتت فيه البنوك الإسلامية نجاحها وحيث بدأت مرحلة المساهمة الفعالة في التنمية والبناء .

ملخص كلمة الدكتور/محمد فؤاد الصراف محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

لقد ألقى السيد الدكتور/محمد فؤاد

الصراف محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري كلمة رحب فيها بالحاضرين والمشتركين بالندوة سواء من مصر أو من خارجها ثم أكد أن نشاط البنوك الإسلامية يتم طبقا لاحكام الشريعة الإسلامية وأن معاملاتها تتم في اطارها ورقابة علماء الشرع لضمان سلامتها وأن الدعامة الاساسية لهذا العمل هي تحقيق التنمية للمجتمع وبوجه خاص لصغار المدخرين ، وأن البنوك الإسلامية ليست منافسة للبنوك التقليدية لكنها تقوم بالعمل الذي تعجز عن أدائه تلك البنوك وتوجه المدخرات وأموال الزكاة لتنفع المجتمع وتعمل على تمويل غير القادرين إلى طاقات منتجة بالاضافة إلى المساهمة في انشاء المشروعات وتأسيسها .

ثانيا : المشتركون في الندوة

(١) ــ الجهات المشتركة في الندوة

من أهم الجهات التي اشتركت في الندوة ما يلي :

(١) ــ الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

(٢) ــ بنك فيصل الإسلامي المصري .

(٣) ــ بنك فيصل الإسلامي السوداني .

(٤) ــ بنك التنمية والتعاون الإسلامي السوداني .

(٥) ــ البنك الإسلامي السوداني .

(٦) ــ البنك الإسلامي للتنمية بجدة .

(٧) ــ دار المال الإسلامي بجنيف .

(٨) ــ بيت التمويل الكويتي .

(٩) ــ بنك دبي الإسلامي .

(١٠) ــ البنك الإسلامي للاستثمار والتنمية بالاردن .

(١١) ــ المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية بالقاهرة .

(١٢) ــ الهيئة العامة لسوق المال بالقاهرة .

(١٣) ــ مؤسسة تمويل الصناعات الصغيرة بباكستان .

(١٤) ــ جمعية الاقتصاد الإسلامي بالقاهرة .

(٢) ــ الجامعات المشتركة في الندوة

ومن الجامعات ما يلي :

(١) ــ جامعة الأزهر .

(٢) ــ جامعة القاهرة .

(٣) ــ جامعة عين شمس .

(٤) ــ جامعة الزقازيق .

(٥) ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .

(٦) ــ جامعة أم القرى .

(٧) ــ جامعة الكويت .

(٨) ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .

(٩) ــ جامعة أم درمان الإسلامية .

(١٠) ــ الجامعة الأردنية .

ثالثاً : برنامج الندوة وموضوعات البحوث التي نوقشت فيها

الجلسة الأولى : الرئيس : د . محمد فؤاد الصراف

الموضوع : **النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقا**

قدمت فيها البحوث التالية :

(١) ــ المعاملات المالية في البنوك الإسلامية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري .

(٢) ــ النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً .

د/عبدالحميد البعلي : المستشار بالاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية .

(٣) ــ البنوك الإسلامية بين ماضي الأمة الإسلامية وحاضرها ومستقبلها .

د/يوسف قاسم : أستاذ ورئيس قسم الشريعة بجامعة القاهرة . وعضو هيئة الرقابة الشرعية ببنك فيصل الإسلامي المصري .

(٤) ــ النظام المصرفي الإسلامي فكراً وتطبيقاً

الاستاد/عبدالسميع المصري : عضو جمعية الاقتصاد الإسلامي

(٥) ــ البنوك الإسلامية وأسلمة النظام المصرفي في السودان

د/عابدين سلامة : مساعد المدير العام للبحوث والاحصاء والاعلام بنك فيصل الإسلامي السوداني .

(٦) ــ رؤية المؤسسات المالية الإسلامية في واقع الاقتصاد المعاصر

الاستاذ/يس الإمام عمر : عضو مجلس ادارة بنك فيصل الإسلامي السوداني .

الجلسة الثانية : الرئيس : الاستاذ أحمد أمين فؤاد رئيس مجلس ادارة المصرف الدولي

الموضوع : دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية وتطبيقاتها العملية :

وقدمت فيها البحوث التالية :

(٧) ــ أساليب البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

(٨) ــ دور البنوك الإسلامية في التنمية

د/عوف الكفراوي : الاستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(٩) ــ البنوك الإسلامية والتنمية

د/إسماعيل شلبي : الاستاذ بكلية الحقوق بجامعة الزقازيق

(١٠) ــ فروع المعاملات الإسلامية مالها وما عليها .

الاستاذ/سمير مصطفى متولي : وكيل أول وزارة التأمينات السابق

الجلسة الثالثة : الرئيس : الشيخ إبراهيم الدسوقي وزير الدولة للاوقاف

الموضوع : دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية وتطبيقاتها العملية

وقدمت فيها البحوث التالية :

(١١) ــ البنوك الإسلامية ودورها في الرعاية الاجتماعية

الاستاذ/أحمد عادل كمال : مدير عام بنك

فيصل الإسلامي المصري

(١٢) ــ دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية

د/محمود الانصاري : الأمين المساعد لاتحاد البنوك الإسلامية

(١٣) ــ أساليب البنوك الإسلامية في النشاط الاجتماعي

الشيخ/محمد عبدالحكيم زعير : عضو الرقابة الشرعية ببنك دبي الإسلامي

الجلسة الرابعة : الرئيس : الأستاذ محمد عبدالفتاح إبراهيم نائب رئيس الوزراء السابق

الموضوع : الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها

ويشمل البحوث التالية :

(١٤) ــ المعاملات في الأسواق المالية في اطار أحكام الشريعة الإسلامية

د/محمد فؤاد الصراف : محافظ بنك فيصل الإسلامي المصري

(١٥) ــ الخدمات المصرفية في البنوك الإسلامية وتطويرها

د/شوقي إسماعيل شحاته المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

والاستاذ/بهاء الدين صابر الباحث ببنك فيصل الإسلامي المصري .

(١٦) ــ دراسة الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي

د/عبدالحميد الغزالي : أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد الإسلامي بجامعة أم القرى ــ مكة المكرمة

الجلسة الخامسة : الرئيس : الأستاذ المستشار أحمد ثابت عويضة رئيس مجلس الدولة

الموضوع : مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية

ويشمل البحوث التالية

(١٧) ــ مجالات وأساليب التعاون المصرفي بين البنوك الإسلامية

د/شوقي إسماعيل شحاته : المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

(١٨) ــ اطار للمحاسبة في عقود المرابحة الإسلامية لأجل

د/محمود الناغي : الأستاذ بجامعة الامارات العربية المتحدة

(١٩) ــ المحاسبة عن التأجير التمويلي في البنك الإسلامي

د/كوثر عبدالفتاح الابجي الاستاذة بجامعة القاهرة كلية التجارة

الجلسة السادسة : الرئيس : الاستاذ المستشار محمود فهمي رئيس هيئة سوق المال

الموضوع : توظيف الأموال في البنوك الإسلامية

وقدمت فيها البحوث التالية :

(٢٠) ــ المال والأسواق في اطار الفكر الإسلامي

د/شوقي إسماعيل شحاته : المستشار المالي ببنك فيصل الإسلامي المصري

(٢١) ــ أساليب توظيف الأموال في

بنوك الإسلامية
/عبدالله الجزيري : ببنك فيصل الإسلامي
صري
استاذ/محمد تهامي : ببنك فيصل
سلامي المصري
٢٢) ـــ معايير وتقييم مشكلة السيولة في
صارف الإسلامية
/حسين حسين شحاته : الاستاذ بجامعة
مارات العربية المتحدة

بعاً : أهم الموضوعات والنقاط التي تركزت حولها المناقشـــات

من أهم المسائل التي كانت محور اقشات والحوار بين الباحثين والمشتركين في ده الدوة من رجال الفقه والاقتصاد والادارة محاسبة والقانون ما يلي :

١) فلسفة النظام المصرفي الإسلامي وأهم روق بيه وبين النظام المصرفي الربوي .
٢) النواحي الفكرية التي يقوم عليها صرف الإسلامي .
٣) دور المصارف الإسلامية في مجال رير البلدان الإسلامية من الاستعمار بوي .
٤) الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية الدولة والمصارف الإسلامية .
٥) المشاكل الفقهية والعملية لفروع املات الإسلامية التابعة للبنوك الربوية .
٦) هل يمكن أن يوجد مصرف مركزي لامي في الوقت الراهن وما هو البديل ن .
(٧) أهمية انشاء سوق الأموال الإسلامية ، واصدار الورقة الإسلامية .
(٨) التعاون والتنسيق والتكامل بين المصارف الإسلامية ضرورة حتمية ولاسيما في مجال المشروعات الاستثمارية الكبيرة .
(٩) بيوع المرابحة بين الفقه والتطبيق .
(١٠) أهمية أنشاء نظام المعلومات المتكامل للمصارف الإسلامية .
(١١) سبل التغلب على مشكلة السيولة في المصارف الإسلامية .
(١٢) أهم خلق عنصر بشري يجمع بين العقيدة والثقافة الإسلامية والمقدرة على العمل في المصارف الإسلامية ودور الجامعات في هذا الشأن .

خامســا : قرارات وتوصيات الندوة

وقد تناولت الندوة بموضوعية تامة مناقشة موضوعات البحوث المقدمة لها من أجل تحقيق الهدف التي تسعى إليه البنوك الإسلامية في كيفية تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وقد أكدت على ما يلي :

١ ـــ أن النظام المصرفي الإسلامي هو نظام متكامل ولقى نجاحاً فاق كل تصور واستطاع أن يجذب شرائح من المودعين لم تكن تعرف التعامل مع البنوك التقليدية ، ومن ثم فانه على التشريعات الوضعية أن تفسح لهذا النظام الإسلامي المجال حتى يحقق أهدافه في خدمة الاقتصاد القومي .

٢ ـــ أن النظام المصرفي الإسلامي يهدف في المقام الأول إلى تنمية المجتمع وتحقيق العائد الحلال .

٣ ـــ أن البنوك الإسلامية تتكامل فيما بينها يشد بعضها بعضا وتتعاون على أداء رسالتها في شتى مجالات الاستثمار والتوظيف المشترك والخدمات المصرفية .

٤ ـــ أن البنوك الإسلامية ليست منافسة للبنوك التقليدية .

٥ ـــ أن تجربة الفروع الإسلامية للبنوك التقليدية بعد أن أصبحت أمراً واقعاً هي خطوة على الطريق وتأكيداً على نجاح الفكرة لذا يتعين عليها الالتزام كلبنات في صرح العمل المصرفي الإسلامي بالمقومات التي تكفل لها اداء رسالتها في اطار أحكام الشريعة الإسلامية ، وعلى البنوك الإسلامية معاونتها في بلوغ هذا الهدف .

٦ ـــ الاهتمام باجتذاب الايداعات الاستثمارية طويلة الأجل في البنوك الإسلامية مما يتيح لها المشاركة الفعالة في المشروعات الاستثمارية طويلة الأجل .

٧ ـــ ضرورة المزيد من الاهتمام بالبعد الاجتماعي والثقافي للبنوك الإسلامية لانشاء واقامة المؤسسات التعليمية والثقافية والمستشفيات الخيرية في المجتمع الإسلامي .

٨ ـــ استحداث اساليب استثمارية جديدة تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية مثل عمليات البيع التمويلي والتأجير التمويلي وما إلى ذلك .

٩ ـــ ضرورة وضع نظام محاسبي موحد للبنوك الإسلامية وايجاد مراكز للمعلومات والبيانات بها لخدمة هذه البنوك .

١٠ ـــ مواجهة فوائض السيولة المرتقبة في البنوك الإسلامية نتيجة الاقبال المتزايد على التعامل مع هذه البنوك وانتشارها جغرافيا وجذبها لشرائح واسعة من المودعين وذلك بأقتراح ورقة إسلامية قابلة للتداول بما يقابل فكرة السند في الشركات العادية لتكوين سوق مال إسلامي والأمر يقتضي مزيد من الدراسة الاقتصادية والقانونية لمثل هذه الورقة التي يمكن أن يعتمد عليها في تمويل المشروعات الضخمة طويلة الاجل وكذلك اشتراك البنوك الإسلامية في انشاء المشروعات المشتركة .

١١ ـــ لما كان العنصر البشري يمثل أساس العمل المصرفي الإسلامي فانه يتعين تأهيل هذه العناصر إسلامياً ومصرفياً لتصبح قادرة على حمل المسؤولية ومواكبة انتشار هذه البنوك .

١٢ ـــ ان البنوك الإسلامية قد حققت نجاحاً كبيراً في جذب حجم ضخم من الايداعات التي يمكن توجيهها في تنمية المجتمعات الإسلامية الا أن هذه البنوك تأمل معالجة أوضاعها مع اجهزة الرقابة المصرفية لتفهم هذه الأوضاع والمتطلبات وذلك بتعديل التشريعات المنظمة للبنوك والائتمان بما يحقق نجاح البنوك الإسلامية وتهيئتها لخدمة

المجتمع وتنميتها اجتماعياً واقتصادياً .

١٣ — العمل على نشر نظام الحسابات الاستثمارية التي بدأها بنك فيصل الإسلامي المصري على أوسع نطاق لاعلام جماهير المسلمين بها وجذب موارد لهذه الحسابات تقف إلى جانب موارد الزكاة لتحقيق التنمية الاجتماعية وكذلك بحث تولي ادارة واستثمار اموال اليتامى .

١٤ — العمل على توحيد الصيغ والمصطلحات المستخدمة في النظام المصرفي الإسلامي بما يحقق وحدة الاسماء والمسميات .

١٥ — وفي النهاية فان القائمين على الندوة وعلى رأسهم سمو الأمير/محمد الفيصل آل سعود لا يسعهم الا تقديم الشكر والتقدير إلى الحكومة المصرية على اهتمامها البالغ بهذه الندوة رغم مشاغلها العديدة وحضور لسيد/الدكتور مصطفى السعيد وزير لاقتصاد والتجارة الخارجية نائباً عن رئيس مجلس الوزراء ويخص بالشكر الخاص ايضا فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر ومفتي الديار وكذلك حضرات السادة الإساتذة وزراء المالية والتخطيط والأوقاف .

وبحمد الله وشكره أن أعرب المسئولون عن ارتياحهم لنجاح فكرة البنوك الإسلامية التي بدأت بتجربة بنك فيصل الإسلامي المصري وانتشارها وانها تأمل الكثير من التنمية الاقتصادية والاجتماعية من هذه البنوك والتي ستكون ان شاء الله عند حسن ظنهم .

وليس أدل على هذا النجاح من تصريح المسئولين بضرورة تنظيم المصارف الإسلامية في تشريع خاص يتفق مع طبيعة هذه المصارف وكذلك اسعدنا جميعا اهتمام الحكومة ببحث الصيغ والوسائل الإسلامية للتمويل .

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾

والحمد لله رب العالمين

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

● **الموزعون المعتمدون**

مصر : مؤسسة الأهرام شارع الجلاء القاهرة .

تونس : الشركة التونسية للتوزيع ٥ شارع قرطاج — تونس .

المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ص ب ٦٨٣ الدار البيضاء .

المملكة المتحدة : دار الرعاية الإسلامية — لندن .

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا : منشورات العصر الحديث
آن آربر متشجان .

● **الأعداد السابقة**

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ — ١١ بيروت .

مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت .

تونس : مكتبة الجديد ٧ مكرر شارع باب بنات تونس .

● **الاشتراكات**

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة — الكويت

al-Muslim al-muʿāsir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 10
No. 38

Rabī' II 1404
Jumādā I
Jumada II

February 1984
March
April

مجلة

المسلم المعاصر

السنة العاشرة
العدد ٣٩

رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٤ هـ

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة العاشرة
العدد ٣٩
رجب ١٤٠٤ هـ — مايو ١٩٨٤ م
شعبان — يونيو
رمضان — يوليو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الاردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١٫٥٠ جنيه

محتويات العدد

كلمة التحـــرير | ص

أبحـــــاث

نقـــد كتب

خدمات مكتبية

بسم الله الرحمن الرحيم

شيء عن الفكر الوضعي

(١)

كثيراً ما يتساءل المرء : لماذا يصرّ الفكر الوضعي عموماً والغربي بخاصة ، على التشبث بجانب واحد من الفكرة ذات الجوانب العديدة ، ويقف عند مساحة محدودة منها بينما هنالك مساحات شتى ؟! ولماذا يصرّ على تبسيط الظاهرة وحملها على أن تطلّ على الانسان بوجه مسطحّ واحد بينما هنالك وجوه عدة ؟! ولماذا يتشنّج على طبقة واحدة من الحقيقة بينما هي تتضمن طبقات وطبقات ؟

إن السبب قد يحمل بعداً نفسياً ذاتياً صرفاً ، فالمفكر الوضعي الذي يكتشف جانباً من الحقيقة ، أو مساحة من الظاهرة ، أو وجهاً ما من الفكرة ليسعى للاعتقاد بأن ما اكتشفه هو الجانب الوحيد للحقيقة والمساحة الكلية للظاهرة والوجه المتفرد للفكرة .. ويبذل جهداً متواصلاً لاقناع اتباعه بذلك ولشدة التكرار والالحاح يتوهم هؤلاء أن ما يقوله هو الحق وان اكتشافه الفكري هو الصواب ، وانه يتضمن اطراف الحقيقة أو الفكرة أو الظاهرة كافة ..

إنه نوع من الرغبة في تعبيد الناس للمفكر وكسب اعجابهم وانبهارهم من خلال اطروحاته الفكرية المعززة باستنتاجات ومعطيات متواصلة لتأكيد أنها الحق المطلق وأن ما وراءها الباطل والضلال . وهو يبني موقفه هذا ، أو كسبه غير المشروع إذا صح التعبير ، على ما قد يتضمنه العقل البشري

* المقصود هنا هو المدلول اللغوي لا الاصطلاحي لكلمة (الوضعية)

من قصور وعدم قدرة على الإلمام بجوانب الحقيقة ، وافتقاده النظرة الكلية التي تستشرف أطراف الظاهرة من كل مكان .. هذا العقل الذي يظل يعاني من نقصه هذا طالما هو لم يستشهد بدين سماوي .. ببرنامج عمل موضوعي يجيء من السماء ويمنح الانسان والعقل الانساني ، بما يتضمنه من علم إلهي شامل ، القدرة على تجاوز النظرة أحادية الجانب ، والتوغل لادراك جوانب الحقيقة ومساحاتها وطبقاتها جميعاً .

(٢)

إن المفكر الوضعي ليمارس هنا نشاطا ضد المنهج ، ضد الموضوعية والتجرد العلمي .. وهذه الضدّية تجيء على حساب الحقيقة .

نعم قد يكسب المفكر الجولة ، وقد يلتف حوله المريدون والاتباع ، وقد يوحي لفترة طويلة من الزمن أنه وضع يده على مفاتيح الحقيقة وأنه سبر غورها العميق ولكن الخاسر في هذه اللعبة التي تكررت على الساحة الاوروبية عشرات القرون ، هو الحقيقة ، والانسان الذي يتوخى معرفتها وإدراكها في نهاية الأمر .

ويقوم هذا النشاط الذي يمارسه المفكر ضد المنهج والموضوعية على محاولة توسيع ساحة (الاكتشاف) لجعله يلف الظاهرة كلها .. مطّه بأي اسلوب لكي يحيط بالفكرة من جوانبها كافة .. ارغامه على التضخمّ لكي يوازي الحقيقة طولاً وعرضاً وعمقاً .

(٣)

والمشكلة ان هذا الاكتشاف الذي يحمل قيمته الكبيرة بحدّ ذاته ، قد يغطي مساحة من الظاهرة .. قد يفسّر جانباً من الفكرة .. قد ينشر شعاعه على جهة محدودة من الحقيقة لكي يضيئها . ولكن تبقى دائماً مساحات وجوانب اخرى من الظواهر والافكار والحقائق لا يكفي الاكتشاف ، إن على مستوى النوع أو على مستوى الكم ، لتفسيرها واضاءتها ، لابد من اكتشافات اخرى واضاءات متتالية ، تأخذ طابع التتابع والتكامل ، وتسلط على الحقائق والظواهر والافكار من اطرافها جميعاً ، ويسهم فيه خط طويل من المفكرين ، وعقول متألقة لا يحصيها عدّ .. وعند ذلك قد تصل إلى تفسير هذه الظاهرة أو تلك ، وقد لا تصل أساساً .

إن هذا يتم في ميدان العلوم النظرية (الصرفة) والتطبيقية (التقنيّة) وهذ حققت هذه العلوم تلك الخطوات العملاقة ، وقدمت للانسان خدمات حتى لا يستطيع احد ان ينكر دورها الفعال في صيرورة الحضارات وبخاصة الحضارة العربية المعاصرة .

(٤)

لكن العلوم الانسانية شهدت صيغة اخرى في العمل .. صيغة الانفراد ، والذاتية ، والادعاء ، والتضخم .. ولذا لم تستطع أن تقدم للانسان عشر معشار ما

قدمته العلوم النظرية والتطبيقية .. ولهذا — ايضاً — آلت إلى الفشل والسقوط الواحدة تلو الأخرى .

فعلى سبيل المثال ، لماذا يصرّ عقل فذ (كهيغل) على جعل الجدل ، أو الديالكتيك او التقابل المتضاد بين الحقائق والتجارب ، يقتصر على نطاق (الفكرة) ؟ ولماذا جيء (ماركس) و (انغلز) بعده لكي يديناه على احادية نظرته ، بل على وضعها المقلوب لكنهما ما يلبثان أن يقعا في الخطأ نفسه فيتشبثان على نظرية الديالكتيك المادي أي الجدل في نطاق المادة وحدها ؟

انهما يتهمان (هيغل) بأنه وضع فلسفة « تمشي على رأسها » لكنهما وهما يسعيان لتعديل الوضع الفلسفي ، قدما فلسفة تمشي على بطنها بحثاً عن الخبز وحده .

أما كان من الأولى أن يتجاوز (هيغل) تشبثه بالفكرة ، وأن يبعد (ماركس) و (انغلز) قليلاً عن الأرضية المادية ، وأن يحاول الطرفان وضع صيغة للجدل أكثر شمولية تتضمن الفكري والمادي معاً ؟

ثم لماذا يصر الطرفان على أن الجدل بين الأفكار أو الصيغ المادية يأخذ طابع التناقض والتضاد ويقود دوماً إلى الاصطراع ؟ الا يتحتم أن تضاف إليه صيغ أخرى للعلاقة تأخذ طابع (التبادل) بدلاً من التضاد ؟

تبادل في الأخذ والعطاء دونما ضرورة تدفع لصراع محتوم ، ودونما اطراح لبعض العناصر من هذا الجانب أو ذاك ، بل بلورته وتثبيته واضافته للموحّد الجديد .. وغير (هيغل) و (ماركس) و (انغلز) كثيرون جداً .

(٥)

إن ثمة اسئلة كثيرة تخطر على بال الانسان وهو يتعامل مع الفكر الوضعي ولئن لم تحظ بأي جواب فان ثمة ما يشبه القناعة تبرز لكل ذي عينين : ان النظرة احادية الجانب ، تلك التي تأخذ بخناق هذا الفكر ، ان هي الا انعكاس لنوع من الادعاء والغرور ، وربما الكذب ، سواء شئنا أم ابينا .. والمفكرون الغربيون هم كما يصفهم كتاب الله ﴿ **ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس** ﴾ (٥٣ : ٢٣)

(٦)

تلك هي أزمة الفكر الوضعي من جهة المفكر نفسه ، أي من الزاوية التي يطل بها على العالم ، والمنهج الذي يعتمده في التعامل مع الظواهر والحقائق والاشياء .

ولكننا نريد أن نقف لحظات في الجهة الأخرى ، جهة العقل العربي المتلقّي وهو يتعامل مع معطيات مفكريه : مذاهب ومدارس وعقائد ونظريات .. جهة المثقفين الغربيين وهم ينتمون إلى هذه المدرسة أو تلك وإلى هذا المذهب أو النظرية أو ذاك .

فها هنا أيضا نجابه بعدد من الاخطاء المنهجية في طبيعة هذا التعامل ، ويكمن

أكبر هذه الاخطاء واشدها وضوحاً في المشكلة نفسها التي يعاني منها المفكر واضع النظرية أو مصمّم المذهب ، تلك هي — مرة أخرى — النظرة أحادية الجانب ، حيث يمارس المثقف ما يمكن اعتباره خداعاً وتضليلاً على حساب الحقيقة ، أو ما يمكن اعتباره خطأً منهجياً على أقل تقدير .

إنه يصدّق فعلاً ان « الاكتشاف » الذي حققه هذا المفكر أو ذاك ، ومطّه ونفخ فيه لكي يجعل منه نظرية أو مذهباً يفسّر كل شيء ويلقي ضوءه على كل معضلة أو مسألة غامضة في الوجود والعالم ، يصدّق أن هذا الاكتشاف هو الحق المطلق .. الرؤية المتفردة .. الكشف النهائي للسنن والقوانين التي تحرك العالم وتفسّر معطياته في الوقت ذاته .

وهم ، أي المثقفون ، يدفعون انفسهم إلى نوع من الاستسلام لهذا التصوّر ، يصل بهم أحياناً حد الوثنية والتعبّد ، فيفقدون القدرة على أي تفكير مستقل يخرج بهم عن دائرة المذهب الذي انتموا إليه ، والمفكر أو الفيلسوف الذي آمنوا به .. بل انهم يعتبرون أية محاولة لتجاوز اطروحات المذهب خروجاً على التعاليم المقدسة ، وهرطقة يستحق صاحبها أشد العقاب .

(٧)

وإذا كان المفكر الوضعي يتّحد موقف المعلّم المطلق ، أو صاحب الاكتشاف المقدس ، لتحقيق حاجة ذاتية في تركيبه الخاص ، فما الذي يجعل المثقف المتلقّي ، أو التابع ، يتحد موقف التسليم المطلق والانقياد الاعمى للفكرة أو الاكتشاف ، ويتشنج عليهما ويعتبرهما الحق الذي ليس وراءه سوى الضلال .

قد يلعب البعد النفسي دوره هنا أيضاً .. فان الانتماء لمذهب ما والمبالغة في الاعتقاد بأنه الحق المطلق واليقين الكامل ، يمنح الذات فرصة للتحقّق والتوازن والامتلاء ، ويشبع فيها حاجات كانت في كثير من الأحيان بمثابة الدافع القوي للسلوك البشري .

لكن هذا وحده لا يكفي .. انه — مرة اخرى — القصور العقلي .. عدم قدرة الانسان على بلوغ اليقين المطلق ، أو رؤية الحقيقة كاملة ، طالما هو رافض للتلقي عن العلم الالهي الشامل ، ومن ثم يجد نفسه أسير التجزيئية ، والقصور والرؤية ذات البعد الواحد .

وهو من أجل تجاوز محنته ، بل بسبب من اعتقاده بقدرته العقلية الفائقة يندفع للتصديق بهذه النظرية أو تلك ، والتسليم بهذا الكشف أو ذاك ، لا لأنها تحدّ ذاتها تحمل الصواب المطلق ، بل لأنه هو نفسه لا يملك المقاييس الموضوعية النهائية للحكم عليها ، ومن ثم فقد يمتلك القناعة الكافية ، المتناسبة مع قدراته المحدودة ، في أن هذا الذي يطرحه مفكر أو فيلسوف ما هو الصدق واليقين والحق ، وان الانتماء إليه يمنح المفكر معادلاته الموضوعية ، وتوازنه ، واستقراره .

(٨)

إن المشكلة ، مرة أخرى ، تكمن في غياب الرؤية الدينية ، انعدام المقاييس الموضوعية التي تنشق عن العلم الالهي الشامل .. وهنا ، في الساحة التي يتفرد فيها بالسلطان العقل ذو القدرات النسبية ، يصبح الانتماء مجرد اجتهاد شخصي قد يخطيء وقد يصيب ، وهو حتى إذا أصاب فانه لا يتحقق بالمعرفة الكلية اليقينية الشاملة ، لأنه ليس بمقدور عقل بشري أن يبلغ شواطئها .

وهنا قد يسأل المرء : إذا حدث وأن طرح مفكر ما كشفاً أو نظرية تناقض في جوهرها كشف مفكر آخر أو نظريته ، فمن يكون من اتباع كلا المفكرين على حق ومن يكون على ضلال ؟

إن هذا التناقض الطولي بين مفكر وآخر يعملان في مجال واحد ، من مثل التناقض بين (ماركس) و (هيغل) ، يكفي لوحده أن يهز قناعات الاتباع بكل الربوبيات والصنميات الفكرية ، لكن هذا لا يحدث ، لأن القصور الفكري وضياع المقاييس الشمولية ، فضلاً عن الحاجات والدوافع النفسية في الاحتماء بهذه النظرية أو تلك ، والامتلاء بقناعاتها ، يمنع هذا المصير .

(٩)

مهما يكن من أمر فان بعض المفكرين بسبب من تضخم احساسهم بالقدرة على الكشف ، وبأن كشفهم هذا قدير على الامتداد لتغطية جوانب الحقيقة كافة وتفسير كل شيء ، بسبب من هذا يتجاوزون — أحياناً — دوائر تخصصهم ويوغلون في مجالات ودوائر أخرى للمعرفة قد لا يملكون من الأدوات والوسائل ما يمكنهم من أن يحققوا فيها ما حققوه هناك في حقل تخصصهم وابداعهم .

وإذا كان الدافع لهذا السلوك واضحاً . فما الذي يدفع (الاتباع) إلى تقبل هذا الموقف واعتبار معطيات المفكر ، حتى في مجالات تبعد عن تخصصه ، بمثابة الحقيقة النهائية هي الأخرى ؟

إن هذا بالذات هو ما يحدث بالنسبة للماركسيين — على سبيل المثال — وهم يتعاملون مع اكتشافات (ماركس) في حقول الاقتصاد والفلسفة والتاريخ ، فيرونها جميعاً بمثابة الأمور التي تتجاوز حدود الحقائق الاختبارية إلى نوع من القدسية التي يتحتم الا يمسّها أحد بأي صيغة من صيغ التساؤل والشك .

فإذا كان (ماركس) متضلعاً في حقل الاقتصاد وقدّم في دائرته كشوفاً ذات قيمة كبرى ، فما الذي يحتم على اتباعه قبول كل معطياته وكشوفاته في مجالين آخرين قد لا يكون صاحب القول الفصل فيهما وهما الفلسفة والتاريخ ..

إن الفلسفة التي تتعامل مع المادة لا يمكن أن تمنحنا قناعات كافية إن لم تبدأ من

المختبر وتنشق عن أسس فيزيائية علمية كما يفعل رجال من أمثال (هايزنبرغ) و (أينشتاين) و (كاريل) وغيرهم .

والبحث في التاريخ ، مما لم يستكمل تفاصيل وجزئيات كل عصر وبيئة لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية .

(١٠)

وعلى ضوء هاتين البديهيتين يمكن أن نقيم معطيات (ماركس) في هذين الحقلين ، ونحن لازلنا نذكر عبارة الباحث الاقتصادي (اوسكار لانكه) ، وهو أحد أكبر احصائيي اقتصاد الدول النامية فهو بعد أن يستعرض جهود الكتاب الذين اهتموا بدراسة اقتصاد مجتمعات ما قبل الرأسمالية منذ عصر (ماركس) وحتى عصر (بورشنيف) ، يقول ما معناه « ولكن هذه الدراسات جميعها مفككة ، لذلك فإن الاقتصاد السياسي للنظم الاجتماعية ما قبل الرأسمالية لما يخرج بعد إلى حيّز الوجود باعتباره فرعاً منظماً من فروع الاقتصاد السياسي »* .

ولكن هل يكفي هذا كله لفك الارتباط الوثني بين الاتباع والأرباب وتجاوز تقاليد قرون طوال سادت الفكر العربي ولاتزال ؟

عماد الدين خليل

* انظر كتابه (الاقتصاد السياسي) ١ : ٤٨١ ترجمة د. محمد سلمان الحسن (عن محمد بن نصر الله : أضواء على نمط الانتاج الآسيوي عند ... آفاق عربية سنة ٢ عدد ٦ ، ١٩٧٧)

أبحاث

التحـــرك الفلسفـــي الإسلامي الحديث

د . إسماعيل راجي الفاروقي

جامعة تمبل ــ فيلادلفيا

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

١ ــ الفكر الغربي وحركته الحديثة

تطمو على عالمنا اليوم موجة من الفكر الغربي انشقت عما مرّ به من حركات فلسفية ماضية تتصف بما يلي :

إنها مبنية على مبدأ الشك ، كمبدأ عام للمعرفة . فالمدارس التي نشأت في عصر التنوير أو تفرعت عنه وأعتمدت العقل الانساني وسيلة للوصول إلى الحقيقة تحطمت وأثبتت افلاسها أمام هجمات الرومانسية المعتمدة على الشعور والذاتية .

وعلت الحملات ضدها في هذا القرن لا لاعتمادها على العقل بل لتطلعها إلى الحركات العقلانية المثالية ــ لاسيما هيجل ــ لتبرير موقفها كموقف تقدمي . فأصبح كل ما هو واجب الطعن يُرمي بالمطلقية كتهمة كفيلة بدحره وابعاده عن النظر والاعتبار .

ينفي مبدأ الشك إمكانية الوصول إلى الحقيقة ، أو طبيعة الاشياء ، سواء في العلوم الطبيعية أو في علوم الانسان وممارساته ، أما في العلوم الطبيعية فقد كان العلماء يؤمنون بأن هنالك حقيقة كامنة وراء المظاهر تؤدي افتراضاتهم إليها وتكشف عنها شيئاً فشيئاً . فكل افتراض جديد يزيد في معرفتنا للشيء . اما بثبوته في التطبيق واما بعدم ثبوته وذلك بنفيه عن الشيء ما كان يفترضه وبدفعه الانسان

للتقدم إلى إفتراض جديد . فالحركة العلمية بناء تصاعدي تراكمي يؤدي إلى حقيقة الاشياء وطبائعها وان لم يوصل إليها . لكن الفكر العلمي الفلسفي ظاهر هذا التفاؤل المعرفي منذ آينشتاين . وقد أخذ يؤكد الجانب النفعي في الأفتراضات العلمية إلى أن جعله غاية الفكر العلمي الأولى ، ثم ركن المعرفة ، ثم ساوى بينه وبين المعرفة العلمية نافياً بذلك عنها الكشف عن حقيقة الاشياء . وكأنه يقول في مختبره : « ليس همي كعالم للطبيعة الكشف عن حقيقتها والتوصل إلى كنهها حقاً . انما همي أن أحاور الأشياء لتصيّد ما يؤهلني للتعامل معها واستخدامها والانتفاع بها . فاذا افترضت فرضية ما قيّمتها بما تجلبه إلي من ثمار نافعة في استغلالي للطبيعة وقواها . وعندما يتعثر هذا الاستغلال ، أنبذ تلك الفرضية واستبدلها بغيرها . وكذلك دواليك إذ لا أبغي من علم الطبيعة علما خالصا بحقائق الاشياء ، بل النفع الناتج عن حركة ذلك العلم . بل أكثر من ذلك ، فالنفع لا يعنيه أن تكون هنالك حقيقة كامنة وراء الظواهر ، وهو حاصل سواءً وُجدت أم لم توجد وهو قابل للنشدان سواء اخذت الحقيقة بعين الاعتبار أم لم تؤخذ » . وعلى هذا سقطت الحقيقة من الفكر العلمي الحديث واصبح العلم — في حيز الفكر العلمي — سعياً وراء التقنية التي تؤتى ثمارها كل يوم . واصبحت موضوعية العلوم الطبيعية ، وهي الصخرة التي حطم عليها الفكر الغربي كل ما لم يقم على المنهاج العلمي ، ضرباً من الذوق وركنا للنسبية المطلقة . وبلغ هذا الغلو ، على لسان كُونَنْتْ عالم الكيمياء ورئيس جامعة هارفارد ولسان أدورنو زعيم الحركة الفلسفية في فرانكفورت بالمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، مبلغاً نُفيت عنده الحقيقة نفياً تاماً ، أهميتها ووجودها بالذات ، في أي بحث علمي يجري على الطبيعة .

أوجد هذا التأكيد على ثمار العلوم الطبيعية تركيزاً هائلاً على جَنْيها فاتسعت موارد التطبيق والتقنية إتساعاً شاسعاً لا ينكر فضله على البشر . لكنه أدى أيضاً إلى انتشار النسبية . وسرعان ما تحالفت هذه النسبية مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة : أي مخلفة عصر النهضة من ان الطبيعة يجب ان يقبض عليها ويُناهض الاله بالتمكن منها رغم انفه كما فعل بروميثيوس ، ومخلفة المسيحية من ان الطبيعة بل الخلق برمته ، ساقط لا خير فيه ولا خلاص . فادى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة ، مما ادى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الانسان والحياة . وها هو العالم الغربي اليوم ، يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد اسماه ECOLOGY . وإلى تنمية روح الاحترام والاجلال للطبيعة التي يراها رجال هذا العلم الجديد لا حقيقة فحسب ، لها ميزاتها وقوانينها وسننها بل

كإلهٰ مقتدر يتنعم على من يصادقه ويدمر من يعصيه .

أما في علوم الانسان وممارساته ، فيقوم مبدأ الشك على اعتبار الرغبات الانسانية — الفردية والجماعية — المعطيات الوحيدة . ذلك انها وحيدة في كونها مرئية ، محسوسة ، قابلة للفرز عما سواها ، كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمّي . وعلى هذا المعطى كاساس ، يمكن للعلوم الانسانية والاجتماعية ان تقوم كعلوم موضوعية . وليس الشك في تأكيد معطى ما ، انما الشك في نفي اي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية . فالسلوك البشري كان يفسر من قبل بارجاعه إلى مبادىء وقيم صدرت عن الدين والثقافة واعتبرت خارجة عن الانسان وضابطة لميوله وسلوكه . لذلك كان ينظر إلى السلوك الانساني بانه مجال الاوامر الالهية أو الجاذبات القيمية القائمة بنفسها ، تعمل فيه مادةً ومسرحاً فيصدر سلوك الانسان ظاهرةً لها ليس الا ، يوزن بوزنها ، يُسعد بخيرها ويَشقى بشرِّها .

لكن حركة الاصلاح الديني التي تزعمها لوثر أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وابعدتها كل البعد عن السلوك الانساني . وهي أخضعت السلوك للمعطيات التي يستخلصها الانسان المسيحي من الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد مقتفياً آثار الاجداد دون التقيد بها . وحاولت حركة التنوير في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ارساء هذه المعطيات على مبادىء عقلانية سعياً في تعميمها وتبرئتها من النسبية الدينية . ولم تفلح.ذلك ان مبدأ التعميم إذا ما أدخل في الحساب ، أدى إلى انهيار القيم الدينية المسيحية لانها منبثقة عن اركان عقدية لا تمت إلىٰ العقل بصلة ، بل يكرهها العقل ويحط منها كما حطت منه على لسان القديس بولس في الاصحاح الأول من رسالته الأولى إلى أهل قورنتس . لذلك ثارت الرومانسية على التنوير والعقلانية لما أملتاه عليها من العالمية والتعميم واعادت النسبية القائمة على العاطفة والشعور . وبهذا كتبت لمعطيات المسيحية حياة جديدة بلورها شْلَايِرْماخِر . وسرعان ما تحالفت النسبية الجديدة مع النزعات القومية الاوروبية فعاضدت الواحدة الأخرى كما دفعت الاوروبيين إلى الاعتداء على بعضهم البعض وعلى العالم الاسيوي والافريقي والامريكي الذي مكنت الاكتشافات والاختراعات العلمية من الوصول إليه .

وقامت العلوم الاجتماعية على مبدأ الشك في تأكيداته ومنفياته ، معتقدةً أن المرغوب إطلاقا هو المرغوب فيه فعلاً ، وأن ما بني على غير المرغوب فيه فعلاً ليس حقيقة بل منية تمنى ، وان السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو نفس السبيل إلى المعرفة الطبيعية ، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به . اما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات الانسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي . وأما العلوم الانسانية فلا حقيقة فيها أصلاً فهي ليست

وماً بل آداباً تجمع ما يدور في قلب
'نسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على
ظواهر المحسوسة .

لم تتعدى العلوم الاجتماعية في الغرب ما
سفه لها أوْجُوسْتْ كوُنْطْ من أسس
لرغم من تعدد النظريات المفسرة للانسان
سلوكه التي جاء بها العلماء الاجتماعيون .
هذه النظريات جميعاً تؤكد علمية نفسها
تفهم تلك العلمية كاعتماد على المحسوس
ون غيره . كما تتفهم المحسوس كتجسيد
غبة ذاتية شخصية متأصلة في الانسان
بينه ، اي في زمان ومكان معينين .

وإذا نظرنا إلى دعوى العلوم الاجتماعية
لحديثة في الغرب ، وجدناها ماسخةً
لحقيقة ، ومعتمدة شطراً منها هو المحسوس
لكميّ ، ومُقصِيةً الشطر الآخر الغير
محسوس ، سواءً كان أمراً إلهياً أو جاذبية
يمية مطلقة في حد ذاتها . أما العلوم
لانسانية فقد رضيت ان تبقى مغلوبة على
مرها ، محكوم عليها من قبل العلوم كافة انها
يست علوماً ، وان لا منهج علمي تتمسك
ه وتقوم عليه ، وان كلامها وان حسن سمعه
كما في الشعر والادب انما هو مجرد تعبير عن
مشاعر ذاتية ذوقية لا سبيل لقولٍ فصلٍ
بها . وذلك لبعدها عن القياس الكمي
لحسي .

فعلى الصعيد الفردي ، دعت هذه العلوم
لانسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها لأنها
منبع القيم المستقل والمرجع الأخير لوجود
الانسان ووعيه بوجوده . واصبحت الحرية في
نظر الغرب كافة متساوية مع الممارسة التي
لا تخضع لمبدأ أو قانون بل تصدر عن الارادة
الشخصية مجردة . كان دعا إلى هذه
الاخلاق الممركزة على الأنا الفيسلوف نيتشه
على أساس أن الوجود كله نزعة إلى القوة
والسيطرة ، بعد ان قرأ على شوبنهاور ان
الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء .
ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان سارتر
وكامو تمجد الممارسة الحرة كاعلى ما يمكن
أن يصبو إليه الوجود الانساني . ودعوا
جميعهم إلى أنّ تعارض الممارسات
الشخصية لا يؤذيها ولا يقلل من قيمتها ،
وإن أدى في معظم الحالات إلى المحابهة
والتعدي على الغير ، او إلى تمادي النفس في
استهوائها لنفسها وهبوطها إلى العدم . وأبى
لهم جميعاً التمييز بين الخير والشر طالما أن
الرغبات جميعاً متساوية من حيث انها
رغبات ، وبالتالي متساوية القيمة . ولا يجوز
التمييز الا بين رغبة ورغبة اقوى منها . اما
كونها رغبة فهي أبداً متساوية ، وبالتالي
متساوية المرغوبية .

لذلك تدهورت الاخلاق في الغرب
تدهوراً فظيعاً منذ أن عمّت النظرية وتناها
العالِم وغير العالِم وأخذ الفرد يؤمن ان كل ما
يرغبه مبرور ، وان كل رغبة تحمل جوازها
بيدها حيث هي رغبة . وبما ان رغبتي المال
والجنس اقوى الرغبات الانسانية انحدرت
الحياة في الغرب إلى المستوى الذي نشهده
اليوم . وقد تأثرت نظرية التربية فاصبحت

ترى غايتها إحداث التجانس في الرغبات بين افراد المجتمع الواحد . أما إذا تجانست فلا سؤال ولا استفهام بعد ذلك في خيرها أو شرها . وعلى المستوى الجماعي ، وجدت العصبية القومية حجتها لتبرر استكبارها على شعوب الدنيا واستعمارها للضعيف منها . فالارادة القومية تعلو ولا يعلى عليها ، وكل ما تمارسه حق لكونه ارادة قومية .

سبق أن رأينا اتفاق المسيحية مع الفكر الغربي الحديث في موضعين : عزل العقل واحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة . ذلك ان العقل لا يسوّغ التثليث والتجسيد وصلب الاله وموته واعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه ، انما الشعور المسيحي يسوّغ ذلك لدى المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان . وثانياً ، ان الخطيئة الاصلية وسقوط البشر اجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الانسان بحيث اصبحت لا يرجى منها خير وعجزت بالكلية عن الاتيان ب حتى لزم ان يتجسّد الاله ويكفر عن الانسان خطيئته ويحدث له خلاصه . بالتالي فالزمان والمكان ، بل الخلق كله فسود وساقط لا يستغرب من قيامه على مارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي تألف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو غاية فإذا ساير الدين المسيحي الفكر الغربي لحديث في تحليله للسلوك البشري ، هل سايره في النتائج التي يؤدي إليها هذا سلوك ؟ على هذا السؤال أقام الفكر الديني الحديث بناءه ، وتبعه الفكر الفلسفي الديني .

عندما اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى ، دعا إلى الانسحاب من المعمعة والانعزال عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء إلى المسيح والسكون إليه وفيه وجودياً ، وذلك حسبما رآه المفكر الديني الأول كيركجارْدْ . ولكنه عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل وقال « لا » في وجه الفاشستية على لسان كارل بارْطْ الذي هجر وطنه — المانيا — وحمل لواء المعارضة من أرض سويسرا المحايدة . ولكن ، ما وضعت الحرب أوزارها حتى قام مفكرو الغرب يدّعون أن المهٰهم الذي سمح بتعذيب اليهود وقتل الملايين من الناس الابرياء وتدمير مدن برمتها الهٰ ميت ، وان الدين لابد له من التخلص من كل عنصر ما ورائي مطلق إذ يكمن الشر والاستبداد في الماورائية والاطلاق بالذات . وأخذ المفكرون ينشرون الكتب بالعشرات داعين إلى تطبيق ما أوصى به رُودُلف بُولْطْمـــــــــــانْ من ضرورة ال demythologization — اي انتزاع المعاني الواقعية من المبادىء الدينية وذلك بتجريد الخرافات والاساطير عنها — مؤكدين ان كل ما هو ما ورائي ، فوق الطبيعة ، خرافة واسطورة فشاعت مؤلفات ويْزل الذي أنّب إلهَه اشد تأنيب لتعذيبه لليهود على يد الالمان وغيرهم ، ومؤلفات هاملتون وكوكس وفان بُورِنْ ضاربة بعرض الحائط الأخلاق

المسيحية التقليدية . وقام راينهولد نيبور يدعو إلى أن المسيحية ليست دين سلام واستسلام لقيصر . هذه الدعوى ، على رأيه ، منوطة بالفرد فقط ، لا بالجماعة ، وان الجماعة المسيحية لها ان تحارب وتُكره وتدمّر كيف تشاء ودون وازع . وتبنى تفسير نيبور الجديد للمسيحية وزير خارجية امريكا — دالاس — لتبرير الحرب النووية التي شنتها أمريكا على اليابان وفرضت سيطرتها على العالم بعد ذلك بسياسة التهديد النووي .

وزاد الطين بلّةً انتشار الفكر الوضعي وتحديه للتراث الفلسفي كله بدعوى ان مسائل الفلسفة كلها مسائل لغوية لا جوهر لها سوى ما تواضع عليه المتكلمون من معانٍ ألصقوها بالكلمات التي يتفوّهون بها . وبالفعل عم فكر إير وَفِيتجنشتاين طريدي « حلقة فيينّا » اليهوديين في انجلترا ، جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي ، فاصبحت الوضعية المجردة — اي التقنية — مدار البحث العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والاخير ، والوضعية المنطقية مدار البحث في الفلسفة في جميع حقولها ، وفي العلوم الانسانية والاجتماعية ، وأخيراً في الفكر الديني نفسه . وكأنّ رجل اللاهوت المسيحي وصل به التحول عن تراث المسيحية المعروف لدرجة الايمان بان المسيحية هي ما توحي به إليه ميوله ورغباته . وبلغ أثر هذا الانحلال الفكري درجة اضطرت الكنيسة الكاثوليكية — وهي اشد الفئات المسيحية تحفظاً — إلى الرضوخ إليه في مؤتمر الفاتيكان الثاني وما تلاه من رسائل بابويّة . وذلك بتمييع العقيدة وتبديل الفكر الكامن في مناسك الدين ان لم تفلح بتبديل النظم .

هذا ما وصل إليه الفكر الفلسفي في الغرب والسؤال الذي يجب على المفكر المسلم طرحه هو : أين نحن من هذا الفكر ؟

٢ — الفكر الإسلامي وحركته الحديثة

(أ) في ميدان العلوم الطبيعية

بدأت المواجهة بين الفكرين ، الغربي والإسلامي ، في هذا العصر باحتلال نابليون لمصر . إذ جُوبه علماء الأزهر لأول مرة بالعلوم الطبيعية الحديثة ، وبتطبيقاتها الحربية التي هزمت المسلمين وانزلت بهم خسائر فادحة . فكان طبيعياً أن رَموا تلك العلوم بالشيطنة أوّلًا ، ثم ما لبثوا أن تمنّوا أن تكون للمسلمين مثلها فتعيد لهم مجدهم . لقد أُعجب المسلمون بتطبيقات تلك العلوم دون أن يفهموا النظريات المعرفية والكوَنية المترتبة عنها . واندفعوا منذ ذلك الحين يبتعثون أبناءهم لتعلمها في الغرب . وهم مازالوا يفعلون ذلك بعد مئتي عام دون أن يظهر بينهم نابغة كَتَبَ في فلسفة العلوم شيئاً يذكر . بل هم في جميع اقطارهم غلوا في الميل إليها والدفاع عن ميلهم بنفس الحجج التي تقوّلها الغربيون في كفاحهم ضد الكنيسة المسيحية ومعتقداتها .

هذا من اشد غرائب المسلمين غرابةً . ولا يُفسّر الا بتنازل اولئك العلماء المسلمين عن الإسلام كوجهة نظر شاملة ، والتخليّ عنه إلى ما هو شخصي بحت ، بل وعزل الإسلام إلى نطاق الضمير تماماً كما عُزلت المسيحية في الغرب . وليس اشنع قولاً من عالم الطبيعيات المسلم الذي درس في الغرب وعاد يردد قوله : « لا علاقة للعلم الطبيعي بما يُعني به الدين والاخلاق . فالعلم محايد . اما تطبيقه فيخضع للأخلاق . لكن الأخلاق لا تعنيني كعالم . اذ أنشد الحقيقة العلمية في ذاتها ، وهي لا تتأثر لا بالدين ولا بالاخلاق . ولقد دفع العالم الإسلامي بخيرة أبنائه الأذكياء إلى معابد العلوم الطبيعية في الغرب عن جهل مطبق بأرباب المعبد العلمي وشياطينه ، بل محرضاً إياهم على عدم الربط بين ما يتلقّونه من تلقين وبين دينهم . لذلك حسروا الاثنين معاً : الدين والعلم .

فمن جهة أولى ، انحط وعيهم الحضاري وانعدمت ميزتهم كحملة رسالة ، فَذُكّ اساس الادراك في نفوسهم بحيث لم يعودوا قادرين على التمييز بين ما يتلاءم مع حضارتهم وما ينقضها كل النقض . وهذا الأساس هو ما ينيه الدين الإسلامي في النفس إذا ما نشأت وترعرعت عليه . ومن جهة ثانية ، لم يفلح المسلمون في أية جامعة من جامعاتهم بتنمية العلوم الطبيعية لدرجة التعادل مع الغرب . فها هم حتى اليوم يبتعثون البعثات للتتلمذ على الغرب ، أي للاقتيات بما يذره الغرب من فتات مائدته بل قل إن الهوّة بين مستوى العلوم الطبيعية عندهم ولدى الغرب تزداد اتساعاً جيلاً بعد جيل .

ويعود عدم الفلاح هذا إلى سببين : أوّلهما ، عدم هيمنة الطالب المسلم على تاريخ ومنهجية وانجازات وتطلعات ومباديء ومشاكل العلم المعني ، والاكتفاء بالاقل القليل الذي يضمن الحصول على شهادة التخرج . إذ لا فتح ولا تقدم في أي علم من العلوم الا بالاحاطة بمرافق ذلك العلم كله وادراك منطقة وغايته ومنهجه . وثاني السببين ، ان الطالب المسلم غالباً لا يجد في نفسه ما يطالبه بالهيمنة الكلية على العلم الذي جاء يطلبه . إذ لا مطالبة بهذه الهيمنة الا لمن جاء إلى العلم بمنظور عام شامل حي يحثّه على إيجاد مكان للعلم الجديد ضمن فكره ووعيه العام وفي إطار الحضارة التي ينتسب إليها . وأنّى للطالب المسلم أن يطالبه وعيه بالهيمنة على العلم ككل وهو معدوم الوعي الحضاري الذي يعطيه الدين الإسلامي ، فهو جاء إلى الغرب لا سفيراً للحضارة الإسلامية مستطلعاً ما عند الحضارة الغربية ومتبيّنا سيرتها وسيرة العلم المعني فيها ، بل سائلاً ذليلاً أفعمه الشعور بضعة نفسه وضعة أمته وضعة حضارته ، جاء ينشد الانتفاع الشخصي والوصول إلى وظيفة عالية أو مهنة مربحة عن طريق تعلم تطبيقات العلوم الغربية ؟

أليس من المستغرب حقاً ان هيئة كبار العلماء (في مصر أو في أي عاصمة إسلامية أخرى) ثم المجلس الأعلى للبحوث

سلامية ، ثم معهد الدراسات العربية عالية والبحوث — وهي المنظمات الثلاث كبرى الناطقة والراصدة للفكر العربي لإسلامي على أعلى مستوى — لم تتعرض لـ لموضوع فلسفة العلوم (طبيعية كانت اجتماعية ام انسانية) طيلة حياتها ، ولم ن بها أية عناية ؟ ذلك أن العرب أبعدهم بهم القومي عن الإسلام وعطّل فيهم ظوره الشامل للفكر والحياة . فالقومية مجرد صبية وشعور ليس الا . وهي تعمي احبها عن علاقة المادة بالروح وتدفعه إلى دمة الأولى دون الاهتمام بما تجره هذه خدمة على الروح من نقصٍ وبلاء . ومازال رب يعمهون في خذلانهم أمام الحضارة ربية . وهل من غرابة بعد ذلك أن تأتي ادر الوعي الحضاري الإسلامي من غير رب ؟ نعم ، لقد أتت هذه البادرة في أول تمر اختص بمعالجة موضع العلوم الطبيعية لتقنية من منظور الإسلام الذي عقد في اكستان في تشرين ثاني ١٩٨٣ « Science and technology in a Islamic Polity . وما من دولة عربية عرت بالحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد عت المفكرين الإسلاميين إلى القيام به .

ن العار للمسلمين جميعاً أن مؤتمر اكستان لم يأت قبل سنة ١٤٠٤ ، أي د احتلال نابليون لمصر بقرنين كاملين .

(ب) في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية

ينقسم المسلمون الذين واجهوا الفكر الغربي في هذا الميدان إلى نوعين : المقلدين والتحديين .

(١) ينقسم المقلدون في هذا الباب إلى نوعين : أصحاب التجني الفكري وأصحاب المسايرة المؤدبة .

فأما النوع الأول فيتمثل في أمثال زكي نجيب محمود في كتابه **خرافة الميتافيزيقا** ، وطه حسين في نقده للأدب الجاهلي وتصوره لمكانة مصر بين الشرق والغرب بل وأقرب إلى الغرب منها إلى الشرق ، وذلك في كتابيه **نقد الأدب الجاهلي ، ومستقبل الثقافة في مصر** ، وكذلك علي عبدالرازق في اتخاذه طوماس هوبز وماكيافلي اساساً لتحليل الفكر السياسي الإسلامي في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** ، وخالد محمد خالد في تهجمه على ما اسماه بالحكومة الدينية في كتابه **من هنا نبدأ** ، وصادق العظم في نقده للفكر الإسلامي عن جهل تام به في كتابه **نقد الفكر الديني** ، وعدد كبير من الشعراء المحدثين ، مثل صلاح عبدالصبور وأدونيس وفدوى طوقان ، وبدر شاكر السيّاب وسميح القاسم ونزار قباني وغيرهم . هؤلاء جميعاً تأثروا بالفكر الغربي وحده ، دون وعي بالحضارة الإسلامية وجوهرها — أي التوحيد مبدأ معرفياً وأخلاقياً وكونياً واجتماعياً ، وبالتالي دون ولاء للإسلام

وحضارته ، بل دون انتباه . وكلهم ارتكبوا خطأ فاحشاً هو الحكم بان نقد الغربي للدين المسيحي وأثره في الحضارة الغربية مطبق لا محالة على الدين الإسلامي وأثره في الحضارة الإسلامية دون علم بما بين الدينين والحضارتين من تفاوت وفروق . وهو ، أي الحكم ، من التهافت الوقح بمكان . ومن المؤسف اننا لم نعط هؤلاء حقهم في الاجابة عليهم وتقريع مذاهبهم إذ مازالت آراؤهم السقيمة متفشية بيننا ولم نفلح باقتلاعها من جذورها برغم اساءتها إلى ديننا وثقافتنا وحضارتنا وتراثنا .

وأما النوع الثاني فيتمثل في المسايرين للفكر الغربي وحضارته عن حسن ظن ، اذ تحلوا بالإيمان الصحيح وان كان ساذجاً والولاء الشديد للإسلام ديناً وفكراً وحضارةً . لقد ظنوا ان الحضارة الغربية قابلة للفرز الميسّر إلى مواد ومباديء . فهم يأخذون بالأولى ويتركون الثانية معتقدين ببراءة الأولى ومشككين في صلاح الثانية . ويشمل هذا النوع معظم المفكرين الإسلاميين . فالمكتبة الإسلامية حافلة بالكتب التي نحت هذا المنحى فقد شكلت تراثاً ابتدأ بخير الدين والطهطاوي وجمال الدين ومحمد عبده وأمير علي وسيد أحمد خان ومحمد إقبال وغيرهم وضم عدداً كبيراً من حاملي الدعوة الإسلامية في الوطن العربي منذ أن رفع لواءها المرحوم حسن البنا . ولا عجب ان ليس للدعوة الإسلامية حتى الآن معهداً يرعى الجانب الفكري أو يخطط على مستواه ، متبيناً موقف الإسلام الدقيق مما يحدث في العالم من فكر وعمل .

أما في العلوم الاجتماعية فان العالم الإسلامي لم يحرز أي إنتاج . فأقسام الجامعات التي تعنى بعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والجغرافية والأنثروبولوجيا مازالت تعيش على ما نقله اساتذتها من فكر غربي ، وهي مجالات زعامتها في الغرب ومادتها غربية ورجالاتها غربيون وليس للمسلمين فيها باع . ولم نذكر التاريخ ضمن هذه العلوم لان المسلمين اعتنوا بتاريخهم والفوا فيه الكثير وان كان مازال يعوزهم المنهج العلمي النقدي ، ولم يتعرضوا لموضوع فلسفة التاريخ تعرضاً يحدد موقف الإسلام بوضوح من الفلسفات والنظريات الشائعة في الغرب . هذا بالرغم من ان المسلمين أجدر الناس قاطبةً بالاهتمام بدراسة المجتمعات الانسانية — بثقافاتها وأديانها وأنظمتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفنية — وذلك تبيناً لسنن الله في خلقه وتحضيراً للدعوة الإسلامية الواجبة عليهم تجاه هذه المجتمعات .

(٢) التحديّون . وهم القلة القليلة ، ممن وقف على ناصية الشرق الإسلامي والغرب المسيحي وأدرك جوهريّ الحضارتين وتبين علاقة كل جوهر بظواهر الحضارة في مجالات الفكر والحياة التي أدى إليها ذلك الجوهر . اولئك وعوا التوحيد كجوهر الإسلام ، ديناً وحضارةً ، وتبيّنوا كيف نشأت الإنجازات الإسلامية القديمة عن

المنظور الذي يضفيه التوحيد على من تحلى به عقيدةً وفكراً . لكنهم وعوا ذلك فطرةً وحدساً إذ هم لم ينقلوا لنا حدسهم الا بكلمة مختصرة أو محاضرة عابرة . والمطلوب هو أن يقدموا لنا تراثنا تقدمة جديدة تُبدي خوافي التوحيد القائمة في كل فتح فكري فتحه أجدادنا وكل إنجاز حضاري أتموه . فالرؤية التوحيدية مازالت ملك الأقلية ، على تناقض مع نفسها لانها بالطبيعة تدعو إلى تعميمها واباحتها وتمليكها للبشر أجمع . ولن يتم تعميمها إلا بتقديمها عبر ما أنجزته محللاً تحليلاً يبرزها في مكانة الجوهر منه ، وهذا هو لازمة التعليم الإسلامي في كل مكان . فكل ما يعطى لطالب التراث الإسلامي اليوم يعطى على غير هذا الأساس فيفوت الطالب إدراك الجوهر .

ولابد بعد ذلك من التعرض لحضارات العالم وكل ما يجول فيه من حركات فكرية وتحديد موقفنا منه من هذا المنظور . ولنا في موقف اجدادنا من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية خير مثال نحذوه . ويعني هذا انه لابد لنا من هيمنة تامة على الفكر العالمي في كل حقل من الحقول ، فلا تعدياً لحدود ذلك الحقل ولا تفهماً صحيحاً لما يجري فيه الا إذا كانت هيمنتنا عليه كاملة غير منقوصة . ومن المؤسف اننا لم نحصل على تلك الهيمنة في أي علم من العلوم . فنحن نعتمد على جامعات الغرب نسعى إليها سعي الفلاح إلى الماء النظيف في العين التي يجري ماؤها بعيداً عن منزله .

ثم تأتي بعد ذلك كله القفزة المبدعة ، أي التحرك من واقعنا الكائن إلى ما يجب أن يكون ، ومما يجب أن يكون إلى الواقع الجديد المنشود ، حسب ما يمليه المنظور الجوهري — أي منظور التوحيد . هذا هو هم الفئة القليلة التي نأمل ان تصبح الفئة الغالبة بإذن الله وتوفيقه في المستقبل القريب .

ويحق لنا أن نقف هنا لنتساءل : يبدو أننا ندعو إلى قفزة هائلة ، من التوحيد كجوهر ومنظور تُرى من خلاله حقائق الأشياء إلى المنشود في جميع مرافق الحياة ، مع الانتفاع بكل ما جاء به الغرب من علم صحيح نافع . لكن ألا يجدر بنا أن نبيّن كيف القفز إلى التوحيد كجوهر ومنظور مقولي . وهل لنا أن ننتفع بما قدمه السلف ؟ أم علينا المبادرة كما لو لم يكن لنا سلف ، كما يبدو مما سبق لنا قوله ؟

الجواب هو ان إحصاءنا للعلوم تأثر تأثراً شديداً بأبي نصر الفارابي . فهو الذي قسّم علومنا إلى عقلية ونقلية كأن الأولى ليس فيها للنقل مجال وكأن الثانية ليس فيها للعقل دور . وكلا الفرضين خطأ . كان مراد الفارابي ومن تبعه من المفكرين المتأثرين بمنطق الأغريق بما فيهم ابن خلدون الدفاع عن الفلسفة ، وذلك بالطعن بالعلوم الدينية أنها لا تقوم على اعتبارات عقلية بل على معطيات مستمدة من الوحي والدين . وبما أن هذه المعطيات لا يجوز الشك فيها فهي إذاً غير عقلية ، غير منطقية ، غير نقدية وغير لازمة ، وكل ما بني عليها مشكوك

فيه . أما العلوم العقلية فهي لدى الفارابي ومن نحا نحوه تقوم على معطيات العقل أو الحس . وكلاهما نقدي ، قابل للشك وبالتالي للمراجعة والتصحيح . وأهم هذا النوع من العلوم العقلية هو طبعاً الفلسفة .

فالدفاع عن الفلسفة كان هو بيت القصيد . ذلك انها كانت منذ البداية متهمة من قبل الإسلاميين بانها تتناقض مع ما أجمع عليه السلف من اعتقاد بالله والقدر واليوم الآخر والخلق والقرآن الكريم ، وأنها تأخذ بآراء ميتافيزيقية مستهجنة . ومنهم من رمى الفلاسفة بالزندقة أو الكفر . لذلك نشأت صناعة الفلسفة في عالمنا الإسلامي في منأى عن التيار الجامع للفكر الإسلامي الذي اضطلعت به الجماعة الإسلامية فزاد ذلك في استهجان العلماء للفلسفة وانجازاتها .

ولما جاء العصر الحديث ، وَجَدَنا على جهل مطبق بتراثنا الفكري مما فتح الباب على مصراعيه للمستشرقين ليصولوا فيه ويجولوا . وبالفعل هم الذين قدموا لنا تراثنا وعرّفونا به بعد أن درسوه . وكان من الطبيعي ان يخضعوه للمقولات الفكرية التي عرفوها ، أو توصلوا إليها في تراثهم لاسيما ما طرأ عليه من تطور في القرن التاسع عشر الميلادي حيث تم انقطاع الفكر الديني عن الفكر العلمي والاجتماعي والانساني . لذلك قدم المستشرقون تراثنا مقسوماً إلى أطراف متباعدة عن بعضها البعض إن لم تكن متناقضة . ووجدوا في إحصاء إبن خلدون للعلوم دعماً لإحصائهم . وأنّى لهم الجمع ، كما يتطلبه الفكر الإسلامي الأصيل المتمسك بوحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ووحدة المنهج ، بين الفلسفة والدين ، وهم يؤمنون ان لكل منهجه الخاص ومادته .

لذلك نشأ معظم مفكرينا في العصر الحديث يردّدون ما تعلّموه من أساتذتهم الغربيين دون وعي أو نقد ، يفرقون بين الدين والعلم أحتقاراً للأول واحتراماً للثاني . وهم يعرّفون الفلسفة أو الفكر المجرد في العالم الإسلامي بأنه هو التراث المبتديء بالكندي والقائم بالفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن باجّه والمنتهي بابن رشد . بل هم يُحطوّن من قدر ذلك التراث الذي رفعوه فوق الدين إمعاناً في تقليد الغرب . فالغرب ، انتهج منهج الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى لكنه لفظ ذلك المنهج في العصر الحديث مبتدئاً بديكارت وكل ما بني عليه من فلسفة وبذلك ثبت عدم صلاحها لهذا العصر وعدم مسايرتها للنقد والتحليل . فهي ، في حكمهم ، لا فائدة ترجى منها الا لمن ابتغى البحث التاريخي المحض . أما طالب الفكر الحديث فعليه الابتداء من حيث ابتدأ الفكر الغربي وذلك ابتغاء الوصول إلى ما وصل إليه الغرب من سمو ورفعة .

ويكمل شعور هؤلاء المنهزمين فكرياً عندما تذكر العلوم الطبيعية والاجتماعية . فالأولى مطوية صفحتها بطبيعة الحال لانها لم تتقدم عن القرون الوسطى . وأما الثانية فلا

وجود لها الا في ما انجزه ابن خلدون ، فهو العَلَم الوحيد . وتأتي الطامّة الكبرى عندما يذكرون بان ما تبقى من التراث الفكري الإسلامي ليس إلا أدباً ، على سبيل التقليل . ذلك أن الادب مجال الشعور فحسب ، لا يرتجى منه علم صحيح ولا حقيقة عقلية نقدية ، أو ديناً عقدياً Dogmatic لا علاقة له بالعلم والحقيقة بالضرورة .

ولم يتصدّ احد من المسلمين لهذا الهجوم المكشوف على تراثنا الإسلامي كله ، سواء من قبل المستشرقين أو أذنابهم من المسلمين ، سوى مصطفى عبدالرازق . فقد نحّى التراث العلة عن مكان الصدارة الذي وضعه فيه المستشرقون وأرجعه إلى المكان الثانوي الذي يستحقه بالنسبة إلى التراث الفكري ككل . ثم تناول نقد ابن تيمية للفلاسفة — أو بالأحرى للمناطقة — فعرّف به وأقام حججه على الفلاسفة من جديد . ووضع العلوم الشرعية في مكان الصدارة بعد أن ميز بين ناحيتيها الأصولية والتطبيقية . فعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين علمان عقليان ، نقديان ، يتحريان الحقيقة ويوصلان إليها ، لا تقل عقلانيتهما ونقديتهما عن أية فلسفة ، عن أي علم طبيعي أو رياضي . وتراثهما هو التراث المنهجي المجرد في الفكر الإسلامي . وهو الأجدر والأعظم والأكبر والأنفع .

ومن المؤسف حقاً أنه لم يتخرجّ على يد الشيخ مصطفى عبدالرزاق الا عدد قليل من التلاميذ كان أغزرهم إنتاجاً الاستاذ علي سامي النشار . لكنه يكاد يكون وحيداً في متابعته لمنهج مصطفى عبدالرازق في إحصاء العلوم ونقد المنطق الأرسطي وإحلال المنطق اللغوي العربي مكانه واعتبار الفكر الأصولي بمثابة الرأس والمنهج للتراث الفكري الإسلامي كله . ومما يرثى له أن إنحطاط التعليم الجامعي في العقدين الأخيرين حال دون تمكين الأستاذ النشار من السير بالمنهج الجديد إلى الأمام وتعميمه على المفكرين .

وفي أيامنا قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا يدعو لاستئناف المسيرة التي باشرها مصطفى عبدالرازق وعلي سامي النشار ولكن على جبهة أوسع ، بل على جبهة عالمية استقبلت جميع حقول التراثين الغربي والإسلامي . أنشأ هذا المعهد مفكرون إسلاميون هم ، بحكم كراسيهم الجامعية في الغرب ووظائفهم الاكاديمية التي يمارسونها فيه هيمنوا على التراث العربي وخبروه في تفوقه وانخذاله فلم يغررهم بل وجهوا إليه نقدهم من منظور الإسلام فاخذوا منه بالنافع وتخلوا عن الخبيث . ونظروا إلى تراثهم الإسلامي فاخذوا يبلورونه ويعيدون تقديمه تمهيداً لهضمه للنافع من التراث الغربي ، وهو ما يسمونه بأسلمة المعرفة . وعلى رجال المعهد ومن يتعاون معهم من مفكري الإسلام يعقد الأمل في إحياء الفكر الإسلامي وسيره إلى الأمام هاضماً للفكر الغربي ومتخطياً حدوده وآفاقه المنهجية وتطلعاته[1] . والحمد لله رب العالمين .

لاته وسلامه على خير البشر وسيد
لمين محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه
ين .

الهوامش

) راجع للمزيد كتب المؤلف : **Islamization of Knowl**

Genral Principles and Work Plan

Tawhid : Its Implications for thought

وكلاهما من نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن سنة ١٩٨٣/١٤٠٣ و **The Social and Natural Sciences** تعاونا مع عبدالله عمر نصيف ، نشر دار **Hodder and Stoughton** سنة ١٩٨١ في لندن . ومقالاته في مجلة المسلم المعاصر الصادرة في الكويت ومنها « نحن والغرب » (رجب ١٣٩٧) ، « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » (العدد ٢٠) ، « أسلمة المعرفة » (العدد ٣٢) ، « حساب مع الجامعيين » (العدد ٣١) ، « نحو جامعة إسلامية » (العدد ٣٣) ، « الإسلام والمدنية : قضية العلم » (العدد ٣٦) .

أبحاث

مستقبل الدراسات الإسلامية *

ضياء الدين ساردار

المستشار العلمي لمجلة العالم الجديد — لندن

ترجمه عن الانجليزية د . **محمد رفقي محمد عيسى**

— جامعة الكويت

يرى محمد إقبال — وهو أكثر الفلاسفة المسلمين شهرة في القرن العشرين — أن الدراسات الإسلامية لها أربعة أهداف رئيسية ، بيّنها في خطاب له وجهه إلى أمانة سر « المؤتمر التربوي المحمدي لكل الهند » في يونيو ١٩٢٥ ، والذي كان يقوم بوضع منهج لمقرر الدراسات الإسلامية في جامعة عليكرة الإسلامية . فكتب يقول إن الغرض من الدراسات الإسلامية هو « تربية وتدريب علماء الدين من ذوي المؤهلات الطيبة » و « تخريج دارسين قادرين على أن يتتبعوا الأصول التاريخية لاستمرارية الحياة الفكرية بين الثقافة الإسلامية والمعرفة الحديثة » و « تخريج دارسين مسلمين متمكنين في الجوانب المختلفة للتاريخ الإسلامي والفن الإسلامي والثقافة العامة الإسلامية والحضارة الإسلامية » و « إخراج دارسين مؤهلين لمواصلة البحوث في تراث الدراسات القانونية في الإسلام »(1) . ومن الواضح أن إقبال قد أعمل فكره في هذا الأمر حيث يقوم بتفصيل كل هدف من هذه الأهداف .

ويحاول إقبال أن يبرهن على أن تدريب علماء الدين من ذوي المؤهلات الطيبة يعتبر ضرورياً لإشباع الحاجات الروحانية للمجتمع « ولكن هذه الحاجات الروحانية لأي مجتمع تتغير مع إتساع نظرة هذا المجتمع للحياة . فتغير المكانة التي يتمتع بها الفرد وتحرره

★ Ziauddin Sardar : « The Future of Islamic Studies » Islamic Culture, Hyderabad, Vol. LVII No. 3 (July 1983) pp. 193 - 205.

الفكري والتقدم غير المحدود في العلوم الطبيعية قد غيّر بطريقة كلية المادة التي تتشكل منها الحياة العصرية . حتى أننا نجد أن نمط التمسك الشديد بتعاليم مذهب ما أو الأفكار المتعلقة بأصول الدين والتي كانت ترضي المسلم في العصور الوسطى قد لا تحوز رضاه اليوم »[٢] . ولذا نجد أن إقبال كان يبحث عن طريقة جديدة لتدريس الإسلام تتميز بمزيد من الابتكارية ولذا فقد إستبعد محتوى المنهج الذي إقترحه المؤتمر فكتب يقول « إن إقامة مدرسة لأصول الدين الإسلامي على أسس قديمة يعتبر أمراً عديم الجدوى تماماً إلا إذا ما كان هدفكم هو إرضاء ذلك القسم من مجتمعنا الذي يتميز بأنه أكثر محافظة من غيره »[٣] . وحاول أن يبين أن ما نحتاجه هو نشاط فكري من خلال قنوات جديدة وتكوين رؤية جديدة لأصول الدين وعلم الكلام[٤] . فقد كان إقبال متقدماً على عصره بمراحل كبيرة ولكن القوى « المحافظة » إستطاعت أن تؤكد نفسها .

ومع ذلك فإن الحركة التي تهدف إلى إصلاح محتوى مقرر الدراسات الإسلامية في جامعة عليكرة الإسلامية لم تكن بدون مغزى .. بل كانت تعبيراً أكاديمياً عن الاهتمام المتزايد بين الدارسين المسلمين من الهنود بأن الدراسات الإسلامية في حاجة إلى نفحة جديدة . ويقترح إقبال في نفس الخطاب — وجوب حث طلبة الدراسات الإسلامية على دراسة المواد العلمية والرياضيات وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، كما أن الطلبة الذين يدرسون العلوم الطبيعية عليهم أن يأخذوا مقرراً مثل « العلم في العالم الإسلامي » . وقد كان هو وبعض من مفكري عصره يتمسكون بأن الدراسات الإسلامية يجب ألا تكون مجال الدراسة الأوحد لعلماء الدين المسلمين — كما أن الطلبة المسلمين الذين يدرسون العلوم الطبيعية والاجتماعية يجب أن ينالوا حظاً من الدراسات الإسلامية .

إن الفكرة التي تنادي بوجوب إنشاء أقسام أو معاهد أو مدارس للدراسات الإسلامية في الجامعات المسلمة الحديثة تكمن جذورها في حركة الاحياء التي جرت في الهند وفي أفكار المصلحين أمثال إقبال . وقد قامت الجامعات الهندية مثل جامعة الهجرة والجامعة العثمانية وجامعة الله أباد بإنشاء أقسام للدراسات الإسلامية والعربية تمنح درجات علمية على مستوى الاجازة الجامعية الأولى والدراسات العليا مع بداية القرن العشرين . وهكذا فإن الدراسات الإسلامية بإعتبارها فرعاً من فروع العلم كان لها — كما يقول محمد مكين — « تكوينها الأكاديمي كمقرر مشترك بين الجامعات — وإن كان هذا التكوين لم يُنص عليه صراحة » — في الهند[٦] . وكان لهذا التكوين تأثيره الذي لا يستهان به على نشوء هذا الفرع من المعرفة .

الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي :

شهدت الجامعات القديمة في بعض البلاد الإسلامية في الخمسينات من هذا القرن توسعاً ملحوظاً كما أنشيء عدد من الجامعات الجديدة وذلك عندما حصلت هذه البلاد على استقلالها واكتسبت الدراسات الإسلامية دفعة جديدة فاتسعت الأقسام وتم « تحديثها » حيث بدأوا في تقديم مقررات جديدة مثل « الإسلام في العالم الحديث » و « حركات الإحياء المعاصرة » بالاضافة إلى المقررات التقليدية المختصة بالتفسير والفقه واللغة العربية .. الخ . كما بدأوا يعطون تأكيداً أكثر على التفرع الثنائي « التقليدي/الحديث » ، وأصبح منهج الدراسة يحتوي على موضوعات مثل تنظيم النسل و « الإسلام والعلم » والإسلام والعقائد الحديثة . وعلى هذا المنوال قامت جامعات القاهرة ، ودكا ، وكراتشي ، والبنجاب ، والجامعة الإسلامية بجاكارتا بإعطاء صورة عصرية لمقررات الدراسات الإسلامية بها — كما اقتبست جامعات الملايو وعبدان والملك سعود بالرياض — وكلها جامعات حديثة — أحدث نموذج لهذا الفرع من الدراسة .

ومع ذلك فلم يكن في كل الجامعات أقسام منفصلة للدراسات الإسلامية ففي بعض الجامعات — مثل جامعات الاسكندرية ودمشق والرباط وبغداد — كانت الدراسات الإسلامية مدمجة في أقسام كليات الآداب والدراسات الانسانية مثل أقسام الأدب واللغات والتاريخ والقانون . الخ وتقوم بتقديم مقررات مختلفة تتناول الجوانب الإسلامية . فعلى سبيل المثال يقوم قسم القانون بتدريس مقرر عن القانون الإسلامي . أما في جامعات أخرى معينة مثل جامعات أنقرة وطهران « فنجد الدراسات الإسلامية داخلة كجزء من تركيب الجامعة تحت تصنيف أكثر تحديداً باعتبارها كليات أو أقسام لأصول الدين وقائمة على النسق الغربي لكليات اللاهوت والعلوم الدينية »[٧] . كما أنشأت جامعة اسطنبول كلية تحت إسم (كلية العلوم الدينية) في سنة ١٩٤٩ هدفها « دراسة المباديء الدينية في ضوء مباديء دراسية »[٨] .

ولم يكن للدراسات الإسلامية وضع فريد إلا في جامعة القاهرة . فقد كان لهذا الفرع من العلوم كلية قائمة لذاته . فقد أطلق اسم دار العلوم على معهد أقيم عام ١٨٧١ للدراسات الدينية واللغات والأدب والفلسفة وفي سنة ١٩٤٦ إنضم هذا المعهد للجامعة وحصل على كيانه ككلية تقوم بتقديم مجموعة كاملة من الموضوعات الإسلامية .[٩]

وبينما كان علم الدراسات الإسلامية يمر بهذه التغيرات استمرت جامعات الأزهر في القاهرة والقرويين في فاس والزيتونة في تونس - وهي جامعات إسلامية عتيقة ترجع صولها إلى مايزيد على ألف سنة من التاريخ البحث — في تدريس الإسلام بالطريقة التقليدية . ولم يتغير الا الأزهر حين مرّ بتغيير جذري سنة ١٩٦١ حين حولوه إلى « جامعة عصرية » وألحقوا به كليات للدراسات الإسلامية واللغة العربية وإدارة لأعمال والصناعة والزراعة والطب[١٠] ومع هذا كله كان الأزهر القديم هو النموذج الذي أقيمت على أساسه الجامعة الإسلامية في المدينة سنة ١٩٦٠ .

ولكن ظهور مقررات الدراسات الإسلامية الحديثة لم ينتج عنه تغيير جذري في محتويات هذا الفرع من المعرفة . فقد ظلت الدراسات الإسلامية دراسات دينية في جوهرها لها غرضها وهدفها المحددين سواء في المعاهد التقليدية للدراسة الإسلامية مثل جامعات الأزهر وديوباند والمدينة أو في الجامعات الحديثة . ويبقى الهدف منها — كما أشار إقبال — تخريج دارسين للإسلام مدربين تدريباً جيداً ، حيث نجد منهج الدراسة في كلا النوعين من المعاهد قائماً على التراث الإسلامي القديم الذي نشأ خلال قرون من النمو والإصلاح ويشمل القرآن والحديث اللذين يشغلان موقعاً رئيسياً بينما تقوم مقررات مثل الشريعة والعلوم الدينية وقواعد اللغة العربية والبلاغة والمنطق بدور مساند[١١] . وقد تضيف الجامعات الحديثة بالطبع مقررات تمس القضايا والموضوعات الجدلية المعاصرة .

وهناك أسباب قوية وراء تركيز المدخل التقليدي للدراسات الإسلامية على هذا الإطار فنجد « مكين » مثلا يحاول أن يبين أن هذا الإطار « يدين بأصله وبنائه إلى الأنماط الفكرية والاجتماعية والسياسية التي سادت أيام إنتشار الإسلام ، وفوق كل شيء ، إلى التمسك العقائدي الذي يعتبر المعيار الأسمى للفكر الإسلامي والسلوك الإسلامي . ولكن هذه المجموعة من الدراسات لم تكن مختلفة كلية عن الدراسات التي يمكن أن نتبينها في اوروبا في العصور الوسطى حيث كانت الفنون الحرة الثلاثة النحو ، والمنطق ، والبلاغة ، أساساً لنظام يتم فيه التصور الدائم للدراسات الانجيلية والفلسفة المسيحية وعلم اللاهوت والقانون . فكان النحو هو اللغة اللاتينية التي تعتبر اللغة العالمية للكنيسة القوية . كما كان المنطق بمثابة سلاح للحوار المقنع وطريقة مريحة للهروب إلى مجال المعرفة الواسعة . أما البلاغة فقد كانت الأساس الضروري للمجادلة والخطابة في مجال الكلمة المنطوقة ولكن الحقيقة التي غابت عن الإدراك حتى عند المسلمين أنفسهم هي أن الفروع الرئيسية مثل علم اللاهوت القائم على الفلسفة المسيحية والقانون هما المحصلة النهائية لدافع أصيل يهدف إلى تحديد دقيق

شروط تحقيق حضارة معينة ولم يكونا في حد اتهما مطلوبين بإعتبارهما قيمة فكرية أو توى فكري . فقد كان وراءهما قرون من فكير المضني والتطبيق الشاق . فعلى بيل المثال نجد علم الكلام فرعاً مستقلا ن فروع العلم يقوم على المفاهيم العقلانية ستخدام الأدوات العلمية أي المنطق فيزياء »[١٢] .

ورغم أن ناقدي الطرق التقليدية في ديم الدراسات الإسلامية كانوا محقين في شارة إلى أن هذا المنهج بعيد الصلة نوعاً ما ن الواقع المعاصر فإن ما أدخلوه من لاحات لم تتسم بالتجديد . فرغم أن امعات الحديثة لا تدرس البلاغة أو المنطق نا نجدها تحتفظ بالتكوين الأساسي للمنهج تليدي بل أن المقررات الجديدة التي خلوها لم تشكل جزءاً متكاملا في صلب ج ككل وإنما ظلت كملحق إضافي نهج التقليدي ، حتى أن « مكين » سه لم يكن لديه ما يضيفه للمحتوى ليدي ، وإنما إقترح أن تتوسع الدراسات لامية لتصل إلى المجالات الآتية : ين ، الفلسفة ، الأخلاق ، الصوفية ، سيقى ، الأدب ، الفن ، علم الآثار ، يخ . ورغم أن هذه المواد قد تقدم لطلبة إسات الإسلامية موضوعات خارج ق المنهج التقليدي إلا أن الدراسات لامية كفرع بذاته لم تستفد إلا بل . فإضافة مثل هذه الموضوعات إلى هامش الدراسات الإسلامية من الصعب أن يعطي لهذا الفرع بناءً معاصراً يتميز بالتكامل والتماسك. والنقد الذي يمكن أن يُوجّه بصفة دائمة للمنهج والمحتوى الخاص بالدراسات الإسلامية التقليدية هو خلوها من المحتوى الفلسفي والتحليل المنسق للواقع المعاصر .

ويركز المدخل إلى الدراسات الإسلامية — سواء التقليدي أو الحديث — على الإسلام باعتباره ديناً وثقافة وسواء دارت حول تحفيظ القرآن أو الحديث أو التمكن من آراء الفقهاء القدامى أو دراسة التاريخ الإسلامي فإن التأكيد انصب على الحفظ الأصم وجمع الحقائق . وتحولت الدراسات الإسلامية في أساسها إلى مخزن هائل للحقائق والآراء التي يجمعها الطالب أو الطالبة خلال دراستهما . ولذا فلا عجب أن يشتهر العلماء والدارسون المعاصرون بعجزهم الواضح عن تحليل القضايا المعاصرة وعدم القدرة على تقويمها أو إخضاعها للحوار المقنع .

الدراسات الإسلامية في الغرب :

وقد إتبعت الدراسات الإسلامية في الغرب مساراً مختلفاً نوعاً ما . فجذور الدراسات الإسلامية في الغرب تغوص بعمق في التاريخ الاستعماري . ويرى مارشال هودجسن أن الدراسة الغربية للدراسات الإسلامية نشأت من خلال ثلاث منافذ

أولها أولئك الذين درسوا الامبراطورية
عثمانية التي قامت بدور رئيسي كبير في
روبا الحديثة ، واطلعوا عليها لأول وهلة من
خلال وجهة نظر التاريخ الدبلوماسي ،
أوروبي فكانوا يميلون إلى أن يروا جميع بلاد
الإسلام من خلال المنظور السياسي
عاصمة العثمانية إسطنبول . وثانيها أولئك
ذين دخلوا الدراسات الإسلامية وهم من
بريطانيين عادة — لكي يتقنوا اللغة
فارسية بإعتبارهم موظفين مدنيين ممتازين
، أن المصالح الهندية استحوذت عليهم ومالوا
لى أن يعتبروا التحول الاستعماري للعاصمة
لهندية (دلهي) هو قمة التاريخ
المتأسلم.) في نظرهم . ثالثاً أولئك
ساميون الذين اهتموا قبل كل شيء
الدراسات العبرية فأخذتهم دون أن يشعروا
لى اللغة العربية فاعتبروا مركزهم الرئيسي
لقاهرة التي كانت تعتبر أكثر المدن التي
تحدث العربية انتعاشاً في القرن التاسع
عشر رغم أن بعضهم تحول إلى سوريا أو
لمغرب ، وكانوا بصفة عامة من علماء فقه
للغة التاريخي أكثر منهم مؤرخين ولذا كانوا
يرون الثقافة (المتأسلمة) من خلال عيون
لكتّاب السوريين والمصريين السابقين والتي
تدور في غالبها حول القاهرة الشعبية »[١٣]

يعتبر هودجسن أن المنافذ الغربية الأخرى
لدراسات الإسلامية — مثل الأسبان
الفرنسيين الذين اهتموا بدراسة أسبانيا
لمسلمة والروس الذين انشغلوا بدراسة
مسلمي الشمال — لا ترق إلى نفس
الأهمية .

ومهما كان المنفذ الذي تمت من خلاله الدراسات الإسلامية في الغرب فإن أهدافها كانت بسيطة ومباشرة وهي فهم العقل المسلم والثقافة الإسلامية لكي تيسر عملية الاستعمار ولكي تواجه متطلبات الوظائف المدنية المتزايدة المرتبطة به . وتشير هذه الأهداف بكل تأكيد على أن الدراسات الإسلامية في الغرب كانت فرعاً يثير المشكلات فكيف يمكن أن يجعلوا الإسلام يبدو في مرتبة أدنى ؟ وكيف يمكن أن يقنعوا المسلمين بقبول مصيرهم بإعتبارهم رعايا محكومين ؟ وكيف يمكن أن يجعلوا المسلمين تابعين فكرياً ومن ثم مادياً ؟ .. الخ ذلك ما كانوا يجرون وراءه داخل إطار القيم والأنسقة الثقافية الغربية . وقد شكّل هذا الاطار المصدر للإستشراق والمدخل والطريقة لدراسة الإسلام وهو ذاته الإطار الذي قام بتحليله بطريقة ثاقبة كثيرون من بينهم إدوارد سعيد[١٤] . وتركزت الوظيفة الرئيسية لمراكز الدراسات الإسلامية في جامعات كمبردج ، واكسفورد ، وليدن ، والسوربون ، وبرلين حول تخريج موظفين مدنيين مدربين في فن الإدارة الاستعمارية وحول تجهيز بعثات التبشير المسيحية بالمجادلات التي تساعدهم في عملية التنصير وحول إنتاج مجموعة من الدراسات التي تبرر السيطرة الأوروبية على أراضي المسلمين .

ويظهر التراث الاستعماري واضحاً في أغلب مقررات الدراسات الإسلامية الحالية في الجامعات الغربية ، ويقومون بتدريسها بطريقة تجمع بين الخبرة الانسانية المتحمسة والاهتمام بالمصلحة الذاتية الباطنية . ولم تكن الارتباطات بينها وبين السياسة الخارجية أمراً مستبعداً على الاطلاق . ومع ذلك فإن الدراسات الإسلامية في الغرب تمتاز بميزة واضحة : فحيث أن الإسلام يُدرّس باعتباره « مشكلة » — وإن كان ذلك من منظور القيم والثقافة الغربية — فإن هناك تأكيد قوي على التحليل ، وكانت أفضل أعمال الدارسين المستشرقين أعمالا تحليلية : مثل كتاب هودجسون « مغامرة الإسلام » وكتاب د . م . دنلوب « الحضارة العربية حتى سنة ١٥٠٠ بعد الميلاد » .

ومع ذلك فقد اكتسبت الدراسات الإسلامية إهتماماً أكثر تعاطفاً مع التحول الجزئي في تركيب القوة العالمية والثروة الاقتصادية التي حلت حديثاً بأقطار إسلامية معينة . وما يعنيه ذلك فعلا هو أن الدارسين المستشرقين يميلون الآن في تحليلهم إلى معاملة القيم الإسلامية والثقافة الإسلامية داخل معاييرها الذاتية ، فنجد مقررات الدراسات الإسلامية الآن تحوي أعمالا لكتاب المسلمين كما أصبح الإسلام يُدرّس باعتباره حضارة .

وربما لا نجد إنساناً بذل جهداً يفوق ما بذله هودجسن في تقديمه الإسلام باعتباره حضارة فكتابه المعنون « مغامرة الإسلام » وهو دراسة منظمة وثاقبة للحضارة الإسلامية منذ البداية حتى القرن العشرين وتقع في ثلاث مجلدات يستخدم الآن ككتاب مقرر في أغلب مقررات الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية . بل أن هودجسن قام بصك مصطلحات جديدة ترتبط بما قام به من تحليل مثل « عالم الإسلام » و « تأسلم » الذين يعتبران إثنين من أهم هذه المصطلحات . وقد استخدم مصطلح « عالم الإسلام » مقارنة بمصطلح « عالم المسيحية » لكي يصف المجتمع الذي يسود فيه المسلمون وتسود فيه عقيدتهم ولا يشير المصطلح إلى منطقة ما بهذا الإسم وإنما إلى مجموعة متشابكة من العلاقات الاجتماعية « التي يُمكننا إلى حد معقول أن نحدد لها مكاناً . وبينما لا نستخدم مصطلح عالم الإسلام لكي نصف حضارة ما أو ثقافة معينة فإن مصطلح « تأسلم» قد أستخدم في وصف مثل هذه الحضارة التي تتميز عن عالم الإسلام من الناحية التاريخية بإعتبار أن « تأسلم » تشير إلى المجتمع الذي تكون من المسلمين وغير المسلمين . وقد أراد هودجسن بهذا التمييز أن تكون دراسة الإسلام وتدريسه من منظور المؤرخين المتميزين . بمعنى تركيز الضوء على ما ينفرد به « عالم الإسلام » والنظام « المتأسلم » وإعطائه ما يستحقه من تأكيد وتحليل . ويرى هودجسن أننا نستطيع أن نزيد من فهمنا لعالم الإسلام وأن نعطي الدراسات

الإسلامية اطارا موضوعياً فقط من خلال تركيزنا على ما تتميز به منفردة التجربة الكلية التي نسميها الإسلام . وإذا ما إستخدمنا كلمات هودجسن ذاتها « بالنسبة للمؤرخ المتميز .. فإن عالم الإسلام بإعتباره مجموعة من أنماط التراث الأخلاقية والإنسانية تتميز بالثبات والخصوصية هو الذي يشكل مجال الحركة لهذا المؤرخ . وسواء أدت هذه الأنماط إلى شيء واضح في العصور الحديثة فإن ذلك لا يصل إلى نفس القدر من الأهمية التي تصل إليها سمة الإمتياز (التي تستحقها) بإعتبارها استجابة إنسانية حيوية ومسعى بشرياً لا يمكن لغيره أن يحل محله . ومن خلال هذا الوصف يمكن أن يتحدى (هذا العالم) إحترامنا وإعترافنا الإنساني به حتى ولو كان قد قام بدور أقل بكثير مما قام به في تبيان الرابطة الثقافية الانسانية زماناً ومكاناً وفي إخراج العالم الذي نجده الآن » .(١٦) .

وتعتبر الفكرة التي تنادي بأن تكون دراسة الإسلام وتدريسه من منظور المؤرخ المتميز فكرة قوية فقد إهتم هودجسن بصفة أساسية بالشخصية المتميزة للمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية . ولكن ما ينفرد به الإسلام حقيقة وما يميزه خاصة ليس المجتمع الذي جاء به أو الحضارة التي أنشأها والتي وصلت إلى قمة الانجاز البشري ثم تدهورت وإنما نظرته العالمية فهذه النظرة العالمية هي التي يجب أن تكون البؤرة الأساسية التي تتجمع حولها الدراسات الإسلامية سواء في العالم المسلم أو في الغرب .

الدراسات الإسلامية:منظور مستقبلي :

بالرغم من أن الدارسين المسلمين يُجمعون على أن الإسلام ليس مجرد دين (كما يشير إليه المصطلح الغربي) وإنما طريقة كاملة للحياة وثقافة رفيعة مصقولة وحضارة راقية فإن الإسلام كما رأينا لم يحظ مطلقاً بالنظرة الشمولية في دراسته أو تدريسه . ففي الجامعات المسلمة نجد الدراسات الإسلامية نادراً ما تتخطى حدود الدين والثقافة . وفي المجامع العلمية العربية مثلما هو الأمر في الحضارة الغربية ذاتها تستحوذهم فكرة غير سوية في التعامل مع « الدين » و « الفلسفة » و « العلوم » بإعتبارها ثلاث مجالات مختلفة للعقل لكل منها طرقها وقوانينها وحقائقها الخاصة بها . وداخل هذا الوسط الفكري فإن الدراسات الإسلامية سواء تمت من خلال منظور مؤرخ متميز أو بإعتبارها مجرد فرع دخيل من فروع المعرفة لن يكون لها في الحقيقة على الإطلاق مكانة أكبر من التي حصلت عليها الدراسات الدينية . ومع ذلك فإن هناك تبصّرات واضحة يجب علينا أن نقوم بها إذا ما قرنّا الطريقة المستخدمة في الدراسات الإسلامية بالطرق المستخدمة في الفلسفة و « العلوم » .

ودعونا نسير مع الافتراض الساذج بأن الغرض من الدراسات الإسلامية في الغرب هو زيادة فهم الإسلام وناسه وثقافته ومجتمعه وحضارته في العالم المتقدم. وإذا ما استرشدنا بمقولة إقبال من أن هدف الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي هو تخريج دارسين متمكنين يمكنهم أن يعالجوا بعض المشكلات المخيفة التي تواجه المجتمعات الإسلامية وربما يضعوا لها حلولا، فهل يمكننا أن نقترح مدخلا جديداً للدراسات الإسلامية يختلف كلية (عن المدخل الحالي) يستطيع أن يحتوي الحقائق السياسية والتكنولوجية المعاصرة ويخدم كلا الهدفين؟ وما هي العوامل والاتجاهات التي يجب على هذا المدخل أن يضعها في الاعتبار؟

لقد وضعت الجامعات في الغرب وفي العالم الإسلامي — حتى الآن — حولها سياجاً واقياً يمنعها من النسيج المتشابك المتسع من المشكلات الاجتماعية والثقافية التي يزخر بها العالم الواقعي من حولها، ولكن لم يعد من الممكن تجاهل هذه المشكلات وذلك لانها ببساطة قد اكتسبت قوة دافعة ذاتية وأصبحت الآن تهدد بإحتواء الكوكب الأرضي كله وهذه المشكلات معروفة لنا كافة ونحن كلنا ندرك أنها متشابكة بطريقة ما ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض. وسواء كانت هذه المشكلات تدور حول الحرب النووية أو الاتجاهات الديموغرافية أو نقص الموارد أو مشكلات الطاقة أو البطالة الكلية أو مشكلات البيئة أو مشكلات التنمية في العالم الثالث فإنها كلها ترتبط ببعضها وتشكل سوياً ما أطلق عليه نادي روما "المشكلة العالمية"[١٧]. وتعتبر كل مشكلة — داخل هذا المجتمع المعقد من المشكلات — في حد ذاتها كلًا معقداً. وقد يظن المرء — على سبيل المثال — أن مشكلة السكان بسيطة جداً ولكن النظرة الفاحصة عن كثب ستكشف لنا أن القضايا (المرتبطة بها) تتخطى حدود تنظيم النسل إلى التركيب العمري للسكان ومدى سرعة نموه ومعدل التقدم المادي وتيسّر الطعام وما إلى ذلك. وكل هذه المشكلات ليست مجرد مشكلات تكنولوجية ولكنها أيضا ذات أبعاد أخلاقية هامة: وأن أقصى ما نقترحه من حلول فردية أو إجتماعية أو مجتمعية يجب أن تقوم على معايير أخلاقية.

أضف إلى ما سبق أن هذه المشكلات تتغير وتتعقد أكثر وأكثر يوماً بعد يوم وأكثر من هذا أن معدل التغير ذاته يتغير. ولذا فإن المجتمع يمارس دائماً عملية التوافق وإعادة التوافق مع هذا التغير فالتقدم في علم التكنولوجيا الدقيقة وهندسة الوراثة يهدد الآن بإدخال تغيرات أساسية في المجتمع كما تتقدم التفوقيه والذكاء الاصطناعي بخطى ثابتة متوازنة لإدخال تغيرات أساسية أكثر في حياتنا. وهكذا تستمر المسيرة.

وفي إطار هذه الخلفية ـ من الرؤية المستقبلية لن تتهيأ لنا القدرة على مداومة التظاهر بأن ما نتعلمه في الجامعة لا يتصل بمحيطنا الشخصي والمجتمعي ومستقبلهما . ولا يمكننا أن نفترض بسهولة أن مشكلاتنا يمكن حلها في إطار تتابعات منعزلة قائمة على علاقة خطية بين السبب والنتيجة . فنحن في حاجة إلى التعامل مع العالم بطريقة أكثر عمقاً نغوص بها إلى حيث يمكن أن تكون لأعمالنا كلها تأثيرات جانبية خطيرة وتؤدي إلى مجموعة كاملة من التفاعلات والتأثيرات المتشعبة (اللاخطية) . فالتفكير من خلال المنطق القديم القائم على العلاقة بين السبب والنتيجة لا يناسب على الاطلاق موقفنا الحالي . ويدرك أغلب الشباب ـــ سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي ـــ أن ما يتعلمونه لا يُعدّهم لما ينتظرهم من قرارات معقدة يجب أن يتخذوها أو إختبارات أخلاقية عليهم أن يقوموا بها في حياتهم اليومية . فهم يحتاجون إلى طرق جديدة للتعامل مع هذه المشكلات ولكن هذه الطرق لا تناسب أي محتوى دراسي أو منهج مقنن .

ويواجه الذين سيقومون بدراسة الإسلام في المستقبل مسئولية ضخمة فعليهم أن يكونوا مدربين بطرق أحدث تختلف إختلافاً جذرياً عن المدخل التقليدي ، إذا ما كان لهم أن يقوموا بدور فعّال في إيقاظ مشاعر هذه الأمة وفي حل بعض من مشكلاتها الأكثر إلحاحاً .

وهناك تغييران أساسيان ي
صريحاً على المدخل التقليد
الإسلامية نحتاج أن نقوم بهما
علينا أن نتخلى عن صو
الإسلامية بإعتبارها فرعاً صار
المعرفة يندرج تحته فروع
مربعات صغيرة واضحة
« القرآن » ، « الحديث »
الإسلامية » ، « التاريخ الإ
الخ واسمحوا للكاتب أن يسار
ذلك لا يعني أننا يجب أن
التقليدي للدراسات الإسلامي
ألا نقوم بتدريسه كمحتوى م
عن الواقع . علاوة على ذلك
التأكيد التقليدي (على ب
فمثلا ليس من الضروري حا
الصحيحة وآراء الفقهاء القد
قلب وهي أمور كانت تستنفذ
وقتا طويلا وطاقة كبيرة فقد
الدارسين ـــ حتى في أفقر ا
ـــ الحصول على هذه الأمور
الآلية المصغرة الخاصة بهم بد
ثم فقد أصبح التأكيد على
وتعلم الحقائق الآن أمراً ع
وأصبح التأكيد الحديث على
المشكلات الأخلاقية والخ
بإختصار التفكير داخل أطر
فالدراسات الإسلامية يجب
كافة المشكلات المعاصرة بغ
مدى إتصالها أو بعدها عن

إن الفهم المتزايد للروابط والتفاعلات بين المجالات المختلفة للمعرفة والمداخل إلى إكتشاف المعرفة الجديدة التي إكتسبناها تفرض الحاجة إلى تبني مدخلا ديناميا ملتزماً : وذلك يعني إلى حد ما عودة إلى الواقع الذي نرى فيه وحدة المعرفة كلها والذي يعتبر حجر الأساس للنظرية القديمة للتربية الإسلامية . وذلك هو ما يربطنا بالتراث .

وعلى هذا الأساس فإن الدراسات الإسلامية يجب أن تدرس ويتناولها البحث من خلال منظور متعدد الفروع ومتداخلها . فالمدخل متعدد الفروع يستخدم فروعاً مختلفة من المعرفة لكي ندرس موضوعاً خاصاً ويحاول أن يخلق صورة كاملة شاملة . فعلى سبيل المثال فإن دراسة الدولة التي أقامها النبي محمد ﷺ في المدينة بإستخدام نظريات علم الانسان الاجتماعي وأدواته وكذا العلوم السياسية وتاريخ التقنيات سوف يمكننا من مزيد من التبصّر لا يتهيأ لنا في كتاب تقليدي من كتب السيرة . كما أن المدخل المتداخل الفروع سيستخدم عدداً من فروع المعرفة لكي يفسّر أحداثاً معينة ومواقف خاصة ويحاول بذلك إعطاء منظور جمعي . فالهجرة مثلا يمكن أن ندرسها عن طريق فحص العمليات التاريخية للتغير الاجتماعي وعن طريق تحليل الجوانب النفسية والاجتماعية للمجتمع المكيّ والأسباب المعينة التي دفعت النبي محمد ﷺ إلى الهجرة إلى المدينة . مرة أخرى فإن النتيجة النهائية سوف تكون أكثر عمقاً من تلك التي يمكن أن نجدها في أعمال الدارسين الجدد . فالدارسون الذين تلقوا تدريباً في المدخل متعدد الفروع ومتداخلها للدراسات الإسلامية هم فقط الذين يستطيعون معالجة مشكلات المجتمعات المسلمة المعاصر منها والمستقبل والتي تتميز بالتعقيد وتعدد الأبعاد .

وإذا ما تطورت الدراسات الإسلامية في شكل موضوع متعدد الفروع ومتداخلها فإن الإسلام حينئذ لا يمكن أن يدرّس بإعتباره دينا أو ثقافة أو حتى حضارة .. وذلك هو الخروج الثاني عن المدخل التقليدي فالإسلام يجب أن يقدّم بإعتباره نظرة عالمية ومن خلال ذلك فقط يمكنه أن يحل مشكلات معتنقيه ومن خلال ذلك فقط يمكنه أن يعطينا منظوراً متميزاً فريداً للمشكلات الروحانية والثقافية والاجتماعية والتكنولوجية والعلمية والاقتصادية والسياسية التي تواجه الانسان . وعلى أساس أنه منظور عالمي فإنه سيكون معرضا للبحث باستخدام أدوات وطرق يستخدمها أي فرع من فروع المعرفة وتلك يمكن أن تزيد من فهمنا لمشكلات البشرية . وعلاوة على ذلك فإنه كمنظور عالمي يرتبط بالمسلمين مثلما يرتبط بالغرب الذي يتوق لطرق ووسائل بديلة لحل مشكلة الاغتراب التي يعاني منها .

وتعتبر المفاهيم هي المكونات الرئيسية للمنظور العالمي . فالمفاهيم هي التي تشكّل

المجتمع والثقافة والحضارة . وإطار المفاهيم الذي يعتمد عليه المنظور العالمي للإسلام يمد الحضارة الإسلامية بالأعمدة التي تحملها ووسائل حل المشكلات الأخلاقية والخلقية والاجتماعية والعملية . وهذه المفاهيم هي التي تمد المجتمع الإسلامي بالخطوط التي يسترشد بها في سياسته وتعطي معنى لأفعاله . إن ما حققته مجتمعات إسلامية معينة من نجاح وما أصابها من فشل في أزمان ومناطق محددة قد اعتمد على قدرتها على إعطاء الصفة الاجرائية لهذه المفاهيم وفهمها فهماً جديداً في مواجهة الأحداث التاريخية والمواقف الاجتماعية الجديدة والإكتشافات والمستحدثات ، وإن هذه المفاهيم هي التي جعلت الإسلام عالمياً وخالداً .

ومن هنا يجب على الدراسات الإسلامية أن تُقدم لطالبها وحدة مركزية من المفاهيم القرآنية مثل التوحيد ، والرسالة ، والدين ، والآخرة ، والعبادة ، والعلم ، والجهاد ، والاجتهاد ، والاستحسان ، والشورى ، والأخوة ، والأمة ، والمحاسبة ، والحدود ، والحسبة ، والاصلاح ، والحكمة ، والحياء ، والتزكية ، والوقف — وتلك المفاهيم يتم دراستها من خلال منظور متعدد الفروع ومتداخلها ، كما يُقدّم المنظور العالمي للإسلام على أساس أنه بلد يجب أن تُرسم له خريطته وتشكل المفاهيم القرآنية الشبكة الرئيسية لهذه الخريطة كما يشكّل القرآن والسيرة والشريعة والتاريخ الإسلامي أدوات الفهم التي تعتبر أساسية لرسم خريطة هذا البلد . وتعتبر عملية رسم خريطة لبلد ما — مثل تعلم التعامل مع المفاهيم — عملية يتحقق منها مزيد من الوعي الذاتي بالبيئة المحيطة بالمرء . فنحن قد نعيش في بلد معين ونعرف جباله وأنهاره وطريقنا حوله ولكننا قد لا نكون على وعي به بطريقة موضوعية تلك الطريقة التي نحتاجها إذا ما أردنا رسم خريطة له . فنحن نستطيع أن نجد طريقنا من مدينة لأخرى ونعرف المناطق الخضراء والبقع الصحراوية ولكننا لا نستطيع أن نرسم لها رسماً كروكياً على الورق بأي قدر من الدقة لأننا لا نعرف البلد بهذه الطريقة بالذات . ونحن نطلب من الدارس أن يكون على وعي ذاتي بالمفاهيم التي أخذها مأخذ التسليم داخل الأطر ذات الفروع المتعددة والمتداخلة . وهو يتعلم ألا يربط بين هذه المفاهيم وبين التاريخ فحسب وانما بينها وبين الواقع المعاصر أيضا فهو يتعلم كيف يتعامل مع المفاهيم ويفكر من خلال المنظور العالمي للإسلام . كما يبدأ في تشكيل مناظير إسلامية لقضايا التنمية ومشكلات الطعام والتوافق التكنولوجي والمشكلات المعاصرة الأخرى .

وعلى سبيل المثال فلنبحث المفاهيم الآتية : الدين ، المؤمن ، الأمة ، الخليفة ، الشورى ، الطاعة ، الشريعة ، الجهاد ، الأموال .. وهي المفاهيم التي يجب أن تشكل أساس أي نظرية سياسية إسلامية تحوز

الثقة . يكتشف الطالب أولا ما يقوله القرآن عن هذه المفاهيم وكيف قام النبي محمد ﷺ بتجسيدها في الدولة التي أقامها في المدينة ، ثم يكتشف بعد ذلك ماذا قال مفكرو الإسلام والمتمعنين فيه عن هذه المفاهيم وكيف تم وضعها في صورة إجرائية في المجتمعات الإسلامية الأخرى خلال التاريخ . وأخيراً يدرس كيف يمكن أن تستخدم أدوات وطرق البحث والدراسة المستخدمة في العلوم السياسية المعاصرة وفروع المعرفة الأخرى لكي نحصل على فهم جديد لهذه المفاهيم وكيف يمكن أن تكون الأساس لنظرية معاصرة ترتبط بالإسلام . وهكذا يتعلم الطالب القرآني بان يتعرف على مفاهيمه الأساسية ويتعلم السيرة بأن يكتشف الدور الذي قامت به هذه المفاهيم في حياة النبي ﷺ كما يتعلم التاريخ الإسلامي ليس بإعتباره مجموعة من الحقائق الميتة البعيدة يقدمونها له في إطار زمني يبدأ من الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام إلى القرن العشرين وإنما من خلال رؤية الكيفية التي تم بها وضع هذه المفاهيم في صورة إجرائية في المجتمعات الإسلامية السابقة . بينما يعطيه التحليل متعدد الفروع ومتداخلها تبصرّاً معاصراً في هذه المفاهيم .. ذلك التبصرّ الذي يحتاجه إذا ما أقدم على علاج مشكلات مجتمعه ، فيشعر أن القوة الكلية للتاريخ الإسلامي واقع دينامي حي تجبره هذه العملية على أن يفكر ويبحث عن الحلول من داخل الرؤية العالمية للإسلام .

ومن الواضح أن مثل هذا المدخل للدراسات الإسلامية لا يمكن أن ينفصل عن البحث . فبهذا المدخل الدينامي الشمولي القائم على التحليل المفاهيمي متعدد الفروع ومتداخلها يتطلب البحث المستمر . وفي هذا الاطار لم يعد التعلم أحادي الاتجاه بين المدرسين ذوي السلطة والمكانة العلمية وبين المتعلمين ، فالمدرسون يتعلمون من التلاميذ والبحث هو المعيار الوحيد للتدريس ومن ثم فإن المكان النموذجي للدراسات الإسلامية في الجامعة هو معهد مستقل حيث يسير البحث والتدريس جنباً إلى جنب .

إن النظريات والنماذج والتحليل والتي تعتبر السمات التي تعطي كياناً حيّا لأي فرع من فروع المعرفة تغيب عن الدراسات الإسلامية المعاصرة غياباً ملموساً . إن المفاهيم هي الوحدات الصغرى للنظريات والنماذج ومثلما تتحد الكلمات لتكوّن الجمل تتحد المفاهيم لتكون النظريات . ولذا فإن إكتساب مفهوم ما يعني في المقام الأول أن يتعلم ، كما أن إحراز هذا المفهوم والتمكن منه يعني في المقام الأول أن نعرف وعلاوة على ذلك فإن تعلم المفهوم والتمكن منه يعني أن نكون قادرين على عمل شيء ما — كأن نبني نظرية أو نصمم نموذجاً أو نحل مشكلة . ولذا فإن الدراسة والبحث كلاهما مهم في التحليل المفاهيمي — إن بإمكاننا أن نزود أولئك الذين سيضطلعون بدراسة

الإسلام في المستقبل بالأدوات العقلية الأساسية التي يحتاجونها لخدمة « الأمة » ، وذلك عن طريق ترسيخ جذور الدراسات الإسلامية في التحليل المفاهيمي متعدد الفروع ومتداخلها فإن التحديات التي تنتظرهم لا يمكننا التقليل من شأنها والتحليل المفاهيمي سوف يعطي للدراسات الإسلامية معنى ويمدها بإطار للتفكير وإلا فانها قد تضيع تحت ثقل الحقائق الميتة التي تهيم على وجهها بلا طريق مرسوم أو هدف واضح بين المستنقعات الواسعة للمجادلات اللاهوتية .

المراجع الأجنبية

(١) - Allama Muhammad Iqpal, some thoughts on Islamic studies In **Thoughts and Reflections of Iqbal** edited by syed Abdul Vahid Ashraf, Lahore, 1964, p.p. 103 - 110

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٠٥

(٣) نفس المرجع السابق ص ١٠٦

(٤) نفس المرجع السابق

(٥) - A.M. Mohamed Mackeen Islamic studies as a University Discipline **Islamic Review** 57 [5] 13-18 [May 1969]

(٦) نفس المرجع السابق ص ١٥

(٧) . Nuri Eren, **Turkey Today and Tomorrow**, London 1963 p 201

(٨) نفس المرجع السابق ص ٢٠٢

(٩) مرجع مكين سبق ذكره

(١٠) من أجل تقرير عن تاريخ الأزهر وعملية تعصيره يرجع إلى مرجع التالي :

Bayard Dodge **Al Azhar A Millennium of Muslim Learning**, Middle East Institute washington, 1974

(١١) من اجل التعرف على ما اشير إليه من تطور النظرية القديمة للتربية الإسلامية يرجع إلى :

M. Nakosteen, **History of Islamic Origins of Western Education**, University of Colorado 1974, A.L. Tibaur, Islamic Education, Lazac, London 1972 Chapters 1-3, and 8 wagar Ahmed Husaini, **Islamic Environmental Systems of Engineering**, Macmillan, London 1980 Ch3

(١٢) - A.M Mohamed Macheen Islamic Studies as a University Discipline Part2 **Islamic Review**, 57 [6] - 36 - 38 [June 1969] p 36

(١٣) · Marshall G.S. Hodgson, **The venture of Islam**, University of Chicago press Chicago, 1974 Volume 1 p 39

(١٤) Edward Said ,**Orientalism**

(١٥) Longman. London 1971

(١٦) Hodgson p 26

(١٧) يعتبر نادي روما The Club of Rome مسئولا عن عدد من التقارير عن المشكلة العالمية أشهرها بالطبع التقرير بعنوان The limits of Growth « محددات النمو » تأليف D.Medadowsetal 1972 New York, Potamic Associates والذي قيل عنه انه أهم

كتاب في القرن العشرين ولكن يمكن التعرف على عمل أكثر تنويراً وهو كتاب **Mankind at turning point** البشرية عند نقطة التحوّل تأليف **M. Hutchinson, London, 1977** **Meszanic and E. Pestal** ويمكن الرجوع ايضا إلى كتابين الفهما **C.H. Waddington** تحت عنوان **Man Made futures, jonthan cape, London 1977** **Tools for thought** Croom Helm London 1978 وقد قام **Stephen Cotgrone** بتلخيص ارهاصات المستقبل الحالية في كتابه

Calastrophe of Cornucopia, Wiley Chichster 1982.

ويمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف الحالي بعنوان **The Future of Muslim civilization Croom Helm, London 1979** من اجل منظور إسلامي للمستقبل .

(١٩) في كتاب طبيعة النظرية السياسية الإسلامية **The Nature of Islamic Political Theory.** (معارف ، كراشي ١٩٧٥) يحاول محمد عزيز أحمد بناء نظرية سياسية إسلامية قائمة على مفاهيم الدين ، المؤمن ، الملا ، الملك ، والخليفة ، والشورى ، الطاعة ، الشريعة ، الجهاد ، الأموال ، الخير . ويفيد هذا تحليلاً مفاهيمياً عميقاً مثلما يجده المرء في الدراسة الإسلامية المعاصرة . ومع ذلك كان من الممكن أن يستطرق أكثر بأن يضع دراسته في اطار منظور متداخل الفروع .

أبحاث

قضية العلم والمعرفة

عند المسلمين

كارم السيد غنيم

مدرس مساعد ــ كلية العلوم

جامعة الأزهر القاهرة

لقد كانت خلافة آدم وبنيه في الأرض ، إسجاد الملائكة له إجلالاً لما خلقه الله فيه ن عقل ذي قدرات علمية وإدراكات معرفية ، ما أبدعه الله فيه من قلب مملوء بالمشاعر فياضة والأحاسيس اللطيفة ، ﴿ **وعلم آدم لأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة** ﴾ . البقرة/٣١) ، وكان التوجيه الإلهي رسولنا ﷺ بدوام طلب الزيادة من العلم ، قول الحق تبارك وتعالى ﴿ **وقل رب زدني علما** ﴾ (طه/١١٤) ، وأتباع رسول الله أمته قاطبة موجه إليها هذا الأمر إلى يوم قيامة . وأما ورثة رسول الله المخلصون وهم علماء فإنهم يدركون الدلالات البينات من قرآن على ما فيه من سعادة الدنيا والآخرة ﴿ **بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم** ﴾ (العنكبوت/٤٩) ، ومن ثَمَّ

فلقد رفع الله شأن المؤمنين العلماء في درجات الحياة الباقية حين قال ولم يزل قائلا سبحانه ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ (المجادلة/١١) .

ولما كان الأمر كذلك فإن موضوع بحثنا هذا لهو أشرف موضوع وأعظمه ، ولعل ذلك يتضح بجلاء في فصوله التي تصل إلى خمسة ، هي : **الأول في رفعة العلم ومكانة** أهله ، والثاني في مناهل العلم المتنوعة ، والثالث في مجالات العلوم المختلفة في المنظور الإسلامي ، والرابع في جوانب المنهج الإسلامي للعلوم المقصودة ، والخامس في حتمية ارتباط العلم بالدين وجريمة الفصل بينهما .

« الفصل الأول »
رفعة العلم ومكانة أهله

يقول الحق جل وعلا ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾ (آل عمران/١٨) ، هكذا يشهد الله سبحانه أولي العلم على أجلِّ مشهودٍ عليه وهو توحيده ، وهذا يدل على فضل العلم وعلو منزلته من وجوه عدة[١] منها :

أشهد الله سبحانه نفسه ثم خيار خلقه وهم الملائكة والعلماء من عباده ، وفي هذا فضل لا يدانيه فضل ، حيث اقترنت شهادة العلماء من البشر بشهادة المولى عز وجل وكذا بشهادة الملائكة على أعظم مشهود له ، وفي هذا تزكية لهم وعلو قدر وإقرار بأنهم عدول خلقه أي أزكاهم وأعلاهم وأجلهم . يقول رسول الله ﷺ (**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين** وتاويل الجاهلين) .

جعل الله سبحانه بمقتضى النص القرآني السابق شهادة علمائه من عِبادهِ حُجة على المنكرين لوحدانيته ، فكأنما العلماء بهذا أدلة لله على آيات توحيده ، وكفاهم بهذا شرفاً وعظمة في الدنيا والآخرة .

كما يلاحظ أن « و » قد ربطت بين الله وبين الملائكة وبين العلماء من عباده البشر وهذا يدل دلالة قوية على شدة ارتباط شهادتهم بشهادته ، وأن الله سبحانه يجري ما شهد هو به عن نفسه على ألسنتهم ، وكفاهم بهذا فخرا .

فهؤلاء العلماء من البشر شهدوا بوحدانية الله وأفردوه بكل صفات الجلال والجمال وأعلنوا إقرارهم هذا فتبعهم الناس على نهجهم ، فكان لهم مثل أجرهم .

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمـون** ﴾ (الزمر/ ٩) ، ويقول أيضا ﴿ **لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنّة** ﴾ (الحشر/ ٢٠) ، وبذلك يكون **الله قد نفى التسوية بين أهل العلم وبين غيرهم** من الخلق كما نفى التسوية بين أهل الجنة وبين أهل النار ، وفي ذلك غاية الفضل والشرف لأهل العلم والعاملين في حقله .

كما أن الحق جلَّ وعلا يقرر في موضع آخر في كتابه الكريم ﴿ **أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى** ﴾ (الرعد/ ١٩) ، فأهل الجهل عميان ، كما وصفهم الله في مواضع أخرى بأنهم صم بكم عمي فهم لا يفقهون .

يقول الحق تبارك اسمه ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إنْ كنتم لا تعلمون** ﴾ (النحل/ ٤٣) . وأهل الذكر هم أهل العلم ، فنعرف الأمر الإلٰهي بالرجوع إليهم وسؤالهم في أمور ديننا وأمور دنيانا ، كلٌ منهم حسب ما أوتي من سعة أفق في مجال من مجالات العلم .

يقول الله سبحانه ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون ﴾ (العنكبوت/ ٤٩) ، وفي هذا مدح وثناء لأهل العلم ومنقبة لهم ومفخرة ، حيث أنهم أهل لثبات العقيدة وإبراز آيات الله للبشر والدعوة إليها .

ويكفي العلم شرفاً أن يُوصي الله سبحانه وتعالى خاتم رسله محمداً ﷺ بأن يطلب العلم على الدوام ﴿ وقل رب زدني علما ﴾ (طه/ ١١٤) ، والله سبحانه هو المصدر المباشر لعلم النبي عليه الصلاة والسلام .

رفع الله أهل العلم درجات ، فقال ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ﴾ (المجادلة/ ١١) ، ولقد أخبر الله برفع الدرجات في كتابه العزيز في أربعة مواضع ، منها هذا الموضع ، وموضع يذكر فيه أهل الإيمان ، وموضع لأهل العمل الصالح ، والرابع لأهل الجهاد ، وبالنظر فيها جميعا نجد أن رفعة الدرجات تعود كلها إلى العلم والجهاد اللذيْن بهما قوام الدين .

أخبر الله سبحانه وتعالى بأن أهل العلم هم أهل خشيته لأنهم أقدر الناس على معرفته ومعرفة جلاله سبحانه ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماءُ ﴾ (فاطر/ ٢٨) ، ثم يبيّن ما أعدّه لهم من جزاء فيقول ﴿ جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه ﴾ (البينة/ ٨) .

يعلي الله سبحانه قدر العالِمين لأنهم أقدر الناس على فهم أوامره وأمثاله التي يضربها للبشر في القرآن ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالِمون ﴾ . (العنكبوت/ ٤٣) ، ذلك لأن العالِم كلما عمق علمه ازدادت معرفته بالله وإدراكه لمقاصد آياته وأسرار كنهها ، حتى أنه رُوِيَ أن بعض السلف الصالح كانوا يقرءون القرآن فيمرون على مَثَلٍ من أمثاله المضروبة فيه فيحاولون فهمه فإن عجزوا عن إدراكه بَكَوْا على عجزهم عن الفهم الذي أخرجهم من دائرة العالِمين الذين أشارت إليهم الآية السابقة .

معنى « الحكمة » باختصار هو إصابة الحق والعمل به ، وهي مهمة العلم الذي يَرْدُفُهُ صالح العمل ، ولقد أخبر الله سبحانه بأن من يُؤْتَ الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴾ (البقرة/ ٢٦٩) .

إن فضائل الله على عباده العلماء كثيرة ومنها أنه يَسَّرَ لهم العلم فمنحهم القدرة على إدراكه ووهبهم سبيل الغوص فيه ، وأعظم مخلوق وهبه الله هذه المواهب هو رسول الله ﷺ ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ﴾

(النحل/١٣) ، كما أنه سبحانه يذكّر عباده المؤمنين بهذه النعمة ويأمرهم بشكرها ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ﴾ (البقرة/١٥١) .

في قصة خلق آدم يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ۝ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ۝ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾ (البقرة/ ٣٠ ــ ٣٢) . وفي هذا النص القرآني بيان لفضل العلم ورفعة شأنه على التفصيل التالي :

عندما قال الله سبحانه للملائكة ﴿ إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ مجيبا عن سؤالهم ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾ ، فهو سبحانه الذي يعلم بواطن الأمور وحقائقها ممّا لا قِبَلَ للملائكة بعلمه ، فكان أنْ خلق الله خليفة من طين هو آدم ورفعه على الملائكة المقربين ، ومن ذريته أيضا مَنْ هو كذلك ، وهم الرسل والأنبياء والشهداء والصديقون والصالحون و ...

ولقد ظهرت الخاصيّة التي ميّز الله بها خليفته ــ وهي العلم ــ حينما أمره الله بذكر أسماء الملائكة ﴿ يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم ﴾ ، وأصبحت صفة العلم هي الصفة المميزة له عن سواه ، وهكذا لا يتميز الإنسان إلا بما أوتي من علم .

من المعلوم أن العلم نور يقذفه الله في قلوب عباده الذين عرفوا أنفسهم فعرفوا ربهم فأحسنوا خلافتهم المنوطة بهم في الأرض ، وهذا النور هو القاشع لظلام الجهل والماحي لظلمات الغرور وسائر ضروب الآفات والأمراض ، إذاً فالعلم بحقٍّ هو اكسير الحياة الذي افتقده إنسان فإنه يفتقد الحياة نفسها ، فهو ميّت في صورة حي ﴿ أوَمَنْ كان مَيْتًا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ﴾ (الأنعام/١٢٢) ، ﴿ يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم ﴾ (الحديد ٢/١) . ﴿ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾ (البقرة/ ٢٥٧) .

كفى العلم شرفاً أنه طلب الأنبياء من الله سبحانه ، فهو المصدر الأعلى والأعظم للعلم ، فهذا يوسف عليه السلام يقول الله على لسانه ﴿ رب قد آتيتني من الملك وعلّمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا

والآخرة توفني مسلما وألحقني بالصالحين ﴾ (يوسف/ ١٠١) ؛ وهذا يعقوب عليه السلام يذكره الله بأنه ذو علم أفاضه الله عليه ﴿ ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلّا حاجة في نفس يعقوب قضاها وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (يوسف/ ٦٨) ؛ وهذا داود وسليمان ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ۞ ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وسخرنا مع داود الجبال يُسَبِّحْنَ والطير وكنا فاعلين ۞ وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل أنتم شاكرون ﴾ (الأنبياء/ ٧٨ ـــ ٨٠) ؛ وفي قصه موسى مع العبد الصالح التي فَصَّلَتْها سورة الكهف دليل واضح على سمو العلم ورفعة مكانة العلماء وعظم قدرهم ، فموسى نبيٌّ ورسول وكليم الله ورغم ذلك يرتحل طلبا للعلم من عَبْدٍ وَهَبَهُ الله من علمه ﴿ قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما عُلِّمتَ رشدا ﴾ (الكهف/ ٦٥) ؛ ثم يمتن الله على نبيه عيسى بن مريم عليهما السلام فيقول ﴿ وإذ علّمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ... ﴾ (المائدة/ ١١٠) ؛ ثم يأمر الله رسوله محمداً صلوات الله وسلامه عليه أن يلتمس العلم بالدعاء ﴿ فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رَبِّ زدني علما ﴾ (طه/ ١١٤) .

يقسم الله سبحانه بأن الناس كلهم خاسرون إلا هؤلاء الذين وصفهم في سورة العصر حيث يقول : ﴿ والعصر ۞ إن الإنسان لفي خسر ۞ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (سورة العصر) ، فكمال الإنسان يتحقق بخطوات أربعة : معرفة الحقيقة والعمل بها ، ثم تعليم العلم لمن لا يعلم ، ثم الصبر في طلبه ، وكذا العمل به ، وعلى تعليمه من لا يعلمه . مما جعل الإمام الشافعي رضي الله عنه يقول عن سورة العصر : لو فَكَّرَ الناس كلهم في هذه السورة لكفتهم (أي لحققّت غرضهم والمطلوب منهم في دنياهم) فنهاية الكمال أن يكون الإنسان كاملا في نفسه ثم مكمِّلا لغيره ، فكماله في نفسه يتحقق بإصلاح قوتيْن : قوة علمية بالإيمان ، وقوة عملية بالأعمال الصالحة ، وتكميله غيره يتحقق بتعليمه إياه وصبره عليه وتوصيته بالصبر على العلم وعلى العمل .

ولقد امتن الله سبحانه على عباده بفضل العلم الذي أودعه قلوبهم وعقولهم فأقسم بآلة العلم ورمزه وهي القلم ، وقَسَمُهُ إنما هو تشريف للمقسوم به ﴿ ن والقلم وما يسطرون ﴾ (القلم/١) ، ثم هو سبحانه يوجه إلى أولى وسائل العلم وهي القراءة حين يقول في أول وحي أنزله على خاتم رسله ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ (العلق/ ١) .

أما سُنَّةُ رسول الله محمد ﷺ فزاخرة بالنصوص التي تأمر بالعلم وتحضّ عليه وتعلي قدره ومكانة أهله ، نسوق منها :

ورد في الصحيحين من حديث لرسول الله ﷺ رواه معاوية : (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) ، حيث أن خير الدنيا وخير الآخرة مجموعان في الفقه في الدين ، وفقه دين الله هو العلم به .

ورد في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : « إن مثل ما بعثني الله به من الْهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا ، وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل مَنْ فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم ، ومثل مَنْ لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أُرسِلْتُ به) ، في هذا الحديث الصحيح نرى رسول الله ﷺ يقسّم الناس من حيث انتفاعهم بالعلوم ثلاثة أقسام : قِسْم تلقّى العلوم فأثمرت فيه فعمق فهمه لها حتى انتشرت على من حوله من اخوانه وانتشرت في العالمين ، وقسْم حفظ العلم وضبطه ولم يرزقه الله القدرة على فهمه وفقهه فلم يتمكن من فهم معانيه ففقد القدرة على الاستنباط منه ولكن الناس ينتفعون منه ، وأما القسم الثالث فهو أولئك الذين لم يجد العلم إلى قلوبهم وعقولهم سبيلا . ولقد شبه رسول الله ﷺ العلم والهدى بالغيث الهاطل من السحاب لوجود الشبه بينهما وهو الإحياء ، فالغيث يحي الأرض فتنبت الزروع والثمار التي هي غذاء الأبدان للإنسان والحيوان ، وأما العلم والهدى فهو غذاء الروح والعقل والوجدان وبه يتم عمران الدنيا وصلاح أمرها ، هكذا نجد الرسول ينبّه إلى شرف العلم وفضله ، وشقاء مَنْ ليسوا من أهله ، كما يدلنا الحديث إلى ضرورة العلم للناس كضرورة الغيث للأرض .

ورد في الصحيحين من حديث سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ قال لعلي بن أبي طالب وهو متوجه إلى سفر : « لأن يهدي ـــ الله ـــ بك رجلا واحدا خير لك من حُمُرِ النَّعِم) ، فعمل العالم في هداية الناس ذو شأن عظيم عند الله حتى ولو اهتدى شخص واحد بعلم هذا العالم فذلك خير له من متاع كثير في الدنيا ، فما بالك بمن تهتدي به طوائف كثيرة من الناس .

ورد في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (من دعا إلى هُدَىً كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا) . هكذا يدفعنا رسول الله ﷺ إلى أن نكون مهتدين وأن نكون أيضا هداة وقدوة صالحة وأسوة طيبة دالّين على الخير ووسيلة إلى الحقّ .

روى الترمذي عن أبي أمامة الباهلي قال : ذُكِرَ لرسول الله ﷺ رجلان أحدهما عالم والآخر عابد ، فقال رسول الله ﷺ : (فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم) ثم قال ﷺ : (إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض ، حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر ، لَيُصَلُّون على معلمي الناس الخير) وصلاة الله رحمة بالعبد ، وصلاة الملائكة وغيرهم استغفار للعبد وطلب الرحمة من الله له .

روى أبو داود والترمذي من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (مَنْ سلك طريقا يبتغي فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة ، وان الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم ، وان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ، إن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لو يورثوا دينارا ولا درهما وإنما وَرَّثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر) ، ولهذا الحديث شرح وتفصيل يضيق المقام هنا عن إيراده أو حتى إيجازه فمن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى كتاب (مفتاح دار السعادة) لابن القيم ، وكتاب (بهجة النفوس) لابن أبي جمرة ، وغيرهما من ذخائر العلماء المسلمين .

ورد في صحيح البخاري من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : (خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه) وتعلّم القرآن هو فهمه وإدراك مدلولاته وأحكامه ، ويحتاج ذلك إلى ارتقاء الإنسان في علوم أساسية كثيرة من لغة وأحكام وتشريع وقصص وأمثال ومعارف كونيّة وغيرها .

روى الترمذي عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : (من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع) ذلك لأن طلب العلم وتعليمه ضرب من ضروب الجهاد .

روى الترمذي وغيره عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال : (لن يشبع المؤمن من خير يسمعه حتى يكون منتهاه الجنة) ولهذا كان أئمة الإسلام إذا قيل لأحدهم : إلى متى تطلب العلم ؟ يقول : إلى الممات .

روى الترمذي أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله ﷺ : (الكلمة الحكمة ضالة المؤمن ، فحيث وجدها فهو أحق بها) والكلمة الحكمة يقصد بها العلم ، وضالة أي وسيلة ، وفيه أمر باستخدام العلوم النافعة من أي وجه يمكن الحصول عليها .

روى الترمذي أيضا عن أبي سعيد أنه كان يحتفي بطلاب العلم الوافدين في طلبه ويقول : مرحبا بوصية رسول الله ﷺ : (إن الناس لكم تُبَّع ، وان رجالا يأتوكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين ، فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيراً) .

روى الترمذي أيضا عن سخبرة* عن النبي ﷺ أنه قال : (من طلب العلم كان كفّارة لما مضى) أي أن سعيه في طلب العلم النافع يكفّر عنه ذنوبه الماضية .

روى عن رسول الله ﷺ من طريق أبي العلاء عن الحسن : (من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحي به الإسلام ، فبينه وبين الأنبياء في الجنة درجة النبوة) .

روى عن رسول الله ﷺ : (يجمع الله تعالى العلماء يوم القيامة ثم يقول : يامعشر العلماء : إني لم أضع علمي فيكم إلاّ لعلمي بكم ، ولم أضع علمي فيكم لأعذبكم ، اذهبوا فقد غفرت لكم) .

روى أبو يعلي الموصلي في مسنده من حديث أنس بن مالك مرفوعا إلى النبي ﷺ أنه قال : (طلب العلم فريضة على كل مسلم) .

ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له) .

روى الطبراني عن رسول الله ﷺ : (يوزن مداد العلماء بدماء الشهداء يوم القيامة) .

روى الطبراني أيضا - عن رسول الله ﷺ : « ساعة عالم متكيء على أريكته* ينظر في علمه خير له من عبادة مائة عام) ، والمقصود بالعبارة هنا النوافل .

روى أصحاب السنن عن رسول الله ﷺ : (لا يزال المرء عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل) .

روى الطبراني عن رسول الله ﷺ : (إذا طلع عليَّ يوم لم أزدد فيه علما يقربني من ربي ، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم) .

حث رسول الله ﷺ مَن يَبلُغهُ شيئاً من علم أن يبلّغه غيره من المسلمين ، فقال فيما رواه البخاري في صحيحه : (ليبلّغ الشاهد الغائب ، فان الشاهدَ عسى أن يبلغ من هو أوعى منه) فَرُبَّ غائب أوعى من شاهد .

دعا رسول الله ﷺ إلى تعليم العلم للناس ، روى الدارمي في سننه : (تعلّموا العلم وعلّموه للناس) .

وضح رسول الله ﷺ أن ثواباً عظيماً يعود على المسلم من جرّاء بذله علمه للناس فقال فيما رواه ابن ماجه في سننه : (ان مما يلحق المؤمن من عمله عِلماً علّمه ونشره) ، وأيضا ما رواه ابن ماجه عنه ﷺ : (أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم علماً ثم يعلمه لأخيه المسلم) ، وفي رواية أخرى : (من علّم علماً فله أجر من عمل به لا ينقص من أجر العامل) .

وفضّل رسول الله ﷺ طلب العلم والسعي في تحصيله على العبادات النافلة في قوله الذي رواه ابن ماجه في سننه : (ولئن

تغدو فَتَعَلَّمُ باباً من العلم ، عُمِلَ به أو لم يُعْمَلْ ، خير من أن تصلي ألف ركعة) .

أما الأخبار والآثار الواردة عن سلف الأمة وأئمتها في فضل العلم وأهميته وضرورته فكثيرة نقتطف منها :

روى الخطيب عن أبي هريرة أنه قال : لأنْ أعْلَمَ باباً من العلم في أمر أو نهي أحبّ إليّ من سبعين غزوة في سبيل الله . والمقصود الجهاد بدون علم يقيني ، لأن الأعمال بدون علوم تقوم على أساسها خسران ووبال .

روى الخطيب أيضاً عن أبي الدرداء أنه قال : مذاكرة العلم ساعة خير من قيام ليلة . وقيام الليلة هو احياؤها بالعبَادات .

ولقد صرح أكثر الأئمة أن أفضل أحوال المسلم بعد أداء الفرائض المكتوبة عليه هي طلب العلم وتعليمه وإبراز جوانب عظمة الإسلام فيه ، فهذا عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين يصرّح بأن لولا ثلاثة لما رأى لبقائه في الدنيا من خير : الصلاة والعلم والجهاد ، وهذه أمور اجتمعت في الصحابة .

في رواية الخطيب وأبي نعيم وغيرهما عن معاذ بن جبل أنه قال : تعلّموا العلم فإن تعلّمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومدارسته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يحسنه صدقة ، وبذله لأهله قربة ، به يُعْرَفُ الله ، وهو الأنيس في الوحدة ، والصاحب في الخلوة ، والدليل على السراء ، والمعين على الضراء ، والوزير عند الأخلاّء ، والقريب عند الغرباء ، ومنار سبيل الجنة ، يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة وسادة ، يُقْتَدَىَ بهم ، أدلة في الخير ، تُقْتَصُّ آثارهم ، وتُرْمَقُ أفعالهم ، وترغب الملائكة في خُلّتهم ، وبأجنحتها تمسحهم ، يستغفر لهم كل رطب ويابس ، حتى حيتان البحر وهوامه ، وسباع البر وأنعامه ، والسماء ونجومها . والعلم حياة القلوب من العمى ، ونور للأبصار من الظُلَمِ ، وقوة للأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى ، التفكر فيه يُعْدَلُ بالصيام ، ومدارسته بالقيام وهو إمام للعمل والعمل تابعه ، يلهمه السعداء ، وَيُحْرَمُهُ الأشقياء .

قال محمد بن الفضل الزاهد : ذهاب الإسلام على يدي أربعة أصناف من الناس : صنف لا يعملون بما يعلمون ، وصنف يعملون بما لا يعلمون ، وصنف لا يعملون ولا يعلمون ، وصنف يمنعون الناس من التعلم .

أما عن الصنف الأول (مَنْ له علم ولا يعمل بمقتضاه) فهو وبال على الأمة ، والصنف الثاني (مَنْ يعمل بدون علم) فهو وبال على نفسه وعلى مَنْ يقتدي به ، وهذان

الصنفين حَذَّرَ منهما السلفِ الصالح : احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، أما الصنف الثالث : فهم كالدواب السائمة ، وأما الصنف الرابع : فهم نوّاب الشيطان في الأرض وهم الذين يثبّطون عزائم الناس عن طلب العلم ويحطّمون هممهم في السعي لتحصيله ويعرقلون مسيرة كل عقلية شابة وثّابة في مجال البحث والتنقيب في كافة مناحي العلوم .

ورد عن جماعة من السلف الصالح قولهم أن بقاء الدين والدنيا في بقاء العلم ، وبذهاب العلم تذهب الدنيا والدين ، لأنّ قوام الدين والدنيا إنما هو العلم .

اذا كان الدين غذاء الروح فالعلم غذاء العقل ولا غنى لأحدهما عن الآخر لأن العقل والروح في الجسم متكاملان ، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي : (ان الدين دواء والعلم غذاء ، وليس الدواء بمغن عن الغذاء ، وليس الغذاء بمغن عن الدواء) . ويقول جمال الدين الافغاني : (ان الدين أول معلم ، وأرشد أستاذ ، وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف ، وأرحم مؤدب ، وأبصر مروّض ، يطبع الأرواح على الآداب الحسنة والأخلاق الكريمة ، ويقيمها على جادة العدل ، وينبّه فيها حاسة الشفقة ، خصوصاً دين الإسلام ، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحّش والقسوة والخشونة ، وسما بها إلى أرق مراقي الحكمة والمدنية في أقرب مدة[٢])

أوضح علماء الأمة وسلفهم الصالح ومنهم الإمام البخاري (بأن العلم قبل القول والعمل) ، ويعلل ذلك فيقول : لان العلم شرط في صحة القول والعمل فلا يعتبران إلّا به ، فهو متقدم عليهما لانه مصحح للنية المصححة للعمل ، ويسترشد على ذلك بقول الله عز وجل ﴿ فاعلم أنه لا اله إلا الله ﴾ (محمد/١٩) فقدم العلم على الشهادة[٣] .

العلم أفضل ما طَلَبَ وَجَدَّ فيه الطالب ، وأشرف ما كسب واقتناه الكاسب ، وطُلّابُ العلمِ إن كانوا من أقل الناس سعة عاشوا كراماً ، وإن كانوا من أوساطهم ساروا دواماً ، وإن كانوا من خيارهم صاروا نجوماً وأعلاماً ، ذات يوم سئل الإمام علي رضي الله عنه : أيهما خير العلم أو المال ؟ فأجاب : العلم خير من المال ، لان العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، ولان العلم ميراث الانبياء والصالحين ، والمال ميراث الجامعين ، والكانزين ، ولان العلم حاكم والمال محكوم عليه ، ولان العلم يزكو ويزيد بالانفاق ، والمال ينقص بالنفقة ويضيع بالاسراف ، ثم قال منشداً :

ما الفخر الّا لأهل العلم إنّهُمُ
على الهدى لمن استهدى أدلّاءُ
وقَدْر كُل امرىء ما كان يُحْسِنُهُ
والجاهلون لأهل العلم أعداء
ففز بعلم تعش حيًّا به أبدا
الناس موتى وأهل العلم أحياء

بهذه الآيات من كلام رب العالمين، ومن حديث سيد المرسلين، ومن أقوال الحكماء وكلام العلماء، انكشف الغطاء وزيح الستار، ووضح أن الإسلام دين أساسه الإيمان وجوهره العلم، وأن الحقيقة التي لا خفاء فيها هي أن الدين مَبْني على العلم والفكر، العلم لكي يلقي الاضواء فيكشف الأسرار ويستبطن الأغوار ليضع يده على مفاتيح الأشياء فيجعلها تخضع له وتذعن لأمره، والفكر لكي يستقبل معطيات العلم ويصهرها في بوتقته ويوجه إليها عيوناً باصرة، فإذا بها تستحيل إلى مزج فيه روح الإبداع، ويبدو عليه جلال اليقين[٤].

أما السنن العملية المأثورة عن رسول الله ﷺ في الاهتمام بالعلم وتكريم أهله، فكثيرة نسوق منها ما أقامه الرسول من سبيل للتعليم الجماعي في الدولة الإسلامية، وذلك في أعقاب غزوة بدر الكبرى التي انتصر فيها المسلمون نصراً عزيزاً مؤزراً[*]. لما كانت القراءة والكتابة أداة العلم ووسيلة المعرفة كان للعرب معرفة بهما كغيرهم من أمم الأرض ولاسيما في مكة أم القرى التي كانت مدينة تجارية واقتصادية ترتحل قوافلها شمالاً إلى الشام وجنوباً إلى اليمن، والتجارة تتطلب معرفة الكتابة ومعرفة بالحساب، كان حرص النبي ﷺ على هداية الأمة وارشادها إلى طريق الحق وتعريفها بأحكام الله وشرعه فقد كان حريصاً على استنقاذ هذه الأمة من أميتها وجهلها حتى تنهض بالمسئولية المنوطة بها، وهي دعوة البشرية وهدايتها، فهي الأمة التي أعدها رسول الله ﷺ لتكون رائدة العلم والمعارف، لهذه الدواعي كلها اغتنم الرسول انتصار المسلمين في بدر ووجود الأسرى القرشيين وأغلبهم يعرف القراءة والكتابة، فجعل فداء الأسير منهم أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، فكان ذلك أسلوباً تعليمياً حصيفاً وانطلاقة ليصبح المسلمون في الأجيال اللاحقة أرباب علوم وفنون يعمرون الدنيا بآفاقها بعقولهم الفتية التي تشع علماً ومعرفة وعمراناً وحضارة.

ومن مكافحته ﷺ للأمية أنه خطب ذات يوم فأثنى على طوائف من المسلمين خيراً، ثم قال: (ما بال أقوام لا يُفَقِّهُونَ جيرانهم ولا يعلّمونهم ولا يعظونهم ولا يأمرونهم ولا ينهونهم؟ وما بال أقوام لا يتعلّمون من جيرانهم، ولا يتفقّهون ولا يتّعظون؟ والله ليعلمُنّ قوم جيرانَهم ويفقّهُونَهم ويأمرونهم وينهونهم، وليتعلّمُنَ قوم من جيرانهم ويَفْقَهُونَ ويتعظون، أو لأعاجلنهم بالعقوبة). ثم نزل رسول الله ﷺ، فقال قوم: مَنْ ترونه عنى بهؤلاء؟ الأشعريون، فهم قوم فقهاء ولهم جيران جفاة من أهل المياه والأعراب، فبلغ ذلك الأشعريين، فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يارسول الله: ذَكَرْتَ أقواماً بخير وذكرتنا بشرٍّ فما بالنا؟! فقال: (ليعلمنَّ قوم جيرانهم وليفقهنهم وليعظنهم وليأمرنهم

ولتلعنهم ، وليتعلّمن قوم من جيرانهم ويتعظون ويتفقهون ، أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا ، فأعاد قوله عليهم وأعادوا قولهم : أنفطّنُ غيرنا ؟ فقال ذلك أيضا ، فقالوا : أمهلنا سنة ، فأمهلهم سنة ليفقهوهم ويعلموهم ويفطّنوهم ، ثم قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية : ﴿ لُعِنَ الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ (المائدة/٧٨ ، ٧٩) والحديث أخرجه الطبراني[٦] .

في هذه الحادثة أمور يجب التنبيه اليها والتنبيه عليها هي :

١ ـــ لم يقرّ الرسول ﷺ قوماً على الجهالة بجانب قوم متعلمين .

٢ ـــ اعتبر بقاء الجاهلين على جهلهم وامتناع المتعلمين عن تعليمهم عصيانا لله .

٣ ـــ بل اعتبر ذلك أيضا « عدوانا » يوجب اللعنة والعذاب .

٤ ـــ واعلن الرسول الحرب والعقوبة العاجلة على الفريقين تخويفاً لهم حتى يهموا وينتبهوا .

٥ ـــ ثم اعطاهم مهلة سنة واحدة للقضاء على آثار الجهالة .

وهذه الحادثة تدل دلالة واضحة على محاربة الرسول ـــ وَمِنْ بعده تابعيه المخلصين ـــ لكل أشكال الأمية والجهالة ، وتضع مبدأً عاماً هو الأخذ بكل وسائل العلم والبحث عنه وتجشّم العثار في سبيله إن لزم الأمر وحتّمت الضرورة .

بل لا نغالي إذا قلنا أن رسول الله ﷺ كان يمنح الأوسمة والدرجات العلمية للمتفوقين في العلوم ، ويكّرم الممتازين من المتعلمين ـــ رجالاً ونساء ـــ فها هو ذا يمنح معاذ بن جبل درجة الامتياز في الفقه حيث يقول : (أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل) رواه ابن ماجه ويمنح زيد بن ثابت درجة الامتياز في علم المواريث حيث يقول : (أفرضكم زيد بن ثابت) رواه ابن ماجة ، ويمنح أبا عبيدة بن الجراح درجة الامتياز في علم القضاء حيث يقول : (أقضاكم أبو عبيدة) رواه ابن ماجه[٧] .

ولقد وصل اهتمام الرسول ﷺ بالعلم إلى أنه فَضَّلَهُ على مجالس الذكر والدعاء ، حيث دخل عليه الصلاة والسلام ذات مرّة المسجد فرأى مجلسين أحدهما يدعون فيه الله ويرغبون إليه ، والآخر يعلّمون فيه الناس ، فقال (أما الأوّلون فيسألون الله تعالى ، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم ، وأما الآخرون يعلّمون الناس وإنما بُعِثْتُ معلّماً)[٨] .

وموقف الإسلام من العلم ـــ أو العلوم عامة ـــ يتّضح من موقف علمائه المجتهدين في كل حقبة من تاريخه الذي تعاقبت به الأجيال بين القوة والضعف والتقدم والتأخر والنشاط والجمود ، وفي ذلك يقول العقاد[٩] : فقد مرت بالأمة الإسلامية عصور متخلفة جهلت فيها الإسلام نفسه فجهلت فضل العلم كما جهلت فضل

الدين ، ولكن الإسلام لم يَخْلُ قطُّ تاريخه بين المشرق والمغرب من أئمة مجتهدين استمدوا حرية الفكر من ينبوع تلك القوة الحيوية التي لا تستنزفها المحن والطوارق ، نحفظوا رسالة هذا الدين ولا فرق بينها وبين رسالة العلم في مقصد من مقاصده ، وأوجبوا على المسلم أن يتعلم حيث وجد العلم وأن ينظر إلى الحكمة كأنها هي ضالته يعنيه أن يبحث عنها ويجدها (وأينما وجدها فهو أحقّ بها) كما تعلّم من رسول الله . وأعتقد الأئمة المجتهدين جميعاً أنهم يؤدون أمانة الكتاب في حثهم جماعة المسلمين على طلب المعرفة حيثما وجدوها . فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية على احتلافهم في تفسيرها والنسبة إلى الكتاب الكريم بين فئة ترى أن المعرفة محتواة فيه إجمالا وتفصيلا .

وروح الإسلام في العصور الأخيرة ظاهر في موقف المسلمين من العلوم الحديثة كظهوره في موقف الأئمة المجتهدين الذين حفزوا قواهم إلى الإقبال على تلك العلوم والتبسّط فيها واعتبار العلم بها أمراً من أوامر القرآن الكريم . فإن العلوم العصرية عُرِفَت باسم العلوم الأوروبية يوم كانت أوروبا كلها حرباً على العالم الإسلامي تُغِيرُ على بلاده وتستذل شعوبه وتقوض ما قام فيهم من دولة وسلطان وتعض على البقية الباقية حيث تخلفت للدولة والسلطان بقية تمانع في التسليم والاستسلام . فكان خليقاً بهذا العداء أن يتمثل في نفوس المسلمين عداء لكل وارد من القارة الأوروبية وكل منسوب إلى الأوروبيين المعتدين ، ولكن علوم الحضارة الأوروبية لم تجد من المسلمين بَعْدَ المقاومة الطبيعية التي تخلقها المفاجأة أو المصادمة الأولى الا كُلّ ترحيب وتقدير ، ولعلهم — بعد تلك المصادمة — كانوا بحاجة إلى التحذير من الإفراط ولم يكونوا يوماً بحاجة جدية إلى التحذير من الأعراض والانقباض والتفريط في تحصيل ما استطاعوه من معارف القوم ، كأنّها ضالة مرتقبة هم أحق بها ممن يعتدي بها عليهم ويسومهم من أجلها التسليم والاستسلام . أ هـ .

في هذا المقام يجمل بنا الاشارة إلى أمرين هما : المسلمون هم رواد البحث العلمي في نشأته ، وتعمير الأرض من أهداف الأنسان المسلم .

أما عن المنهج التجريبي في البحث العلمي فهو منهج علماء المسلمين الذين ساروا في العلم بكل دروبه فبرعوا وذاع صيتهم وتلقفت أوروبا مؤلفاتهم وآراءهم ونسجت عليها حضارتها ، صاغ علماء المسلمين هذا المنهج في وقتٍ كان الظلام الدامس يخيّم على أوروبا ، وكان العلم قبلهم والذي أخذوه من اليونان يحلق في أجواء الفلسفة أكثر مما يلجأ للتجريب[١٠] .

ولكن بتوجيهات القرآن والسنة وبتحفيز الدين لهم ساروا وبرعوا وأبدعوا . وأما الأمر الثاني وهو أمر تعمير الأرض من أهداف الأنسان المسلم ، فإن الله سبحانه حين طلب منه أن يعمرها فإنه يسّر له السبيل إلى

تحقيق ذلك إلهاماً وتلقينا ومحاكاة ، وجعل الله هذه المهمة من عبادة الناس له ، فما هي الأصول للتمكّن من عمارة الأرض ؟ هي خمسة[11] ، أولها : الإيمان بالغيب بعد الإيمان بالله وثانيها : الإيمان بإرادة الله ، وثالثها : أن كل شيء بِقَدَرٍ معلوم ، ورابعها : ان الوسيلة للعلم هي من آيات الله وهدايته ، وآخرها : أن الله سخّر لنا من خلقه ما يسّر لنا ما خُلِقْناَ له .

وختاماً ، فإن د . خليل[12] يؤكد أن كلمة « العلم » وردت في القرآن الكريم مراراً كمصطلح على « الدين » نفسه ، الذي علمه الله أنبياءه عليهم السلام .. على النواميس التي يسيّر الله بها ملكوته العظيم .. على الحقائق الكبرى الموجودة عند الله في « أم الكتاب » ، وكإشارة إلى القيم الدينية التي نزلت من السماء في مقابلة الأهواء والظنون البشرية ، ومن ثم يغدو العلم والدين سواء في لغة القرآن ، إن كلمات الله سبحانه تعلمنا هذه الحقيقة ، وتبصرنا بمواقع العلم والدين الفسيحة ، الممتدة ، المتداخلة ، كما أراد لها أن تكون ، لا كما يريد لها الوضعيُّون الذين يسعون جهدهم للفصل بين الكلمتين :

﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير ﴾ (البقرة/١٢٠) ، ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (آل عمران/٧) ، ﴿ مالهم به من علم إلّا اتباع الظن ﴾ (النساء/١٥٧) ، ﴿ وقال انما العلم عند الله وابلغكم ما أرسلت به ﴾ (الأحقاف/٢٣) .

« الفصل الثاني »
« مناهل العلم المتنوعة »

العلم الكامل لله العلي القدير ، فهو سبحانه علام الغيوب ، وانما أذن لنا بالتعلم والتماس العلم منه سبحانه وهذا فضل كبير منه على عباده ، يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿ وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ﴾ (البقرة/٣١/٣٢) ، ويقول ايضا : ﴿ ... ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ... ﴾ (البقرة/٢٥٥) ، ﴿ قل إنما العلم عند الله ، وإنما أنا نذير مبين ﴾ (الملك/٢٦) ، ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ، ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾ (غافر/٧) ، ثم يقول الحق : ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزّل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ (الطلاق/١٢) .

لقد عدد الله مصادر العلم وفروعه

ليسهل على البشر الانتفاع به والاستزادة منه ، كما أنه سبحانه خصّ بعض البشر بعلوم دون سواهم وخص آخرين بعلوم أخرى ، كما ينبُغ انسان في علم غير الذي ينبغ فيه غيره ، ولذلك حكمة بالغة هي أنْ يتكامل الناس ويحتاج بعضهم إلى بعض ويتآلفون ويترابطون ، وبذلك تحقق وحدة الحس البشري(١٣) ، هذا بالنسبة للأفراد ، أما بالنسبة للجماعات والأمم ، فقد كانت الأمم قديماً تبرع في علوم غير تلك التي تبرع فيها أمم أخرى ، فنجد أن القوم الذين أُرسل فيهم موسى عليه السلام كانوا بارعين في السحر ، واليونانيين برعوا في الفلسفة والحكمة ، والعرب برعوا في الشعر والبلاغة ، والمصريين القدامى برعوا في الطب والتحنيط والعمارة ، والآشوريين برعوا في رصد السماء وظواهرها .

ويمكننا أن نعدد مناهل العلم كالآتي :
(أ) العلم التلقائي . (ب) العلم التلقيني . (ج) العلم اللّدنّي .

(أ) العلم التلقائي :

وهو ما يقصد بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ، والسليقة التي يولد بها الطفل وغيره من المخلوقات الحية ، يولد فينمو فيعرف كيف يأكل وكيف يدافع عن نفسه وكيف يتآلف مع بني جنسه وكيف يتعامل مع المحيطين به من إنس وحيوان ونبات وجماد ، مستخدماً في ذلك الملكة العقلية التي خلقها الله وأودعها في جسده ، ومستعملاً نظره وسمعه وحسه ، وسالكاً طريقه بالتجربة والاختبار . وأول مثال على ذلك هو ما تعلّمه قابيل حين قتل أخاه هابيل ، فلما كانت هذه أول جريمة قتْل تُرتكب على ظهر الكوكب الأرضي لم يعرف قابيل كيف يدفن جثة أخيه ، فبعث الله غرابا يواري أمامه جثة غراب آخر ، فنظر قابيل إلى سلوك هذا الغراب وتعلم منه فوارى جثة أخيه هابيل . وثاني الامثلة سيدنا إبراهيم ذلك الذي اهتدى أن للكون إلهًا غير الظواهر الكونية التي لاحظها وراقبها ووجد أنها في تبدّل وتغيّر وعدم قرار ففطن أن للكون إلهًا لا يعتريه التبديل أو التغيير لأنه الخالق لكل شيء القائم على تربيته القيّوم على رعايته .

ثم الكون كله مليء بالأمثلة البشرية والحيوانية التي توضح أشكال الفطرة التي أودعها الله عقولها ، وهي في حد ذاتها نوع من العلوم ، كما أشرنا سابقاً .

(ب) العلم التلقيني :

وهو ما يمكن للانسان أو الحيوان أن يكتسبه من غيره عن طريق التعليم بالنسبة للانسان والحيوان ، وعن طريق التعليم والتعلم بالنسبة للانسان فقط ، فأما التعليم فهو تلقين شخص لآخر ، بطريقة ما ، معارف معينة تنطبع في ذاكرة المتعلم ، وأما التعلّم فهو عملية الاكتساب الذاتي للشخص نفسه بدون مساعدة شخص غيره .

وأول مثال لهذا النوع من العلم هو ما بثّه جبريل في النبي محمد ﷺ حين كان يأتيه في غار حراء بالوحي الإلهي من السماء . ثم الأمثلة بعد ذلك أكثر من الحصر والعدّ ، فكل علم يتحصل عليه الانسان بنوع تدريب أو تجربة أو تدريس أو تزويد أو نظر فهو علم تلقيني .

وفي هذا النوع من العلوم يتفوق أُناس على آخرين ، ويلمع نجم أشخاص في بعض جوانبه ، ويبرق آخرون في جوانب غيرها ، فمن بارع في الأدب ، ومن بارع في الطب ، ومن بارع في الهندسة ، ومن بارع في علوم الانسان ، ومن بارع في علوم الفلك والطبيعة ، ومن بارع في التأليف ، ومن بارع في .... الخ ، كلّ حسب ما آتاه الله من قدرات عقلية وحسب ما هيئه له من طرق تحصيل لما بلغ فيه من براعة .

وهذا النوع من العلم إذا تعمق فيه الانسان دون أن يلتفت إلى أن الله هو الذي يسّر له طرق التحصيل ، وهو الذي مِنْ قَبْلُ خلق له آلة التفكير ، وهي العقل ، فإنه منزلق لا محالة في مهاوي الضلال حتى يسير دون هداية الإيمان أو ترشيد الدين ، وهذه سُنّة الإلحاد التي يسير في ركبها الملحدون الذين ينكرون وجود إله في هذا الكون ، خلقه ويقوم على رعايته ويحفظ ويدير أموره ، فعلى كل انسان مستقيم الفطرة سليم العقل كريم السجايا أن يعلم ، علماً يقينياً ، أن فوق كل ذي علم عليم ، وأن العلّام الأكبر هو الله ، هو الذي خلق العلوم وعنده خزائنها ، ويكشف للانسان منها بقدر ما يشاء وكيفما يريد سبحانه وتعالى ، ﴿ سبحانك لا علم لنا الّا ما علمتنا ﴾ (البقرة/٣٢) .

(ج) العلم اللّدُني :

قبل تفصيل هذا القسم من العلوم يجب التعرّف على أنواع الغيوب أي الأمور المغيبة التي لا يراها الانسان بعينه أو يسمعها بأذنه أو يلمسها بحواسه الجسدية ، فالغيب أنواع[١٤] : (أ) غيب يأذن الله سبحانه وتعالى له بالإنبلاج والظهور بإحدى طريقتين : يبذل مجهود الباحثين وراء أحد أسرار المخلوقات ، والسبيل في هذا هو المقدمات والنتائج ، فيظهر بجهد الباحث سرٌ من الأسرار كان في عالم الغيب فأذن الله له بالظهور بقدر معين وبشكل محدد وفي زمان معلوم . وكل بحوث العلماء هي من هذا النوع . أما الطريقة الثانية فهي ظهور سر لظاهرة ما أو نتيجة يتحصل عليها الباحث خلال بحثه دون أن يكون قد خطط منهجه للحصول عليها هي بالذات ، فيأذن الله لها بالانبلاج في غضون بحث هذا الباحث الذي له وجهة أخرى في بحثه .

(ب) غيب شاءت حكمة الله أن يظهر تأييداً لرسله ومبعوثيه ، ومن قبيله معجزات الانبياء والرسل التي تحدث لهم أو تحدث على أيديهم ، فهذا النوع من كشف

الأمور المغيبة أنما هو فيض جود لا بذل مجهود ، وفي هذا الشأن يقول الحق سبحانه ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الّا من ارتضى من رسول** ﴾.. (الجن/٢٦) . ومن هذا النوع يكون العلم اللدني وتكون المكاشفات والكرامات وما شابه ذلك .

(ج) غيب استأثر به الله سبحانه وتعالى ، لم ولن يعلم به أحد من خلقه إنس أو جن أو ملائكة ، مهما أوتي الخلق من أسباب العلوم وارتقاء المعارف ، تلك هي مفاتيح الغيب ، وهي خمسة حددها قول الحق سبحانه ﴿ **ان الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما في الارحام ، وما تدري نفس ماذا تكسب غدا ، وما تدري نفس بأي ارض تموت ، ان الله عليم خبير** ﴾ (لقمان/٣٤) [*] .

يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي : انّ شأني في تحصيل العلم من طريقين ، أحدهما التعلم الانساني ، والثاني التعلم الرباني . فأما الطريق الأول فمعهود ومسلكه محسوس يقرّ به جميع العقلاء ، وأما التعلم الرباني فعلى وجهين : أحدهما من الخارج وهو التحصيل بالتعليم ، والآخر من الداخل وهو الاشتغال بالتفكير ، والتفكر في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر ، فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي ، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي (ولعله يقصد بذلك الله سبحانه) ، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ، ويسمّي الغزالي العلم الذي يحصل عن الطريق الرباني الباطن « العلم اللّدنّي » ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهي[١٥] .

ويقول الهروي في منازله[١٦] (باب العلم) : قال الله تعالى : ﴿ **وعلّمناه من لدنّا علما** ﴾ (الكهف/٦٥) . فالعلم ما قام بدليل ورفع الجهل ، وهو على ثلاث درجات : **الدرجة الاولى** : علم جليّ يقع به العيان أو استفاضة صحيحة أو صحة تجربة قديمة . **الدرجة الثانية** : علم خفيّ ينبت الأسرار الطاهرة من الأبدان الزكية بماء الرياضة الخالصة ويظهر في الانفاس الصادقة لأهل الهمة العالية في الاحايين الخالية في الأسماع الصاغية ، وهو علم يظهر الغائب ويغيّب الشاهد ويشير إلى الجمع . **الدرجة الثالثة** : علم لدني إسناده وجوده ، وإدراكه عيانه ، ونعته حُكمه ، ليس بينه وبين الغيب حجاب .

ويقول الطوسي في لُمَعِهِ[١٧] في معنى قول الرسول ﷺ (**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً** ..) ، ان الله تعالى خص النبي ﷺ بعلوم ثلاثة : (أ) علم بُيِّنَ للخاصة والعامة (من الناس) : وهو علم الحدود والأمر والنهي . (ب) علم خُصَّ به قوم من الصحابة دون غيرهم : وهو العلم الذي كان يعلم حذيفة بن اليمان رضي الله

عنه (العلم بأسماء وصفات وسمات المنافقين) حتى كان يسأله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع قدره وفضله ويقول : ياحذيفة ، هل أنا من المنافقين ؟ وكذلك روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : علمني رسول الله ﷺ سبعين باباً من العلم لم يعلّم ذلك أحد غيري .

(ج) علم خُصَّ به رسول الله ﷺ لم يشاركه فيه أحد من أصحابه : وهو العلم الذي قال : (لو تعلمون ما أعلم .. الحديث) . ثم يقول : وعلوم الشريعة على أربعة أقسام : علم الرواية .. وعلم الدراية .. وعلم القياس والنظر .. وعلم الحقائق والمنازلات .. وهو علم القلوب أو علم المعارف أو علم الأسرار أو علم الباطن أو .. يعني « العلم اللدني » .

« الفصل الثالث »

« مجالات العلوم المختلفة في المنظور الإسلامي »

ان لكلمة « العلم » مدلول تطور مع مرور الزمان[١٨] ، فقديماً كان مدلول هذه الكلمة هو العلم القائم على الشرائع الدينية ، وكان الفقهاء وقتئذ هم العلماء وحدهم أما مدلول العلم حديثاً فهو واسع شامل إذ ظهرت جماعة من وقت قريب تُطْلِقُ على عصرنا الحديث أنه عصر العلم والعمل ، ويقصدون بذلك أن العلم بمفهومه المعاصر هو العلم الطبيعي القائم على دراسة ما في الكون من مواد وعناصر وكائنات لها خصائها الذاتية ونواميسها التي تحكمها ، من كيمياء وفيزياء وميكانيكا وغير ذلك من علوم الطب والاحياء والفلك وما يتضمنه ذلك من حقائق كونية ، **وأن العمل** في اطار هذا المفهوم للعلم هو تطبيق العلم عملياً باستعمال الأجهزة والأدوات والوسائل الأخرى الحديثة من مختبرات ومراصد وتجارب واستنباطات منطقية وغير ذلك .

ويوضح الإمام ابن القيم[١٩] أنواع العلوم ومجالاتها في الإسلام فيشير إلى أن العلم المفروض — على كل مسلم ومسلمة — تعلّمه ضربان : (أ) **ضرب منه فرض عيْن** : لا يسع مسلما جهله ، وهو أنواع (١) علم أصول الإيمان الخمسة : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فإن لم يؤمن بهذه الخمسة لم يدخل في باب الإيمان ولا يستحق اسم المؤمن . (٢) علم شرائع الإسلام واللازم منها وعلم ما يخص الشخص من فعلها ، كعلم الوضوء والصلاة والصيام والحج والزكاة وتوابعها وشروطها ومبطلاتها . (٣) علم المحرمات الخمس التي اتفقت عليها الشرائع وهي قول الله تعالى ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾ (الأعراف/٣٣) . (٤) علم أحكام المعاشرة والمعاملة بين الشخص وأسرته وفيما

بينه وبين جتمعه . (ب) **وضَرْبٌ منه فرض كفاية** : وهو كل ما مِنْ شأنه يقيم حياة الأمة من طبٌ ورياضيات وهندسة ومساحة وفلاحة وحياكة وحدادة وصناعة وتجارة وعلوم أخرى لا يدري عنها وقته شيئا ، كلها علوم لا بد وأن يقوم بها نفر من الأمة حتى تسير أحوال المعيشة على خير ما يرام داخل الأمة وفي تعاملها مع غيرها من الأمم .

ويقول الأستاذ عطا[20] : وموضوع العلم نفع الإنسان **في ذاته** ، وفي **مجتمعه** : في الدين والدنيا والآخرة ، وإذا نظرنا إلى تكوين الإنسان وجدناه جسدا وروحا ، وجدنا أن الله أقام الجسد بمقوّمات هي الماديات — من الغذاء واللباس والمسكن والمنكح وما أشبه ذلك — وأقام **الروح العقل** بالعلم والمعرفة ، فكان من الضروري اللازم أن يتوازن الجانبان حتى لا يطغى جانب على آخر فتختلّ حياة الإنسان ... يقول : وجميع العلوم النافعة مندوب إليها ، الزراعة والتجارة والحدادة ، وصناعة السلاح والتنقيب عن المعادن والثروات في باطن الأرض وغيرها .

ويقول الإمام البنّا[21] : وكما تحتاج الأمم القوة كذلك تحتاج إلى العلم الذي يؤازر القوة ويوجّهها أفضل توجيه ، ويمدها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات ... ولم يفرق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين ، بل أوصى بهما جميعا ، حيث جمع علوم الكون في آية واحدة ، وحث عليها وجعل العلم بها سبيل خشيته وطريق معرفته قال تعالى : ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء** — وفي ذلك إشارة إلى الهيئة والفلك وارتباط السماء بالأرض — **فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها** — وفي ذلك إشارة إلى علم النبات وغرائبه وعجائبه وكيميائيته — **ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود** — وفي ذلك إشارة إلى علم الجيولوجيا وطبقات الأرض وأدوارها وأطوارها — **ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك** ﴾ — وفيه إشارة إلى علم البيولوجيا بكافة أنواعه (فاطر/٢٧) .

فهل ترى هذه الآية غادرت شيئا من علوم الكون ؟! ثم يردف الله ذلك بقوله : ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماءُ**﴾ (فاطر/٢٧) ، أَفَلَسْتَ ترى من هذا التركيب العجيب أن الله يأمر الناس بدراسة الكون ويحضهم على ذلك ، ويجعل العارفين منهم بدقائقه وأسراره هم أهل معرفته وخشيته ؟ .

أما عن فَهْمٍ حَديثٍ لفرض العين وفرض الكفاية التي تحدّث عنها الفقهاء قديما فإنْ الأستاذ الغزالي[22] يوضح ذلك بقوله : إن **فرض العين** قد يتناول أركان العبادات من صلاة وزكاة ، وأركان الأخلاق من صدق وحياء ، وقد يتناول ترك الكبائر من ربا وخنا ، وهذه أمور ترتبط عادة بالضمير الفردي والسلوك الشخصي . أما **فرض**

الكفاية : فإنه قد يتصل بحراسة الامن ، والقضاء بين الناس ، والقيام بشتى المناصب ، وإجادة الفنون والصناعات التي ينهض بها عمران الأمة وتحيا بها النفوس . فهل فرض الكفاية — وذاك خطره — يكفي في وصفه أن يقال في حقه : إذا قام به البعض سقط عن الباقين ؟!!

إن المجتمع الإنساني كيان متشابك المصالح ، والناس ما يستغني بعضهم عن البعض الآخر ، والأجهزة الإدارية والثقافية والصحية والاقتصادية والعسكرية في بنيان الأمة تشبه الأجهزة العصبية والهضمية والتنفسية والدورية في الجسد الإنساني ، ومن هنا فإن فروض العين والكفاية تتداخل في الحياة العامة تداخلا تاما ويتوزع الاهتمام الديني عليها كلها فلا يدع شيئا منها .

إن فرض الكفاية هو فرض عين ، كل شخص في الأمة مسئول عنه أمام الله ، إذا لم يتوفر من الناس من يقومون به ويؤدونه على خير وجه . إن الله لا يقبل نافلة حتى تُؤَدَّى الفريضة ، والفريضة المطلوب أداؤها يستوي أن تكون فريضة عينية أو كفائية . وإذا كان التَّنفُّل يعجز الإنسان عن إحسان واجب فلا داعي لهذا التنفّل ، ولْنضرب على ذلك مثلا : إذا كان صوم التطوع يعجز المدرس عن تصحيح ورقة إجابة تصحيحاً دقيقا فلا داعي له أن يصوم ، وكذلك كل مسلم يؤدي عملا فهو مُطالَبٌ بأن يتقنه ويحسنه فإذا كان اتقانه وإحسانه يتطلبان منه بذل الجهد والوقت مما يضيق معه القيام ببعض النوافل والقربات إلى الله فإنّ إتقان العمل وإحسانه هو عبادة إلى الله ، فَكُلُّ متخصّص وكل صاحب علم وكل صاحب عمل عبادتُهُ الأُولى هي هذا التخصص أو ذاك العلم أو ذلك العمل ، حتى يعلو صرح هذه الأمة وتسدد ثغراتها وتلتئم جروحها .

ويذهب الشيخ سعيد حوي[٢٣] ما ذهب إليه الشيخ محمد الغزالي فيقول : يعتبر الإسلام كل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية حتى لو احتاج المسلمون لصناعة إبرة ولم يوجد بينهم من يحسن صناعتها فكل المسلمين آثمون ، لو أردنا أن نطبق هذا المبدأ فماذا نفعل ؟ المفروض أن نحصي كل العلوم التي يحتاجها المسلمون في الزراعة ، في الصناعة عسكرية ومدنية ، في ... إننا نجد آلاف العلوم على الأقل كلها يُعتبر فريضة كفاية على الأمة الإسلامية ، وليس فرض الكفاية أن يوجد الرجل الذي يعرفه ، بل أن توجد المجموعة التي تغطي احتياجات الأمة ، يعني لا يكفي أن يوجد المختص في الذرّة ثم لا تقوم صناعة ذرّة حتى يسقط الإثم ، فلا بد أن يوجد المختصون ولا بد أن تقوم الصناعة ، عندئذ يسقط الإثم عن بقية المسلمين .

وإذا سألنا حجة الإسلام الإمام الغزالي عن هذا الأمر فإنه يجيب بقوله (لو كان عند غير المسلمين علم أو اختراع ليس عند المسلمين أحسن منه وأفضل ، فإن المسلمين

آثمون محاسبون على تقصيرهم)[٢٤]

يوضح شمولية القرآن — ذلك الكتاب الخالد — واحتواءه لقوانين عمارة الدنيا وقوانين عمارة الآخرة أحد المسلمين[٢٥] حيث يقول : إذا كان القرآن أساساً كتاب نور وهداية احتوى من المبادىء السامية والمثل العليا ما تصح به النفس البشرية وتتطهّر وتبلغ القمة في السمو الروحي ، فإنه كذلك قد احتوى من الأصول الكلية ما يصلح لهم في كل زمان وفي كل مكان فاحتوى من الآيات الكونية ما ينبّه الأذهان ويوجّه النظر إلى البحث والتنقيب واستكناه حقائق الأشياء واستكشاف أسرار الكون وتطبيقها فيما ينفع الناس ، واستغلال ثروات الأرض وما أودعها الله من كنوز وقوى كونية ، فيقول الحق جل جلاله ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ (الأنعام/٣٨) ، فالعلم إذاً في القرآن يشمل كل أنواع العلوم والمعارف .

ويقرر الدكتور الراجحي[٢٦] ، في معرض كلامه عن ضرورة العلوم الكونية والاعتراف لكل صاحب تخصص بفضله ودوره في حياة الأمة ، أن الدراسات الدينية والمدنية والإنسانية والمادية والمعملية من طب وفلك وهندسة وطبيعة وجغرافيا وكيمياء ونبات وحيوان وما شابه ذلك ، كلها مجالات وتخصصات تتكامل وتتعاون ، وتشبه أن تكون أنغاماً حلوة في موسيقى الوجود الإنساني الذي يسعى لتحقيق معنى خلافته عن الله في الأرض .

ثم يوضح الدكتور القرضاوي[٢٧] تنوّع علوم القرآن إلى خمسة هي :

أولاً : إشارة القرآن الكريم إلى التخطيط في السياسة الاقتصادية التموينية في الخطة الخمس عشرية عند تصوير قصة يوسف بن يعقوب عليهما السلام .

ثانياً : استخدام الرسول أسلوب الإحصاء في حصر المسلمين في المدينة المنورة . كما روى ذلك الإمام البخاري ، وكان العدد حينذاك خمسمائة وألف .

ثالثاً : دعوة كل صاحب عمل إلى مزاولة عمله بحرية وانطلاق حين قال رسول الله في مسألة تأبير النخل : (أنتم أعلم بشئون دنياكم) .

رابعاً : دعا الرسول إلى حرية الفكر حين قال : (الحكمة ضالة المؤمن أنّى وَجَدَهَا فهو أحقُّ الناس بها) ، ثم :

خامساً : أشار القرآن إلى أهمية الصناعة ودورها في الحياة وكان من الأنبياء والرسل مَنْ هم ذوو صناعات كأبي الأنبياء إبراهيم الذي رفع قواعد البناء للكعبة ، وداود صانع الدروع ، وسليمان يسيّل القطر بتقدير الله ، وتعليم ذي القرنين إقامة السدود .

ويؤكد الدكتور التفتازاني[٢٨] بأننا يجب ألاّ نفهم العلم في الإسلام على أنه العلم بأحكام الدين وآدابه فقط ، وأنه لا شأن للإسلام بالعلم الكوني أو العلم المادي ، فإن مثل هذه النظرة خاطئة ، وذلك أن

الإسلام جاء شاملا لكافة ضروب النشاط الإنساني ، ومنها البحث الكوني ، وقد أمر الإنسان بتعمير هذا الكون المسخر له ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتطوير إمكانياته من حيث العلم بمخلوقات الله وكيفية تسخيرها لمنفعته .

ويوضح العقاد[٢٩] أن العلم الذي أمر به القرآن الكريم هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق من شيء .... ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون ذا حياة أو غير ذي حياة ... ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (الأعراف/١٨٥) وغير ذلك من آيات كثيرة في سور القرآن الكريم . فالعلم في الإسلام يتناول كل موجود ، وكل ما يوجد فمن الواجب أن يُعْلَم ، فهو علم أعم من العلم الذي يُرَادُ لأداء الفرائض والشعائر ، لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام ــ فقط ــ إذْ أنّ خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سِرِّ الله في خلقه وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله .

وختاماً فالعلم بكل فروعه التخصصية ، وخاصة العلوم التطبيقية ، هو من أخطر أسلحة هذا العصر التي يفتقر إليها العالم العربي والإسلامي في مواجهة تحديات أعدائه وتفوقهم فيه بمسافة طويلة ، فالأمة الإسلامية في أمسّ الحاجة إلى نوابغ متخصصين وخبراء عباقرة ، من خيرة أبنائها المسلمين ، من ذوي الغيرة على الدين والأمة ، بقدر حاجاتها إلى دعاة مخلصين واسعي الثقافة . ولن نستطيع أن نواجه تيار الغرب إلا بتيّار أقوى منه ، يرفعنا إلى مستوى علمهم المتقدم وكفاءة اقتصادهم ، إلى جانب البعد الروحي المفقود عندهم والذي تميّزنا به[٣٠] .

الفصل الرابع
جوانب المنهج الإسلامي للعلوم المقصودة

لكي يكون العلم ــ أيّ علم ــ من جملة العلوم المحمودة والمعارف والبحوث المطلوبة التي دفع الإسلام إلى العمل فيها والارتقاء بها ، يجب أن تتوفر فيه عدة ضمانات أو سمات بارزة بل أساسية وحتمية ، نذكر منها ما يلي :

(١) الإثراء الإيماني :

لا بد أن يكون العلم الذي يتزود به المسلم لمعرفة قدرة الله تعالى وعظمته ، وأنه الواحد الأحد الفرد الصمد ، وأنه الذي له وحده الخلق والأمر والتدبير للملك والملكوت ، وأن كل ما عداه ومَنْ عداه فهو مخلوق له[٣١] ، ولا بد أن يوصل هذا العلم إلى أن الكون مخلوق بحكمة الله وتحكم صيرورته نواميس وضعها الله فيه وصيَّرها في شتى جوانب الحياة ، وبهذا يتأكد لدى المسلم ــ ثم بعده يؤكد هو ــ أن الكون لم يُخلق عبثاً أو لهواً ، وإنما كل شيء عند الله سبحانه بمقدار ، ثم يتأكد لديه أيضا أن الله لم يخلق هذا الكون ثم يتركه هملاً بل هو قيوم

على كل كبير وصغير فيه يحفظه ويلهمه أسباب حياته التي قدرها الله له .

(٢) نفع العلم وعدم الإفساد به :

على أي مشتغل بأحد فروع العلم أو بأحد فنونه أو في أحد مجالاته ، أن يبحث أولاً عن أهداف هذا العلم ، أهو علم نافع ؟ أم هو من قبيل العبث وإضاعة الوقت أو الجهد أو كليهما ؟ ينظر المسلم إلى علمه فإذا وجده غير مؤدٍّ إلى إصلاح الحياة وإسعاد الناس أو السعي إلى تحسين جوانب المعيشة البشرية على ظهر الكوكب الأرضي ، فعليه أن يتوقف مباشرة عن مواصلة العمل فيه وأن يتوجه إلى ما ينفع نفسه ومجتمعه وعالمه ، وبالطبع ما يرضي ربه وإلٰهه سبحانه وتعالى ، فإن رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يتعوّذ من علم لا ينفع . ثم لنا في لطائف سنته الشريفة عظات فقد مرَّ يوما فرأى حشدا من الناس يلتف حول رجل ، فسأل عنه فقيل إنه رجل يجيد القول في الأنساب والشعر ، فأجاب الرسول بأنّ ذلك علم لا ينفع وجهل لا يضر .

والإفساد بمعناه العام مذموم أيّما ذم ، واستعمال العلم في غير الوجه السليم مذموم بنص القرآن الكريم حيث يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ **ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ۝ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد * وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد** ﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ــ ٢٠٦) ، بل يحذر سوء استخدام علمه حتى من غيره إذ يعلمه له ولا يطلعه على الأسلوب الأمثل لاستعماله .

ونأتي لسؤال ملحّ هو هل يجب ربط العلم بالتكنولوجيا (وهي التطبيق العملي للعلم واستخداماته) ؟ وهل من الضروري ربط الأخيرة بالأخلاقيات الإنسانية وتحقيق المثل العليا ؟؟[٣٢] . ان التفكر في دعاء الرسول ﷺ (اللهم إني أسألك علما نافعا) وفي دعائه (اللهم إنا نعوذ بك من علم لا ينفع) ليؤكد على ضرورة نفع العلم للإنسان وتحقيق آماله في حياة رغيدة ، وهذا ما أشرنا إليه آنفا ، ولا بد من وجود عناصر هذه السلسلة متضامنة متحدة ، فالعلم يجب الإفادة منه (التكنولوجيا) والاتجاه العام لكل من العلم والإفادة هو تحقيق القيم الرفيعة والمثل العليا التي جاء بها الشرع الإسلامي الحكيم ، وأيُّ خلل في هذه السلسلة يؤدي لا محالة إلى اضطراب حياة البشر .

(٣) خطر ولوج الأمور الغيبية :

على رجال العلوم الكونية والمدنية أن يحذروا الكلام في أمور خطيرة لا فكاك للإنسان من التسليم بصدقها ووقوعها ما دام القائل هو أصدق القائلين ، وهو الله سبحانه والمبلّغ هو الصادق الأمين ، وهو رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام ، فلا

يجوز لرجل من رجالات العلوم الدينية أن يهجم أو يخبط أو يخلط في أمور الغيب والمسائل الغيبية من غير برهان مبين ومن دون طائل وراء ذلك . وإذا جاز له التعرض للمعجزات الإلهية(٣٣) فلا يفصّل في أمورها إلاّ بما يؤدي فقط إلى إظهار عظمة ما فيها من أوجه الإعجاز أو لتقريبها إلى أذهان الناس .

والتعرض للأمور الغيبية موضوع من الخطورة بمكانٍ ومن ثم يحسن أن نفصّل فيه الكلام بعض الشيء ، فالله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾ (الأنعام/٥٩) ، ومفاتح الغيب إشارة إلى الغيب المستور وهو ما استأثر الله سبحانه به فلا يمكن وصول أي مخلوق إليه ، روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال (مفاتح الغيب خمس) وتلا قول الله تعالى ﴿ **إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير** ﴾ (لقمان/٣٤) .

أ ــ علم الساعة :

متى تقوم قيامة هذه الدنيا ؟ سؤال ليس له جواب ، وذلك لأن الله سبحانه أخفى هذا الموعد إخفاءً تاماً عن جميع مخلوقاته بكل أصنافها من جنٍّ وإنسٍ وملائكة ، فالكل لا يعرف متى يُبْعَثُ من قبره أو متى يقف يوم المشهد العظيم أو متى تأتي تلك اللحظة الحاسمة ، ووصلت درجة الإخفاء حتى قال الحق جل وعلا ﴿ **إن الساعة آتية أكاد أخفيها** ﴾ (طه/١٢) أي أكاد أخفيها عن نفسي ، فكيف يعلم بها أحد غيري ؟!!! وفي هذا التعبير مبالغة شديدة في أمر إخفاء ميعاد يوم القيامة ، وأنه لمن المعلوم أن القيامة إذاً تأتي فجأة وتقوم بغتة ، وذلك بالنص القرآني ﴿ **يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجلّيها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حَفِيٌّ عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ (الأعراف/١٨٧) . وإذا كان العلم الحديث قد وضع حسابا تقديريا لبداية خلق الأرض فإنه عاجزٌ لا محالة عن تقدير عمر الدنيا ونقطة النهاية لها مهما بلغ التقدم العلمي في الأجهزة ومهما ارتقت وسائل الحسابات والتقديرات الزمنية في أنحاء العالم ، ذلك لأن الذي يعطي العقل البشري هذه القدرة على الاختراع والابتكار والاكتشاف إنما هو الخالق العظيم وهو ذاته الذي أخفى علم الساعة وستر موعد قيامها .

ب ــ إنزال الغيث :

رغم أن الله سبحانه قد وَكَّلَ أحد ملائكته بسوْق الرياح وتحريكها فإنّ ذلك المَلَك غير قادر على علم شيء إلاّ بعد صدور الأمر الإلهي له وتعريفه مراد الحق تعالى ، ويجرّنا هذا إلى علم الأرصاد الجوية في عصرنا الحالي ، وعن ذلك نقول أن الإنسان الحديث بوسائل تقدمه وتقنيّته لا يمكنه أن يحرك سحابة من طريقها الذي حدده الله لها ويجعلها تمطر في مكان آخر .

وحين يقول الله سبحانه ﴿ **هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورا وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون** ﴾ (يونس/٥) ، ﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا** ﴾ (الإسراء/١٢) . فالله جلت حكمته تفضل على خلقه بأن جعل لهم الكواكب منازل وآفاق تنتقل فيها ، وجعل الليل والنهار ، متعاقبين ، كل ذلك لحساب الأيام والليالي والشهور والأعوام ، وكل ذلك وما يتعلق به أمور صالحة للبشر وإقامة الشعائر من صلاة وحج وزكاة ومعاملات بين الناس من هنا فإن علم الفلك (Astrology) يختلف اختلافا كليا عن علم التنجيم والبروج (Astronomy) ذلك لأنه يقوم على معلومات مبنيّة على قوانين ويعتمد على مقدمات علمية وعلى تحركات الرياح ، ويستخدم آلات حساسة لقياس الظواهر الجوية ، وحين يقول الحق جلا وعلا ﴿ **قل انظروا ماذا في السموات والأرض** ﴾ (يونس/١٠) فإنه يدفعنا إلى دراسة سائر أجرام السماء من نجوم وكواكب وأقمار ومُذَنَّبات وشُهُب ، أما أمور التنجيم والكهانة من عرافة وضرب وَدَعٍ وخَطِّ رملٍ وقراءة كفٍّ وفنجان وورق كوتشينة فهي أمور ظنية اتخذها المحتالون حرفةً للكسب غير المشروع نهانا الإسلام الحنيف عنه بل دعى إلى محاربته بكل أشكاله .

ج ــ علم ما في الأرحام :

إن ما وصل إليه الطب الحديث في مجال علم الأجنة من حيث تعريف الجنين المستقبل ذكر أم أنثى ؟ ما إلاّ أمر احتمالي حتى الآن وليس بالأمر القطعي ، فكم من حالة أتت بما يخالف التقارير الطبية الخاصة بالجنين ، وإذا سلّمنا أنّ تقدم الطب المستمر سوف يؤدي في المستقبل إلى معرفة نوعية الجنين فإنه عاجزٌ لا محالة عن معرفة ما في الأرحام من هيئة الجنين ومصيره شقيٌّ أم سعيد ؟ أو جزئية من جزئيات حياته الدنيا والتي سوف يخرج إليها بعد تمام نضجه .

د ــ علم الأرزاق والمعايش ومجريات الحياة كلها .

هـ ــ علم الآجال والأعمار وأماكن خروج الأرواح من أجسادها .

كل هذه أمور يطول شرحها وليس هنا مكانها .

بقي لنا في جانب الأمور الغيبية أن نقول : كيف أن الإيمان بالغيب ضرورة عصرية ؟ : ان الإيمان بالله ذاتا وصفاتا وأفعالا دون أن تراه ، والإيمان بمخلوقات الله كالملائكة والجن دون أن نراها ، والإيمان بالكتب والرسالات السماوية دون أن نرى نزولها أو نعاصر عهدها ، والإيمان بالقيامة والآخرة والبعث والنشور والجزاء والعقاب والجنة والنار ، وغير ذلك من الأمور المغيبة عنا ، كله من الأمور التي لا بد من التصديق بها لذي كل عقل راجح ونفسية سوية ، وإذا كان الإيمان بالغيب أصلا من أصول الفطرة الإنسانية فإنه في عصر التقدم العلمي وفي عالم المدنية المعاصرة أشد طلبا وأعظم خطرا ، في حياة البشر وسلامة النفوس مما يعتريها من جنون وصرع وأدْوَاءٍ تتولد يوما بعد يوم ، فإذا كان عصرنا هو عصر الفتوحات العلمية والكشوف الكونية ، عصر يزن فيه الناس أمور الحياة بالمقاييس المادية ، فإنه نفسه الذي تاه فيه العلماء عبر سنين مضت بين التحدي للقدرة الإلهية وبين الاختيال بقدرات العقل البشري ، فكان ما كان من الأمراض بكل أنواعها نفسية وجسدية وعقلية والمشكلات بكل أنواعها اجتماعية واقتصادية وصراعات سياسية ، والقلق والاضطراب الذي يسود كل ناحية في عالم الأرض اليوم ، إلاّ أنه من الإنصاف القول بأن نفراً من العلماء قد عاد إلى سعة الإيمان ورحابة الإسلام ووجد فيه بغيته وراحة نفسه وعظمة الدستور ، ولا يزال نفر آخر يثوب إلى رشده ويدخل في دين الله ذلك الذي يحقق للإنسان الاستقرار النفسي ولن يحقق شيء آخر ذلك الأمل المنشود في عالم اليوم وغدا ، وليْعلم علماء الكشوف ورجال البحوث أن في العالم أمور لن يستطيعوا سبر غورها أو معرفة كنهها ، إلاّ أن النتائج العلمية ضرب من ضروب الغيب الذي أذن الله بانبلاجه فانبلج على أيدي الباحثين ، وحكمة الله تقتضي ذلك خدمةً للبشر واستمرارا لصالح الإنسان ، وكل ما تأذن القدرة الإلٰهية في كشفه إنما يُعَدُّ من عالم الشهادة إثْر ظهوره ، أمّا عالم الروح والجن والملائكة فأمور سيظل الواهمون يلهثون وراءها دونما طائل أو ثمرة إلا ضياع الأوقات والجهود والأعمار وستظل حقائق الأشياء الغيبية تتحدى العقول البشرية إلى أبد الآبدين .

(٤) الأمانة العلمية :

لقد وجّهت السنّة النبوية الشريفة النظر إلى ضرورة توخّي الأمانة في العلم وعدم الخيانة فيه(٣٤) ، والخيانة في العلم تتسع لتشمل السرقة فيه ، مثل أن يسند الإنسان لنفسه ما ليس له ، أو الدسّ عليه ، مثل أن يدخل الإنسان على العلم ما ليس بحق ، أو تشويه الحقائق ، بقصد ترجيح رأي خاص أو نشر مذهب معين ، وفي ذلك يقول نبي الإنسانية ومعلم البشرية ﷺ :

(تناصحوا في العلم ، فإنّ خيانة في العلم أشد من خيانة في المال) ، ويقول فيما رواه الشيخان والترمذي من طريق عبد الله بن عمرو : (إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا ، أو أفرادا قادة — جُهّالاً فسُئِلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلوا) . وقال فيما رواه أبو داود وابن ماجه من طريق أبي هريرة : (مَنْ أفتى بغير علم كان إثمه على مَنْ أفتاه ، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره فقد خانه) .

(٥) التميّز بالشخصية الإسلامية :

على العالم المسلم ، أو المسلم الذي يشتغل بأحد فروع العلم أن يعمل في أحد مجالاته ، وأن يحتفظ دائما بالشخصية الإسلامية ، فلا يذوب في شخصية أخرى غريبة عنه أو ينجرف في تيارات مناوئة للهدف الأساسي من وراء العلم — والذي أوضحناه سابقا — وهذا لا يعوق انخراط العلماء المسلمين في علومهم أو احتكاكاتهم بغيرهم من علماء أو الأخذ بما انتهى إليه لآخرون غيرهم وإنما ليكن في كل خطوة من خطوات الحياة العلمية ضابط وصمام أمن و الالتزام بروح الشريعة والحفاظ على جوهر الدين الإسلامي .

(٦) عدم الاغترار بكثرة العلوم أو غزارة المعارف :

يحارب الإسلام الغرور العلمي ، ويعتبر ذلك أوّل الوهن والتدنيّ إلى الفناء العلمي[٣٥] ، فمهما أُوتي الانسان من علم فهو قليل أو أقل من القليل فخزائن العلم عظيمة واسراره كثيرة ، وليتذكر العالِم دوماً قول الله سبحانه : ﴿ وما أوتيم من العلم الا قليلاً ﴾ (الاسراء/٨٥) ، وأن الرسول ﷺ يقول : (لايزال المرء عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه عَلِمَ فقد جهل) (أصحاب السنن) ، ويقول أيضاً : (إذا طلع عليّ يوم لم أزود فيه علما يقربني من ربي ، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم) (الطبراني) .

(٧) الإخلاص لله تبارك وتعالى :

إخلاص العبد لله في كل ما يأتي وما يدع وهو مخ العبادة وجوهر الإسلام وكل عَمِلٍ خلا من الإخلاص كان لغير الله أيْ خارج عن دائرة العبادة التي من أجلها خلقنا الله ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ (الذرايات/٥٦) ، أما الرياء فمن الأمراض الخطيرة التي يجب على المسلم عامة وعلى العالِم خاصة أن يفتش عنه ليقي نفسه منه أو يتعقّبه ليبرأ منه ، فهذا رسول الله ﷺ يقول : (انما الاعمال بالنيات وانما لكل امريء ما نوى .. الحديث) ، ويقول : (من تعلّم علماً لغير الله ، اذ أراد به غير الله ، فليتبوأ مقعده من النار) ، ويقول أيضا : (مَنْ طلب العلم ليجاري به العلماء — أو ليجاري به الفقهاء — أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار) .

(٥) اقتران العلم بالعمل والسلوك :

يقول العلماء في جعل الرسول ﷺ لفظ « طريق » نكرة في حديثه الشريف : « ما من رجل يسلك طريقاً يلتمس فيه علماً الّا سهل الله له طريقاً إلى الجنة ومن بطأ به عمله لم يسرع به حسبه) ، فالنكرة هي الأمر الذي يعمّ ويشمل جميع أفراد الكلمة ، نكّر « طريقاً » ليشمل العلوم الدنيوية والأخروية فالعلم في الإسلام يُطلَبُ به العمل ، ويظهر أثره في النفس ، فهو والسلوك متلازمان[٣٦] ، فإذا كان العصر الحديث قد انتهى إلى أن الثقافة هي التي تشمل جميع الأمور الفكرية والسلوكية ، ويظهر أثرها في المجتمع ، فهذا هو تعريف العلم من أول ساعة في الإسلام ، ولهذا فان النبي عليه الصلاة والسلام يبيّن ذلك الأثر في النفس وفي المجتمع فيقول : (مثل ما بعثني به الله من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكانت منها بقعة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكان منها بقعة أمسكت الماء فنفع الله به الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى انما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به) . وفي ارتباط العلم بالسلوك يقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه : هل تعرف ما يهدم الإسلام ؟ فسأل الناس عن ذلك فقال : زلة عالم ، وجدال منافق بالكتاب ، وحُكمُ الأئمة المضلّين .

ويقول رسول الله ﷺ فيما رواه الدارمي في سننه : (تعلّموا فإذا علمتم فاعملوا) ويقول أيضا فيما رواه الدارمي ايضا (تعلموا العلم وانتفعوا به ، ولا تعلموه لتتجملّ به) .

وسوف يحاسب المرء يوم القيامة ع استخدامات علمه الذي عَلِمَهُ ، وفي هذ الشأن يقول رسول الله ﷺ فيما روا الدارمي في سننه : (لاتزال قدمَا عبدٍ ي القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه ، وع علمه ما فعل به ، وعن ماله من أين أكتسبه وفي أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه) . وفي ها الشأن أيضاً يقول الحق جل جلاله ﴿ يأأيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما تفعلون ، كَبُرَ مَقْتاً عند الله أن تقولوا ما تفعلون ﴾ (الصف/٣) .

كل هذا مبني على أساس الجمع الربط بين نظرية المعرفة ونظرية السلوك أو ب المعرفة والعمل بها أو بين العقيدة والعم بمقتضاها[٣٧] .

« الفصل الخامس »

« حتمية ارتباط العلم بالدين وجز الفصل بينهما »

وضح في الفصل الأول احترام الد للعلم وتوقير أهله وإجلالهم بكل وسا الإجلال ، وكذلك فإن الإسلام لم و تدانيه شريعة في عنايته بالعلم وبالمعرفة ذل

الذي جعل العلم والتأمل والبحث من أعظم القربات إلى الله سبحانه . ووضح في الفصل الثاني بيان الفروع العلمية والمجالات البحثية التي أشار إليها القرآن ودعا إلى الغوص في أعماقها والنهوض بالبشرية عن طريقها . إذاً لا صحة أبداً بحالٍ من الأحوال للافتراء الذي يفتريه بعض أرباب الانعزال والحجر العلمي في أن الدين لا علاقة له بعلوم الدنيا ومعارفها ، ثم لا وجود أيضا للزعم بأن الدين هو علة التأخّر الذي أعترى المسلمين فسبقهم غيرهم من الماديين في مجالات العلوم وبحوثها ، فإنّ العلّة في ذلك في المسلمين أنفسهم ، أولئك الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، بَعُدُوا عن الدين الصحيح فسُلبت البلاد من بين أيديهم ، وحَرَّفَ بعضهم بعض المفاهيم فإذا بأمم الأرض تنهش عظامهم ، وتُوقِعُ بهم الدوائر .

ولعلّ من الجدير الاشارة إليه أن العلم يدعو إلى الإيمان كما أن الإيمان يدعو إلى العلم ، ومن الدلالات الحديثة على ذلك دراسة إحصائية بالآلات الحاسبة الإلكترونية (Computers) أجراها أحد العلماء المسلمين[٣٨] نسوق منها ما يتعلق بموضوعنا تحت عنوان (الجذور الثلاثية المتعددة الورود في القرآن الكريم) :

وفي المرتبة الخامسة يأتي الجذر (آمن) بمشتقاته بتردد (٨٧٩) مرة ، ومعنى هذا أن (الإيمان) يأتي في المرتبة الأولى بالنسبة للأفعال غير المساعدة في القرآن الكريم ، وهذا له معنى كبير ، فكأنّ الله سبحانه وتعالى قد أراد أن يوضح للإنسان دور الإيمان في تكوين الإنسان الصالح .

ثم يأتي في المرتبة السادسة الجذر (علم) ومشتقاته بتردد (٨٥٤) مرة ، وفي هذا دلالة واضحة جلية على أن (الإيمان) يسبق (العلم) ، ولكن نظراً لتقاربهما في التردد — يقصد في الورود في القرآن — فهناك ارتباط وثيق بينهما فكما أن الله سبحانه وتعالى قد بيّن لبني البشر أهمية (الإيمان) في حياة الانسان ، فإنه أيضاً قد أوضح أهمية (العلم) في بناء الإنسان .

والارتباط بين المعنيين يأتي في أن الانسان في بحثه عن الحقيقة يجب أن يؤمن — أولاً — ثم يستخدم العلم الاستخدام السليم لتقوية وتعميق هذا الإيمان . أما إذا لجأ إلى العلم للبحث عن الحقيقة قبل أن يؤمن فلن يصل إلى الراحة النفسية مهما تعمق في العلم .

ولقد أورد أحد الكتّاب المسلمين[٣٩] ما جاء في كتاب (الإسلام والقرن العشرين) للمرحوم عباس محمود العقاد قوله : في هذه الفترة — يقصد أوائل القرن العشرين — كان الإسلام كما يفهم الجهلاء ، والجهلاء هم الأكثرون في سائر الأمم ، مزيجا من الخرافة والشعوذة والطلاسم والأوهام وعبادة الأوهام ، اصطبغ فهمهم للدين بصبغة الجهل والتخريف وطلبوا الخلاص من غير

بابه ، وتوسلوا للعمل فيه بغير أسبابه ، واتهموا الناصحين ، وأسلموا القيادة للمدجّلين والمحتالين ، وفي هذه الفترة كان بعض أدعياء المعرفة الدينية يحكم بكفر القائلين بدوران الأرض ولا يتردد في تكفير مَنْ يسميها بالكرة الأرضية ، وفي هذه الفترة كان طلاب الفتوى يسألون عن الكبريت هل يجوز مَسُّه وهل يجوز قدح — أي إشعال — النار منه وطبخ الطعام على تلك النار .

ثم يقول الكاتب : إن الصورة تغيرت فَصَحَتْ تلك الشعوب الإسلامية من غفلتها العميقة حين هيأ الله لها عددا قليلا من المفكرين والمصلحين والدعاة هزوها وأيقظوها وكان أعظمهم وأعمقهم تأثيرا جمال الدين الأفغاني ، وخاصة خلال إقامته في مصر ، ومن بعده صفوة من تلاميذه وأتباعه يتقدمهم الشيخ محمد عبده ، فانتقل العالم الإسلامي نقلة واسعة أشبه بالثورة الشاملة في خلال قرن واحد من الزمان هو هذا القرن الرابع عشر الهجري .

لقد هبت ريح عاصف من أجواء الغرب المادي منذ زمن ليس بالقريب ، هبت تلك الريح لِتُذْهِبَ معها طرفاً من المفاهيم الإسلامية الصحيحة وترسّخ بدلاً منها مفاهيم مريضة وأفكار عليلة وسموم ناقعة ، فكانت فكرةُ ترابط الدين والعلم وتوطّدها في عقول المسلمين كما أمر الإسلام ودعى إليها ، كانت الفكرة الأصيلة من جملة ما أطاحته هذه الريح العاصف ، ثم نشأت أجيال المسلمين على خلو ساحة الدين من بعض مفاهيمه فأصبحوا يفهمون دينهم على أنه — كما وجدوه — مبتوراً من بعض الأطراف غير قادر على مواكبة ركب المدنية والتقدم العلمي والعمراني . تلك الفرية التي وفدت على العالم الإسلامي قذف بها الغرب الذي نشرها أولا في ربوعه وبين أناسه ، ولهذه الفرية جذور وأسباب يحسن بنا إيرادها بنوع إيجاز لا يخل بما نريد توصيله إلى المسلم المعاصر .

في القرون الوسطى من التاريخ الميلادي ورطت الكنيسة الغربية نفسها في ورطة كبرى أدت إلى ظهور ما انتشر من علمانية ومادية وشيوعية وإلحاد ، ذلك أنها فرضت حجراً صارماً على كل مَنْ له فكْر أو رأي ، وناصبت كل صاحب علم ونظر أشد العذاب والعداء ، ولما كان للكنيسة في هذه الآونة سلطانا على الحُكّام والأباطرة فإنها تأمر هؤلاء بقتل أو تشريد أو سجن كل مَنْ لا ترضى عنهم ، وأول طائفة في هؤلاء كانوا العلماء والباحثين وكل ذي فكر وعلم ونظر ، فحرّمت على الناس البحث والنطق والتأمل والاستنتاج(٤٠) ، وقالت بملء فمها (أطفىء مصباح عقلك واعتقد وأنت أعمى ولا تستدل) ، ثم أنشأت الكنيسة محاكم التفتيش(٤١) لتبحث عن أصحاب النظريات والعلوم والمفكرين وتجمعهم وتنزل بهم أشد ألوان العذاب والتقتيل ، وكان جاليليو جاليلي الإيطالي واحداً من الذين حكمت عليهم الكنيسة بالإعدام .

وإذا أردنا معرفة قصة صراع الكنيسة الكاثوليكية بأوربا مع العلم واضطهاد رجاله

وتقتيلهم فلنا أن نجتزىء مقتطفات من دراسة د/العُمَر القيمّة[٤٢] : رأي وايت (White Andrew Dickson) ١٨٣٢ — ١٩١٨ م) أن الشائع في الفكر المسيحي المبكر هو أن الدمار لا بد آت على الأرض قريبا وأن أرضا وسماوات جديدة ستخلف الأرض التي نعيش عليها وأن علم الفلك — إذا ما قال بغير ذلك — باطل كغيره من العلوم الأخرى التي أدانتها الكنيسة ولعنتها . وكانت النظرة إلى علم الفلك عموماً أنه دراسة عقيمة ولا يُرْتَجَى منها نفع ، إذْ ما عسى أن تكون فائدة علم يَدْرِسُ أمراً مآله الفساد وماذا عسى أن تكون جدوى دراسة نظام كوني ناقص سرعان ما يحل محلّه نظام أفضل منه وأنفع ؟ ولعل القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠ م) قد عبّر عن هذا الرأي خير تعبير عندما رأى بأنه سواء كانت الأرض مركز السماء أو كانت في هذا الجانب من السماء أو ذاك فإنّ ذلك لا يضير ولا يجدي نفعا ، وكانت نظرة رجال الدين إلى أجرام السماء ونجومها مختلفة ، فمنهم من قطع بأن تلك الأجسام إنما هي كائنات حية ولكل منها روح خاصة به ، بينما قال آخرون بأنها موطن الملائكة ، وبيوت سكناها ، وذهبت طائفة أخرى إلى أن النجوم كائنات روحية تسيّرها الملائكة كيف تشاء ، وأنها — أي النجوم — لا سلطان لها على مجرى الأحداث في الأرض وإنما حسبها أن تشير إليها وتدل على زمن حدوثها . وكانت تعاليم الدين عندهم تقول بأن السماء قبة صلبة تحيط بالأرض وأن الأجسام السماوية مصابيح معلقة في السماء .

هكذا إذاً نرى أن تركيب الكون على هذا النحو كان مزيجا من بعض التعاليم الدينية التي عمد رجال الكنيسة على دمجها بنظريات بطليموس ، فكان النتاج عبارة عن جملة آراء حول الكون لم يسمح الآباء المسيحيون بمناقشتها أو التشكك في صحتها . غير أن هذه النظرة إلى الكون لا تعدو جانبا واحدا فحسب ، إذْ كانت هناك — قبل شيوع نظرية مركزية الأرض — نظرية أخرى تقول بمركزية الشمس (Heliocentric) ، فلقد افترض فيثاغورس (Phthagoras) في القرن السادس قبل الميلاد — وتلاه في ذلك فيلولاوس (Philolaus) — قيام حركة للأرض والكواكب حول كرة من النار مركزية ، ثم ما أن مضت ثلاثة قرون على ذلك حتى أتى أرسطارخوس (Aristarchus) (القرن الثالث قبل الميلاد) ليؤكد — على نحو دقيق — أن ما كان في السابق مجرد فرض ، ... شهد بعد ذلك مناخ الفكر بزوغ عهد جديد ، وتوالت على ميادين المعرفة اصلاحات طفيفة ، كان نصيب الرياضيات فيها وافراً ، فتوالت دراسة الأجسام السماوية واستمر رصد حركاتها حتى كُتِبَ للبولندي نيقولا كوبر نيكوس (*Copernicus Nicholas*) ١٤٧٣ — ١٥٤٣ م) أن يطلق نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكب حول الشمس لا العكس كما كان الرأي سائدا قبل ذلك .

ظل كوبر نيكوس أستاذا في روما ، وظل يكتم علمه ، فالناس يتمسكون بالقديم ، ونظريات عصره تقتصر على ما ورثه الخلف عن السلف وكانت آراء الكنيسة وتعاليم الكتاب المقدس هي دستور الحياة والفكر وكل شيء تقريبا . نعم لقد يجرؤ كوبرنيكوس — إذا تغاضى رجال الكنيسة قليلا — على التصريح بأفكاره كما لو كان ذلك من فعل الخيال أو شطحات فكر لا يسندها دليل ولكن الأمر يقف عند هذا الحد ولا يتعداه إذ محال على كوبر نيكوس أن يصرّح بنظريته تلك كما كانت حقيقة علمية ، ولا يستطيع هو أن يطالب الناس بالأخذ بها وترك ما كانوا به يؤمنون . وما أن وثق كوبرنيكوس من صحة نظريته حتى شعر أنه لا أمان له في روما فآثر العودة بعد ذلك إلى بولندا مسقط رأسه . ولم يكن مناخ الفكر في بولندا آنذاك بأفضل من نظيره في روما ، الأمر الذي حال دون إعلان كوبر نيكوس لنظريته الشهيرة ، وظل مدة أخرى تقارب الثلاثين عاما وهو عاجز عن التصريح بها علانية وإن كان يذكرها بين حين وآخر إلى أقرب المقربين إليه . وإذ لم يجد كوبر نيكوس مفرًّا من كسر جدار الصمت بعد أن لم يعد الأمر يحتمل مزيداً من التأخير نراه يهدي كتابه حول « دورات الأجسام السماوية » (Revolutions of the Heavenly Bodies) إلى البابا نفسه . ولكن حكاية الانجاز العلمي الكبير الذي تحقق بظهور النظرية الفلكية الجديدة لا تنتهي عند هذا الحد — كما رأى وايت — بل لعله من الواجب أن نذكر بأن مقدمة الكتاب التي كتبها أوسياندر (Osiander) صديق كوبر نيكوس الحميم — كانت تشير إلى أن النظرية لا تخرج عن كونها فرضا ، وأن الكتاب لم يجرؤ على التصريح بأنها حقيقة ثابتة . ولقد أفادت هذه الملاحظة التي صيغت ببراعة هدفا محدودا إذ لم يشأ رجال الكنيسة أن يزيدوا الطينة بلة فيعارضوا ما جاء في الكتاب ويحرّموا تداوله وذلك باعتبار أن ما جاء في الكتاب لا يخرج عن كونه فرضا أو وجهة نظر ، وأن الأمر لا يزيد على ذلك مطلقا ، ولأن النظرية أُخذت على أنها فرض فحسب فإن الكنيسة سمحت أيضا بأن يدرّسها بعض الأساتذة لطلابهم بموجب ذلك الفهم . هكذا جرت الأمور حتى سنة ١٦١٦ م حين ثارت الكنيسة عندما آمن جاليليو (Galileo) (١٥٦٤ — ٢٦٤٢ م) بنظرية كوبر نيكوس وأخذها على أنها حقيقة ثابتة لا مجرد فرض . ولم يكن تأييد جاليليو لنظرية كوبرنيكوس مجرد نزوة فكرية ، بل لقد درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرّب (التلسكوب) في بحثه ودراساته ، فثبت له بعد ذلك أن ما قاله كوبرنيكوس صحيح وأن الفرض حقيقة ، من هنا رأت الكنيسة أن خطراً داهما بات يهدد سلطانها فبادرت إلى التصدّي لأفكار جاليليو وحرّمت تداول كتاب كوبرنيكوس حتى يتم تعديل بعض العبارات التي وردت فيه على نحو تكون النتائج التي خَلُص إليها

كوبرنيكوس متفقة مع النظام الفلكي القديم ، عند بطليموس ، ولعل أكبر شاهد على ثورة الكنيسة إزاء نظرية كوبر نيكوس ومساندة جاليليو لها أن منعت هذا الأخير من تدريس نظرية سلفه أو مناقشتها ، كما منعت إلى جانب ذلك تداول الكتب التي كانت تشير إلى حركة الأرض ودورانها . ولقد بلغ فعل الكنيسة أقصاه عندما كانت قراءة كوبر نيكوس من شأنها أن تعرض صاحبها للّعنة والمطاردة . وهكذا نرى كيف تمت عملية الإرهاب الفكري التي جرت الكنيسة على اتّباعِها ، وكيف أنّ أفكاراً عظيمة ظلت حبيسة أصحابها ولم يكتب لها أن تشيع بين الناس لأن الناس ظلوا يقدسون الماضي. كانت كل نظريـــــة جديـــــدة بموجب رأي الكنيسة آنذاك — بدعة ، وكانت كل مخالفة لتعاليم الكتاب المقدس كفرا وإلحادا وتحريفاً بحق الله وتعاليم السماء ، فلا يحق لكوبر نيكوس أو جاليليو أو أي فرد يظن أنه قد عرف شيئا جديدا أن يعمل فكره في مجرى الأمور ، كلا ، ولا يحق لأيّ مفكّر أن يعلن رأيا يخالف الموروث ، بل عليه أن يسلّم بالقديم حتى ولو لم يقبل ذلك .

لقد بلغ تأييد — العلماء — للنظرية حدًّا سارع فيه جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (حوالي ١٥٤٨ — ١٦٠٠ م) إلى التصريح علانية بصحة النظرية وبأنها حقيقة واقعة ، فما كان من رجال الكنيسة آنذاك إلاّ أن طاردوه في كل مكان ، وبلغ به التمرد والتذمر من دورهم أَن راح يندد بهم علانية ويفضح تهافت أفكارهم ودناءة أساليبهم ، ثم قُبِضَ علي برونو في مدينة البندقية وأودع السجون لمدة ستة أعوام حُرِقَ بعدها حرقا وهو حيّ ... وما كانت نتيجة الاضطهاد والارهاب في نهاية المطاف إلاّ أن طُمست أفكار جاليليو ووضعت دونها حجب فها هو رجل الكنيسة الدومينيكاني كاسيني (Caccini) يدعو المناصرين لآراء جاليليو إلى الابتعاد عن النظر إلى السماء بقصد معرفة المزيد من حقائق علم الفلك لأن في ذلك جُرْمًا عظيما ، وكان هذا يرى أيضا بأن علم الهندسة من عمل الشيطان وأن الرياضيات حصيلة فكر الملحدين . أما الأب لوريني (Lorini) فقد صرح بأن مذهب جاليليو كفر وأن في تعاليمه إلحاداً وأنّ جزاءه القتل لا محالة . وما كان من أسقف منطقة فيسول (Fiesole)إلا أن راح يهاجم نظرية كوبرنيكوس ويسفّه آراء جاليليو ، ثم راح يهينه علنا ويطلب محاكمته . ولا يفوتنا هنا ذكر جانب آخر من هذه المأساة وهو أن الهجوم الذي شنه رجال الكنيسة على النظرية الفلكية الجديدة لم يكن مقتصرا على رجال الكنيسة الكاثوليكية المتعصّبين ، بل لقد نسج البروتستانت على منوالهم وجروا مجراهم على حدٍّ سواء . ولا ننسى هنا مثول جاليليو أمام محكمة التفتيش (Inquistion) مرتين في روما كان يرضخ كل مرة لشروط الكنيسة وأوامرها ، وظل يعيش في جو من الإرهاب

حتى ... أن يتخلى عن مبادئه العلمية ، وبلغ بمحكمة التفتيش آنذاك أن ألزمت جاليليو بالتبليغ عن كل فرد أو عالِم يجده مؤيدا لبدعة حركة الأرض .

انتهى هذا الجو الملتهب وخلصت هذه الحرب الشعواء بأن ثار العلم وثأر لكرامته المجروحة ، فحطّم أبواب السجن الذي صُنِعَ في أوربا باسم الدين المسيحي ، وكانت ردة الفعل العنيفة فظهرت النظريات الإلحادية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، للانتقام من الدين ، فهذا بيكون يقول أن الدين يُعَدُّ سَدًّا يمنع التقدم ، وقيداً يجب كسره ، ولقد بلغ العلم من الغرور درجة إنكار بعض العلماء لوجود الله سبحانه ، أمثال هيوم وميل وجوليان وهكسلي وبرتراند وغيرهم ، وبعض الزعماء السياسيين أمثال كارل ماركس ولينين وخلفائهم .

والحقيقة كما يراها د . حسب النبي[٤٣] أن هذا الرد العنيف كان مُسْتَنِدًا إلى وضع ديني جائر مضاد للعلم من جهة الكنيسة الأوروبية ، ومستمدا من الأعصاب الثائرة بسبب الاقطاع الفاسدة ولكن الغريب أن نغمة الإلحاد ما زالت تُوَجَّه حتى اليوم ويحاولون تصديرها بشتى الطرق وبين الفينة والأخرى — إلى العالم الإسلامي ، ولكنهم يجب أن يعرفوا أن الإسلام دين العلم والعلماء ، وأن القرآن ذو أسلوب علمي في كل ما جاء به .

ثم نسوق الآن لعالِم من علماء أوروبا في الطب والفلسفة ومقارنة الأديان هو الدكتور موريس بوكاي[٤٤] في كتابه الذي طبع عدة مرات بالفرنسية وترجم وطبع بالانجليزية عدة مرات أخرى ، ثم ترجمته إلى العربية وطبعته دار المعارف بمصر ، يقول في باب (القرآن والعلم الحديث) : لم تكن العلاقات بين الأديان — يقصد الشرائع المتعددة ، ذلك لأن الدين واحد منذ خُلق آدم حتى يوم القيامة وهو إسلام الوجه لله — والعلوم متماثلة في كل الأماكن وعبر مختلف الأزمنة ، الأمر الذي لا جدال فيه هو أنه ليست هناك أية إدانة للعلم في أي كتاب مقدس من كتب أديان التوحيد ، ولكن عمليا ، علينا أن نعترف بأن العلماء قد لاقوا مصاعب جمة من السلطات الدينية لبعض الأديان : ففي الوسط المسيحي وعبر قرون كثيرة بادرت سلطات مسئولة ، ودون اعتماد على أية نصوص حقيقية للكتب المقدسة ، بمعارضة تطور العلم . اتخذت هذه السلطات ضد العلماء الذين كانوا يحاولون تطوير العلوم الإجراءات التي نعرفها ، تلك التي دفعت بعض العلماء الى المنفى تلافيا للموت حرقاً أو إلى طلب المغفرة بتعديل مواقفهم وبالتماس العفو ، وفي هذا الشأن تُذكر دائما قصة جاليليو الذي حُوكم لأنه استأنف مكتشفات كوبرنيك الخاصة بدوران الأرض .... أما في الإسلام فعموما كان الموقف إزاء العلم مختلفا ، إذ ليس هناك أوضح من ذلك الحديث الشهير للنبي ﷺ الذي يقول : (اطلبوا العلم ولو في الصين) ، أو ذلك

الحديث الآخر الذي يقول (طلب العلم فرض على كل مسلم ومسلمة) ، هناك أمر رئيسي : القرآن ، كما سنرى فيما بعد في هذا الجزء من الكتاب — ولا يزال الكلام لموريس بوكاي — إلى جانب أنه يدعو إلى المواظبة على الاشتغال بالعلم ، فإنه يحتوي أيضا على تأملات عديدة خاصة بالظاهرات الطبيعية وبتفاصيل توضيحية تتفق تماما مع معطيات العلم الحديث . وليس هناك ما يعادل ذلك في التوراة أو الإنجيل .

ومع ذلك فمن الخطأ أن نعتقد بأنه لم يكن هناك في أي عصر من تاريخ الإسلام مسلمون اتخذوا موقفا آخر إزاء العلم ، فمن الثابت أنه قد أسيء في بعض العصور فَهْمُ واجب التعليم وتعليم الآخرين ، وأن في العالم الإسلامي ، كما في العوالم الأخرى ، حاول البعض إيقاف التطور العلمي ، ولكن علينا أن نتذكر أن في عصر عظمة الإسلام أي بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر من العمر المسيحي وعلى حين كانت القيود على التطور العلمي في بلداننا المسيحية أنجزت كمية عظيمة من الأبحاث والمكتشفات بالجامعات الإسلامية ، في ذلك العصر كان الباحث بهذه الجامعات يجد وسائل ثقافية عظيمة ، ففي قرطبة كانت مكتبة الخليفة تحتوي على أربعمائة ألف مجلد ، وكان ابن رشد يعلّم بها وبها أيضا كان يتم تناقل العلم اليوناني والهندي ، والفارسي ، لهذا السبب كان الكثيرون يسافرون من مختلف بلاد أوروبا للدراسة بقرطبة مثلما يحدث في عصرنا أن تسافر إلى الولايات المتحدة لتحسين وتكميل بعض الدراسات ولكم هي كثيرة تلك المخطوطات القديمة التي وصلت إلينا بواسطة الأدباء العرب ناقلة بذلك الثقافة إلى البلاد المفتوحة .... !! ولكم نحن مدينون للثقافة العربية في الرياضيات (فالجبر عربي) وعلم الفلك والفيزياء (البصريات) والجيولوجيا وعلم النبات والطب (ابن سينا) إلى غير ذلك .

لقد اتخذ العلم لأول مرة صفة عالمية في جامعات العصر الوسيط الإسلامية في ذلك العصر كان الناس أكثر تأثرا بالروح الدينية ، مما هم عليه في عصرنا الحالي.... !! ولكن ذلك لم يمنعهم من أن يكونوا في آن واحد مؤمنين وعلماء ، كان العلم الأخ التوأم للدين ، لكم كان ينبغي على العلم ألاّ يكفّ عن أن يكون كذلك . كانت البلاد المسيحية في تلك الفترة من القرون الوسطى في ركود وتزمّت مطلق ، توقف البحث العلمي ليس بسبب التوراة والإنجيل ، وإنما علينا أن نكرر ذلك — بأيدي هؤلاء الذين كانوا يدّعون أنهم خُدّام التوراة والإنجيل . وبعد عصر النهضة في أوروبا كان رد الفعل الطبيعي أن يأخذ العلماء ثأرهم من منافس الأمس ، وهذا الثأر مستمر حتى اليوم ، لدرجة أن التحدّث حاليا في الغرب عن (الله) في الأوساط العلمية يعتبر فعلا علامة على الرغبة في التفرد (العزلة) ، ولهذا الموقف تأثيره السيء على العقول الشابة (والمسلمة منها أيضا) التي

تتلقى تعليمنا الجامعي .

إن نظرة في تاريخ العلم والدين تطلع صاحبها على اتفاقهما في الهدف وصدورهما من مصدر واحد[45] ... ، بل يبدو أيضا أن بداية رحلتيهما كانت واحدة مع خلق الإنسان الأول .... ، وكما كانت البداية واحدة كانت المسيرة واحدة في تواكب وتحالف على طول التاريخ البشري الذي يؤكد أنهما كانا دائما متداخلين. متوافقين يؤيد كل منهما الآخر ويسانده — وهذا هو الذي يجب أن تتحلى به الكشوف الحديثة والقائمين بها — وكلاهما يهدف إلى هدف واحد وهو سعادة البشرية وتوفير الحياة الكريمة لها .

ولقد ذهب الإمام محمد عبده قديما[46] إلى ما وصل إليه موريس بوكاي حديثاً حيث قال : رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجْر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية ، استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم ، وضنًّا به على كل مَنْ لم يلبس لباسهم ولم يسلك مسلكهم لنيْل تلك الرتبة المقدسة ، ففرضوا على العامة أو أباحوا لهم أن يقرءوا قطَعًا من تلك الكتب ، لكن على شريطة أن لا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم فيما ترمي إليه ، ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضا مزية الفهم إلا قليلا ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات ، ووقفوا كما وقفوا بالناس عند تلاوة لألفاظ تعبداً بالأصوات والحروف ، فذهبوا بحكمة الإرسال — إرسال الرسالات من السماء إلى الأرض — فجاء القرآن يلبسهم عَارَ ما فعلوا ، فقال : ﴿ **ومنهم أمِّيُّون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ وإنْ هم إلاّ يظنون** ﴾ (البقرة/٧٨) ، ﴿ **مثل الذين حُمِّلُوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا** ﴾ (الجمعة/٥) .

ثم يلخص لنا الإمام عبد الحليم محمود[47] — قدس الله سره — هذا الذي ندور فيه فيقول : إن الكنيسة — الغربية — في فترة من فترات حياتها تبنت آراء أرسطو ، لقد تبنتها في الطبيعة وتبنتها فيما وراء الطبيعة (Metaphysics) ، وما كانت آراء أرسطو في يوم من الأيام دينا ، وكان للكنيسة فضلا عن ذلك آراء آمنت بها ، تتعلق بالعالم الطبيعي لا أساس لها من الحق ، ولا تستند إلى علم يقيني — ولا تمت إليه بصلة — إنما هي شائعات اتخذت طريقها إلى العقائد ، وما كانت إلا أساطير . وحينما بدأت النهضة — في أوروبا — وحينما بدأ تطبيق المنهج الاستقرائي منهج التجربة والملاحظة ، تبيّن العلماء من خلال المراصد والمعامل ، ومن نتائج التجارب والملاحظات ، أن آراء أرسطو في الطبيعة لا تخلو من خطأ ، وأخذوا يعانون هذه الأخطاء المرة بعد المرة . وكانت الكنيسة حينئذ مسيطرة على أوروبا ، وكانت محاكم التفتيش قائمة على قدم وساق تنكل بكل منحرف عن تيار الكنيسة . وبدأ إذاً التنكيل بالعلماء ، يأخذ مجراه ، في صورة قاسية بشعة ، لا تعرف الرحمة ولا

الإنسانية . ولكن العلماء لم يثنهم ذلك عن البحث والدراسة وإعلان النتائج والإسفار عن الحقائق ، فلما رأت الكنيسة ذلك زاد غيظها وزادت حدتها ، وكان لها في كل يوم فريسة وكان للعلم في كل يوم شهيد ، كثر شهداء العلم كثرة جعلت الناس يعتقدون أن بين الدين المسيحي والعلم تعارضا وتضاربا واختلافا .... انه إذا كانت فكرة التعارض بين الدين والعلم نشأت في أوروبا للأسباب التي ذكرناها ، فإنه ما كان يجب أن تُنْقَلَ إلى الشرق وتُناقش في الأجواء الإسلامية ، فإن الإسلام نشأ كما رأينا حليفا للعلم ، حاثا عليه ، موجبا له ، مشيدا به إلى درجة لا يدانيه فيها غيره . ولا يفوتنا في هذا المقام أن نعرض لقضية خطيرة لها دور أساسي في إذكاء هذه الفكرة ، تلك هي قضية « العلمانية » (Secularism) فنقول[٤٨] . ان « العلمانية » تضع العلم — المرتبط بالعالم وبما هو واقعي ومدني — تضعه مقابلا بل ونقيضا لـ (الدين) ... وذلك لنشأتها وتبلورها في بيئة حضارية شهدت صراعا شهيرا ومريرا بين « الدين » ، كما قدمه اللاهوت الكنسي الكاثوليكي في أوروبا ، وكما تصوره الرأي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية ، وبين « العلم » الذي تأسست على قواعده النهضة الأوروبية الحديثة . وبصرف النظر عن الموقف الجوهري للديانة المسيحية وعن الظلم الذي ألحقته التفسيرات الكنسية برأي المسيحية الحقة في « العلم » فالأمر الذي لا شك فيه أن عداء « الدين » لـ « العلم » والصراع بينهما هو « خاصية كاثوليكية — أوروبية » ، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء وهذا الصراع وبين واقع الإسلام وموقفه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع . فالإسلام لا يمد نطاق « علوم الوحي والشرع » إلى كل الميادين الدنيوية ، التي ترك الفصل فيها والتفسير لـ « علوم العقل والتجربة الانسانية » ومن ثم فلقد تآخي فيه « العلم » و « الدين » و « العقل » ، و « النقل » ، و « الحكمة » و « الشريعة » ، و « الدنيا » ، و « الآخرة » ، عن طريق تحديد الميادين لكل نمط فكري — لانشاء نظرة تكاملية — لتهذيب الانسان وتطوير حياته ، باعتبار هذا التهذيب وذلك التعبير غير ممكنين دون الاستعانة بـ « الاقطاب » المتعددة في ظواهر الفكر والحياة .. وليس بقطب واحد من الظاهرة الواحدة ...

ويتأكد اختصاص « العلمانية » بالواقع الاوروبي ، ما استقرت عليه المسيحية في نظام « الكهانة ، والكهنوت » ، ذلك النظام الذي يجعل بين الإنسان العادي وبين ربه وسيطاً هو « رجل الدين » ، « الكاهن » ، الأمر الذي جعل هناك « طبقة » أو « فئة » احتكرت « الرأي الرسمي » للدين ، بل وحق الحديث بإسم السماء !! .. وما استتبع ذلك من اضفاء « القداسة والقدسية » على هؤلاء الرجال

والمؤسسات التي أقاموها لهذا الدين !! .. وتلك أمور لم يعرفها الإسلام ، بل هو ينكرها ويشن عليها حرباً شعواء .

ونرى أن نُنْهِي هذا الفصل بحصر جملة من الأسباب التي أدت إلى وجود الفجوة المفتعلة بين الدين والعلم كما يلي :

(١) من أهم أسباب رواج هذه الشائعة انتشار الإلحاد واستفساد الملحدين ، ذلك لأن هؤلاء لا يجدون ما يستندون إليه في نشر أفكارهم الخبيثة وآرائهم المسمومة غير الدعاية والشائعات بين ضعاف الإيمان وعديمي الثقافات العريقة المرموقة ، فهم ليس لديهم أدلة أو براهين قاطعة يبرّرون بها أفكارهم الإلحادية . ومن ثم فإننا نجد لفكرة تعارض الدين مع العلم رواجاً في الأزمنة التي ينتشر فيها الإلحاد[٤٩] .

(٢) ومن هذه الأسباب سَعْيُ بعض العلماء — ونحن نخلع عليهم هذا اللفظ تجاوزاً — لاكتساب شهرة وذيوع صيت وذلك على حساب مخالفة الإجماع ، حتى ولو كان ذلك باعتناق آراء يعتقدون هم في سريرتهم بفسادها .

(٣) عاشت الشعوب الإسلامية فترات طويلة من حياتها مُسْتَعْمَرةً ، وكان الاستعمار دائماً يقدّم لها ما يعمل على إبقائها متخلفة تابعة له في كل قطاعات الحياة ، ومن أجل ذلك دأب على ترسيب ركائز خاصة في عقول أبنائها ومنها الخنوع والاستكانة بدعوى التسليم للقضاء والقدر والنظر إلى الدين على أنه جملة شعائر تُؤَدَّي في دور العبادة فحسب ، وعلى أن العاملين في حقله مبتوري الفكر محدودي الثقافات ، وتكثر فيهم العاهات ، هكذا صور الاستعمار ودأب على تدعيم هذه الصورة في عقول أبناء الشعوب — خاصة الإسلامية منها — ليضمن بقاء سيادته ودوام تبعية الدول المستعمرة له .

(٤) كان المنهج العلمي الذي ربى رسول الله ﷺ الصحابة عليه ، ثم مِنْ بعدهم تربى عليه جيل التابعين ، ثم جيل تابعي التابعين ، هو حرية الفكر وتوقّد العقل والاجتهاد ، والنظر وعدم التقليد الّا بدليل أو من رسول الله مباشرة ، وفَهْم الاتباع على أنه اقتداء ببرهان لا لشخص المقلِّد وانما لما معه من قرائن وشواهد في أية مسألة ، ونشأت المدارس الفكرية في عهود التابعين وتابعيهم فكانت مدرسة الحديث ومدرسة الرأي وغيرها حتى ولدت العبقريات الفذة في كافة علوم الدين والدنيا على السواء ، ولكن حدث أن ران على الأمة بعد القرن الثامن الهجري سحاب التقليد وضغوط المذهبية الضيقة فوجدنا المؤسسات العلمية بدل أن تنمو توقفت حتى أنه في عهد الخلافة العثمانية حدث أن أغلقوا باب الاجتهاد وأمروا الناس أن يلتزموا بالفقه الحنفي[٥٠] ، ولذلك

وجدنا فكر الأمة الإسلامية يقف ويجمد ، ومن هنا وجد الغرب المسيحي الصليبي فرصته السانحة فدخل إلى المسلمين وهم على هذا الركود الشديد ، فوجدنا مثلاً جامعة كجامعة الأزهر ــ آنذاك ــ تقف عند حد المتون ، وتقف عند حد الجمود ، بينما المستعمر ينتهز الفرصة فيؤسس المؤسسات العلمية المدنية ويترك الأزهر على حاله ، ثم ينشيء مؤسسات تعليمية غربية تعطي للمسلمين الشكل ولا تعطيهم الجوهر من أي شيء . ومن هنا نما في الأمة الإسلامية سُلمان تعليميّان ، السلم المدني الذي لا يرتبط بالإسلام ولا بقيمه ولا بأخلاقه ولا بعقائده ولا بفكره ، والسلم الديني وهو جامد متحجر يعيش في فكر عقيم هو فكر المتون والتعقيد اللفظي ، فأصبح كل ما عند العالِم المسلم هو الفخر بالصدر الأول والسلف الصالح ، ولكنه عاجز عن أن يلج فيتكلم عن واقعه أو يعالجه ويسعى في إبراء أمراضه .

(٥) ومن هذه الأسباب سبق الدين إلى إيراد حقائق قبل أن يصل العلم إليها ، مثال ذلك الآية القرآنية الكريمة ﴿ **وإذا البحار سجرت** ﴾ (التكوير/٦) والآية ﴿ **والبحر المسجور** ﴾ (الطور/٦) ، فلقد وقف العلم أمامها موقفاً مضطرباً حيث أن من المؤكد علمياً أن الماء يطفيء النار ، فكيف يمكن أن يصبح الماء ناراً ؟! انه يستحيل حدوث ذلك . ولكن بعد عشرات المئات من السنين ، وبعد طفرته الكبرى ووثبته العالية أثبت امكانية تحول الماء إلى نار ، حيث يوجد في جوف البحار عنصر الايدروجين الطليق (**Free hydrogen**) ، وهذا الايدروجين يختلف عن ذلك المعروف حيث أن ذرته ثقيلة عنه ، والايدروجين الطليق هذا إذا تحطمت ذراته تحت ضغط كهربائي عالي جداً أو بفعل حرارة قوية طارئة ــ أو انفراد ذرات الهيدروجين من الماء حينما تفرز ذرات الاكسجين منه بفعل الظروف المشار إليها فان هذا الايدروجين يشتعل حيث أنه غاز ملتهب ، وهكذا يتحول البحر إلى تنور هائج بالنار .

(٦) ومن هذه الأسباب قصور العلم عن إدراك بعض الحقائق التي جاءت بها الشرائع السماوية ، ومحاولة الانسان عرض غيبيات الشرائع على مقاييس العلم ، وهو عندما يحدث ذلك قد يضل تفكيره ، فانه لو حاول تحديد الروح مثلا بمقاييس الطول والعرض والامكان المرئي واللون والرائحة و .. فإنه لابد واصل إلى كفر ، أو على الأقل إلى زعزعة نفسية تؤدي إلى حيرة في صدق الغيبيات وقل مثل ذلك في أمور مثل الآخرة والقيامة والحساب ثواباً وعقاباً .

(٧) ومن هذه الأسباب انتشار نظريات عن الخلق والحياة على أيدي توماس هكسلي وداروين وغيرهما ، تلك التي أعترف أصحابها بخطئها ــ تصريحاً أو تلميحاً ــ أو

، الأقل عدم قيام الدليل على صحتها ، ، البعض ... وراء الجديد حتى ولو كان لماً — يرددون ويناقشون ويؤيدون مثل هذه لمرية .

٨) ومن هذه الأسباب محاربة رجال ين في العصور القديمة العلم خوفاً على طانهم الذي كانوا يفرضونه على الناس ، لمهروا أن العلم لا يتفق والدين على الرغم ، أن الدلائل التاريخية القديمة تؤكد أن ين والعلم متداخلان حتى أن كل عالم تهر في فروع العلوم المختلفة ، انما كان من ماة الدين ، بل وكان يتخذ الدين سبيل حث العلمي والعلم سبيل تأييد الدين ، الرغم من هذا كله جاء رجال الدين في ـذه الآونة لينظروا إلى العلم والعلماء نظرة جّس وخيفة انقاذاً لمناصبهم ومراكزهم صادر ثرائهم .

٩) ومن هذه الأسباب تمسّك رجال دين بمعتقدات ليست من الدين بحال من أحوال ، وكلما وضّح العلم الحديث عدم محتها ازدادوا هم بها تمسكاً ولها تعصباً ، ظهر الدين — حيث هم رجاله — وكأنه عارض للعلم مناويء له ، وتوضيح ذلك و آراء بطليموس في تصور الأرض والكون التي تبنّتها الكنيسة ثم مجيء العلماء وثبوت عطأ هذه الاراء ومن ثَمّ محاربة الكنيسة لهؤلاء لماء ومَنْ بعدهم من رجالات العلم البحث الكوني .

(١٠) ومن هذه الأسباب اندساس بعض الإسرائيليات في تفاسير القرآن الكريم بدون عمد أو بعمد وخبث ، فإذا بتفسيرات عليلة لبعض مسائل وأمور آيات القرآن ، وبذلك استطاع خصوم الإسلام أن يشيعوا في الناس أن الاعتماد على القرآن في المسائل العلمية يوضح أنه ليس معجزة نظراً لتصادمه مع هذا المسائل أو عدم القول بها قولاً حقاً — وهم يعتمدون على ما أدخل في تفسيرات القرآن من أوهام وخبائث اسرائيلية ولم يعتمدوا على القرآن ذاته .

(١١) ومن هذه الأسباب محاولة القائمين بالتفسير القرآني — ونركز على القرآن لانه دستور هذه الأمة ومنهاج حياتها — الكلام في تفسير آيات لم يصل العلم الحديث إلى كشوف توضح معانيها وتجلي مقاصدها ، أو الكلام في مسائل قرآنية لم يصل علمهم ولا ثقافاتهم إلى فهم المقصود منها ، وأيضاً محاولة الاجتهاد بالرأي في تفسير آيات سياقها لا يستقيم وهذا الرأي الذي يرونه ، ثم أيضاً مغالاة بعض العلميين في تفسير آيات معينة وتحميلها مالا تتفق وسياقها .

(١٢) ومن هذه الأسباب كذلك تصدر بعض الأفراد للقيام بالتفسير الكامل للقرآن ، وهذه من المخاطر الكبرى على الكتاب العزيز ، حيث أن الفرد الواحد لا يمكنه — مهما كانت طاقته ودرجة علمه — الاحاطة بالتفسير لكل آية من آيات القرآن

دون مراجعة أهل التخصص في كل فرع من فروع العلوم ومجالات المعارف ، والرجوع إلى المحاولات السابقة للتفسير ، إذ كيف يمكن لفرد واحد أن يجمع بين كل علوم الفقه ، والأدب ، واللغة ، والبيان ، والنحو ، والتشريع ، والاجتماع ، والاقتصاد ، والزراعة ، والصناعة ، والكيمياء ، والفيزياء ، والحيوان ، والنبات ، والاحياء الدقيقة ، وعلوم الخلية ، وعلوم البحار ، والجغرافيا ، والتاريخ ، والقصص ، والوراثة ، والفلك ، والجيولوجيا ، وغير هذه العلوم ، كيف لواحدٍ فقط الإلمام بهذه العلوم حتى يمكنه القيام وحده بتفسير آيات القرآن كله وقد عالجت كثير منها ميادين تلك العلوم وولجت مجالاتها .

ويوضح لنا الشيخ الحسيني[٥١] أنه يجب على صاحب العلم الصحيح أن يكون أول مسيرته في الحياة الدين ثم نهاية هذه المسيرة هي الدين أيضا فيقول : الموضوع :حيث يؤكد أنه لا خلاف بين الدين الحق والعلم الصحيح ، فالقرآن يصرح بأن الدين أول العلم وآخره ، فهو أول العلم من حيث أنه أول آمر به ومنبّه عليه وحاث على فضله ومبين لشرفه ورفعة أهله . وأوليات العلوم والمعارف إنما جاءت على ألسن الرسل ، وأنفع الحكم المنورة للعقول مستمدة من أحاديث الانبياء وكلامهم وما أوحي إليهم من عند ربهم . والدين آخر العلم لأنه النتيجة الغائية لكل عالِم نبيل أو فيلسوف محقّق قد تصفح أعيان — أي جواهر — الكائنات بنزاهة واخلاص فأرشد إلى عللها ومصادرها ومصيرها وتوحدت في نظره القوة الخالقة والعظمة المدبرة التي تسوس مخلوقاتها وتكلؤها وتعمل على اسعادها ، هذا ما لم يَدْعُ طلب العلم إلى الالتواءات المادية ، فهو ان انتكس فانه لا يرى في الكون الا ظواهر المادة .

وإذا كان غرض العلم الحقيقي إصلاح الحياة وتضامن أهل الانسانية وإسعادهم وتآخيهم ، فهو مرشد إلى ما أرشد إليه الدين من قبل ، وحينئذ لا يكون ثمة خلاف بين الدين والعلم ، اللهم إلا أسبقية الدين للعلم في هداية أفراد الخليقة إلى ما ينفعهم ويوجب لهم السلام والتضامن ، والجري مع العلم إلى ما يقربه من الحقائق الكونية . أما إذا كان غرض العلم المزعوم ، جحود الحق والإلحاد بالخالق وافساد النفوس وتضليل الافكار وتقسية القلوب وتخليتها من عوامل الشفقة والرحمة والعطف ، والمروءة وحب الخير ، فهذا العلم حقاً لا يتفق والدين في طريق ، لا من حيث ضعف نتائج الدين ومكانة ذلك العلم ، ولكن من حيث أن مثل هذا العلم لا يكون علماً صحيحاً ، وإذا لم يكن علماً صحيحاً فهو باطل ، والباطل لا يماشي الحق في سبيل أبداً .

(١٣) ومن العلماء[٥٢] من يرى أن ادّعاء دول الكفر ومَنْ يسير في ذيولهم بأن العلم ذو طبيعة إلحادية ، أو ضرورة فصل العلم

عن الدين على أقل تقديره يرى أنهم يستندون على دعائم أو أمور هي :ــ
أ ــ ادعاء أن هذا الكون ليس له خالق وأنه وُجِدَ وسوف لا ينتهي ، والتأكيد على أن فكرة الخلق فكرة غير علمية .

ب ــ البحث عن محاكاة نماذج الطبيعة من خلال معطيات (أي ماديات محسوسة) موجودة ، وتجنب الحالات الغيبية ، واقتفاء أثر السبب والمسبب الذاتي في المادة باعتبار غياب تأثير قوة الله سبحانه .

ج ــ ادعاء أن الطبيعة ذات خاصية مادية بحتة لدرجة تؤدي إلى انفصالها تماماً عن علم القيم الأخلاقي .

وفي مناقشته لهذه الإدعاءات ودحضها نقتطف ما يلي :

أما أن الكون ليس له خالق ، وأن الخلق قضية غير علمية ، فإن بداية الخلق ونهايته أمر مفروض مسلّم به ، وطالما أن الأمر لا يمكن إجراء تجارب عليه فكيف يستنتجون النتائج ويسنّون عليها قوانين ثم يسمونها قوانين علمية[٥٣] .

وبمعنى آخر فهل يمكن للعلم أن يؤدي دوره دون الاعتراف بوجود الله ؟! انه يستطيع ذلك إذا كان يبحث في شيء أو أمر مُدْرَكٍ مُحَسٍّ في الطبيعة في معزل عن بقية الأمور والأشياء الأخرى ، ويحصر أمامه معملياً السبب والفعل والنتيجة ، أما المفهوم الأشمل للعلم فهو محاولة الأنسان تفهّم البيئة العالمية الشاملة المحيطة به ، وهنا لابد للعلم أن ينظر إلى عناصر الكون ومحتوياته نظرة كلية غير متجزئة فأجزاء الطبيعة تسير في تناغم وانسجام ، وهنا لابد للعلم من الإذعان بوجود قدرة خفية تهيمن على مقدّرات الأحداث وتشهد التغيرات الواقعة وتدفعها إلى نتائجها وفق إرادة عليا يقف الأنسان أمامها مشدوها مذهولا .

وأما المقولة الثانية ، فالرد عليها يشمل ثلاث دعائم :

(١) تجنب الأمور الغيبية أمر مفروغ منه ، ذلك لأنها أمور لا يمكن اخضاعها للتجارب المعملية ، فهي أمور معنوية ، فالبحث فيها غير منطقي ، والإسلام لا ينظر إلى تسبيب الله سبحانه للأحداث في مجرد التغيرات المادية فقط ، ولكن يؤكد أن حدوث الأحداث يتم بإرادة الله نتيجة التقاء عدد غير محدود من الأسباب والمسببات في نقطة محددة من الزمان والمكان ، ربما يستطيع العلم الإلحادي إدراك سبب أو اثنين من مسببات حدث ما ، ولكنه أبداً لا يستطيع شرح أو إدراك كيفية تجمّع ذلك الكم من الأسباب لينتج الحدث ، انها إرادة الله .

(٢) يفترضون أن تسبيب الله سبحانه للأسباب لابد وأن يكون له مظهر مادي . ومن المعروف أن أية سلسلة من الأسباب المترابطة لابد وأن تبدأ بسبب رئيسي وتسعى إلى غاية لتحققها ، وكلا الأمرين لا يمكن اخضاعه للتجارب المعملية ، بل هما سنة الله في خلقه .

(٣) يعتبرون أن الغرض من التغيير الناشيء عن تسلسل الأحداث هو نهايتها الحتمية لا أكثر من ذلك . ولقد تصدى علماء الإسلام المخلصين في دحض هذه الدعوى وعلى رأسهم الإمام الغزالي في (تهافت الفلسفة) وأكد بالبرهان والحجة أنه « ليس من الضروري أن يتبع التابع المتبوع » ، بما ينفي فكرة أو نظرية الحركة الآلية الذاتية في محتويات الكون وأحداثه ، ثم جاء علماء الغرب بعد الغزالي بألف سنة ليقولوا ما أكده ، وأوضحه هو من قبل .

ولدحض الادعاء الاخير فإن التقدم من العلم إلى التكنولوجيا ومن الأخيرة إلى تحقيق الرغبات الانسانية ، ومن الأخيرة إلى تحقيق المثل العليا ، يعتبر هو التسلسل المنطقي الذي رسمه لنا الله سبحانه وتعالى . فكما أن من الضرورة ربط العلم بالتكنولوجيا فمن الضرورة الحتمية ربط الاثنين بالأخلاق والقيم ، وكل كسر لهذه السلسلة يؤدي إلى خلل في حياة الأنسان بل اختلال في توازن البيئة .

« الهوامش »

(١) ابن القيم (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر) : مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والادارة . ط ٣ مكتبة حميدو الاسكندرية ، ١٩٧٩ .

(٢) الشحات (علي أحمد) : مكانة العلم والعلماء في الإسلام . ط دار احياء الكتب العربية بمصر ١٩٨٢ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) العسال (الدكتور أحمد): ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ١٩٧٣ ص ٧٣ .

(٤) سلامة (د . عبدالفتاح محمد) : العلم في مدرسة القرآن . الوعي الإسلامي بالكويت ١٧ (١٩٧) ١٩٨١ ، ص ٣٥ .

(٥) الطويل (د . السيد) : أول حرب على الأمية . اللواء الإسلامي ، ١ (٢٣) . ط دار مايو بمصر ، ١٩٨٢ .

(٦) عقيلي (محمد هشام خطاب) : أمة الإسلام والعلم — ٢ . منار الإسلام بالامارات العربية ، ٣ (٩) ١٩٨٣ ص ١٠١ .

(٧) نعيم (حسانين) : الإسلام يدعو إلى العلم . الوعي الإسلامي بالكويت ، ١٨ (٩) ١٩٨٢ ص ٧٨ .

(٨) تدمري (د . عمر) : العلم ومكانة العلماء في الإسلام . الفكر الإسلامي — بيروت ، ١٢ (٨) ١٩٨٣ ص ٩٧ .

(٩) العقاد (عباس محمود) : التفكير فريضة إسلامية . ط دار الهلال بمصر — بدون تاريخ .

(١٠) قطب (الأستاذ محمد) : تعقيب في ندوة (ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض . ١٩٧٣ ص ٩٦ .

(١١) راشد (الدكتور محمد إسماعيل) : من الأصول الإسلامية للعلم والتعلم . الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ١٩٧٩ . ٢٢٧٩ .

(١٢) خليل (د . عماد الدين) : حول إعادة تشكيل العقل المسلم . كتاب الأمة (٤) قطر ١٩٨٣ ص ٦٠ .

(١٣) عمارة (علي زين العابدين محمد) : الانسان لغز ومعجزة . ط دار التفسير بالزقازيق ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ٧١ وما بعدها .

(١٤) الشعراوي (الإمام محمد متولي) : من الأحاديث الشفهية في التلفزيون المصري ، صيف ١٩٨٢ .

(١٥) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) : الرسالة اللدنية . ط القاهرة ٢٣٢٨ هـ . ص ٢٣ ، ٢٤ .

(١٦) الحسيني (الأستاذ محمود أبو الفيض المنوفي) : كتاب التمكين في شرح منازل السائرين . ط دار نهضة مصر بالقاهرة ١٩٦٩ . ص ١٩٥ — ١٩٨ .

(١٧) الطوسي (أبو نصر السراج) : اللّمع . تحقيق وتقديم د/عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور . ط دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠ . ص ٤٥٥ — ٤٥٧ .

(١٨) إبراهيم (محمد إسماعيل) : القرآن وإعجازه العلمي . ط دار الفكر العربي بمصر ١٩٧٧ .

(١٩) إبن القيم (أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والادارة . ط مكتبة حميدو بالاسكندرية . ط ٣ ، ١٩٧٩ .

(٢٠) عطا (عبدالقادر أحمد) : هذا حلال وهذا حرام . ط دار الاعتصام بمصر ، تاريخ فراغ المؤلف من تأليفه ١٩٧٥ .

(٢١) البنا (الإمام الشهيد حسن) : مجموعة الرسائل — رسالة نحو النور . ط دار الشهاب بالاسكندرية . بدون تاريخ .

(٢٢) الغزالي (محمد) : مشكلات في طريق الحياة الإسلامية . سلسلة كتاب الأمة بقطر (١) ، ١٩٨٢ .

(٢٣) حوى (الشيخ سعيد) : منطلقات إسلامية لحضارة عالمية جديدة . كتاب (الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم) ، ج ٢ ، منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ، ١٩٧٩ ، ص ٧٤٦ .

(٢٤) محمد (طارق عبدالمنعم) : نظرات في الحضارة الإسلامية والأوروبية

منار الإسلام ، ١ (٩) ١٩٨٣ ، ص ٣٢ .
(٢٥) السيد (السيد علي) : مكانة العلم ومناهجه ومجالاته في القرآن ط الادارة العامة للثقافة بالأزهر الشريف ، ١٩٥٩ .
(٢٦) الراجحي (الدكتور عبدالغني) : موقف الإسلام من العلوم الكونية والمادية . منبر الإسلام بمصر ٣٨ (١٠) ١٩٨٠ .
(٢٧) بدر (أحمد عبداللطيف) : عرض لدراسة (الدين في عصر العلم) للدكتور يوسف القرضاوي . لواء الإسلام بمصر . ٤٣ (١٠ — ١١) ١٩٨٠ .
(٢٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : موقف الإسلام من البحث الكوني . منبر الإسلام بمصر ٣٩ (٨) ١٩٨١ .
(٢٩) العقاد (عباس محمود) : التفكير فريضة إسلامية . ط دار الهلال بمصر . بدون تاريخ .
(٣٠) عبدالخالق (الاستاذ محمد فريد) : أساسيات في موضوع الإسلام والحضارة ودور الشباب . كتاب (الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم) ج ٢ . منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، ١٩٧٩ ص ٢١٣ .
(٣١) علم الدين (الاستاذ محمد) : العلم في نظر الإسلام . الوعي الإسلامي بالكويت . ١٢ (١٤٢) ١٩٧٦ ص ٦٢ .
(٣٢) الفاروقي (د . إسماعيل) : الإسلام والمدنية — قضية المعرفة . المسلم المعاصر ، ٩ (٣٦) ١٩٨٣ ص ١١ .
(٣٣) محمد (د . عبدالحافظ حلمي) : العلوم البيولوجية في خدمة تفسير القرآن الكريم . عالم الفكر بالكويت ، ١٢ (٤) ١٩٨٢ .
(٣٤) نوفل (عبدالرزاق) : السنّة والعلم الحديث . ط دار الشعب بمصر ، ١٩٧٤ .
(٣٥) عطوة (الاستاذ حسين عرابي) : العلم بين منهج الإسلام والنبوات السابقة . الوعي الإسلامي بالكويت ، ١٥ (١٧٣) ١٩٧٩ ص ٦١ .
(٣٦) العسال (الدكتور أحمد) : ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية وإبراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات والانظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض ، ١٩٧٣ ، ص ٧٣ .
(٣٧) يالجن (د . مقداد) : جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام . المسلم المعاصر ، ٣١ ، ١٩٨٢ ، ص ٧٠ .
(٣٨) موسى (الدكتور علي حلمي) : استخدام الالات الحاسبة الالكترونية في دراسة الفاظ القرآن الكريم . عالم الفكر بالكويت ، ١٢ (٤) ١٩٨٢ .
(٣٩) الكاتب (عبدالحميد) : الصفحة الأخيرة من جريدة الأخبار المصرية ١٩٨٠/٨/٣٠ .

(٤٠) الراجحي (الدكتور عبدالغني) : الأرض والشمس في منظور الفكر الإسلامي . ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ١٩٨١ .
(٤١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الانسان والكون في الإسلام . ط دار الثقافة للطباعة والنشر بمصر ١٩٧٥ .
(٤٢) العمر (د . عبدالله) : ظاهرة العلم الحديث — دراسة تحليلية وتاريخية . عالم المعرفة بالكويت (٦٩) ، ١٩٨٣ . ص ٣٥ وما بعدها .
(٤٣) حسب النبي (د . منصور) : الكون والإعجاز العلمي للقرآن . ط دار الفكر العربي بمصر ، ١٩٨١ ، ص ٢٣ .
(٤٤) بوكاي (الدكتور موريس) : دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة . تعريب وطبع دار المعارف بمصر ١٩٧٨ .
(٤٥) الشريف (الدكتور محمد إبراهيم) : بين الدين والعلم والزعم بتعارضهما . منبر الإسلام بمصر ٣٨ (١١) ١٩٧٩ .
(٤٦) عبده (الإمام محمد) : رسالة الوحيد . تحقيق د . محمد عمارة . دار الهلال بمصر ، ٣٥٥ ، ١٩٨٠ .
(٤٧) محمود (العارف بالله الإمام عبدالحليم) : موقف الإسلام من العلم والفن والفلسفة . ط دار الشعب بمصر ، ١٩٧٩ .
(٤٨) عمارة (الدكتور محمد) : الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية . سلسلة « أربعة عشر قرناً من الإسلام على ارض » : ٥ ط ١ ، دار ثابت بمصر ، ١٩٨٢ .
(٤٩) نوفل (عبدالرزاق) : بين الدين والعلم . ط دار الشعب بمصر . ط ٢ بدون تاريخ .
(٥٠) العسال (الدكتور أحمد) : ضرورة تحرير الجامعات ومراكز البحث العلمي ومناهج التعليم من رواسب التبعية الثقافية والفكرية لابراز الشخصية الإسلامية في ميادين العلاقات أو الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . الندوة العالمية للشباب المسلم بالرياض ، ١٩٧٣ ص ٧٩ .
(٥١) الحسيني (محمود أبو الفيض المنوفي) : أصالة العلم وانحراف العلماء (موسوعة وحدة الدين والفلسفة والعلم) . ط دار نهضة مصر للطبع والنشر بمصر ، ١٩٦٩ .
(٥٢) الفاروقي (د . إسماعيل راجي) : الإسلام والمدنية — قضية العلم . المسلم المعاصر ٩ (٣٦) ١٩٨٣ . ص ١٣ وما بعدها .
(٥٣) أنظر لمزيد من التفصيل : خان (وحيد الدين) : الإسلام يتحدى . ترجمة ظفر الإسلام خان ، ط ٧ المختار الإسلامي ، بمصر ١٩٧٧ ، ص ٢٦٠ .

* حديث سخبرة الذي أورده الكاتب في الفصل الأول من المقال ضعّفه الترمذي .
التحرير

« التقليد » و « التلفيق » في الفقه الإسلامي*

سيد معين الدين قدري
ترجمة : عبدالوارث مبروك سعيد
جامعة الكويت

الجزء الأول
التقليد في الإسلام

تعني كلمة « التقليد » ، حرفياً ، وضع قلادة أو نحوها حول العنق ،[1] وهذا المعنى الحرفي يعبر عن معنى التبعية المتسمة بالخضوع . أما بالمعنى الاصطلاحي في الفقه الإسلامي فإن « التقليد » يعني اتباع فقيه أو إمام دون معرفة دليل الحكم أو مصدره[2] . وهذا المفهوم العام للمصطلح يشير إلى تقليد العامة الذين يتبعون أئمتهم دون أي تشكك في صدق أحكام المذهب الذي يتبعونه ودون معرفة المصادر التي أخذت منها ، هذا الضرب من « التقليد » يخص العوامّ وحدهم ممن لا يستطيعون الأخذ من القرآن والسنة ، أو ممن تنقصهم الكفاءة المطلوبة لفهم المصادر الأصلية والاستنباط منها . فالتقليد أمام هؤلاء هو الخيار الوحيد المتاح لهم .[3] .

وتعريف « التقليد » يعبر عن المفهوم العام للشروط التي تشكل السمة الغالبة لكل أنواع « التقليد » . وموضوع هذه الدراسة ليس شكل « التقليد » ، وإنما طبيعته وروحه . وعندما ننظر إلى الموضوع من هذه الوجهة الأخيرة تتجمع أمامنا مشاكل متباينة تثير اختلافات في الرأي بين الفقهاء . وتتراوح هذه الأختلافات ما بين « الوجوب » و « الحرمة » . فالمدرسة التقليدية تعتبر تقليد أي من المذاهب المعترف بها أمراً « واجباً » على جميع المسلمين في الوقت الحاضر .[4] على حين ترفضه المدرسة غير التقليدية رفضاً صريحاً ، بل إن الإمام « ابن حزم » ، آخر « الظاهرية » ، يراه « حراماً »[5] . وللحكم على موقف هذه الاتجاهات الثلاثة ، علينا أن نحلل المشكلة إلى أشكالها المختلفة ونرى في أي المراحل يكون موقفهم

* Qadri, S.M.
« Traditions of Taqlid and Talfiq » Islamic Culture, Vol. LVII No. 1 (Jan. 1983) PP. 39 - 61 & No. 2 (April 1983) pp. 124 - 145.

ـمائياً وفي أيها يكون خاطئاً بناء على أسباب
ـهية .

أشكال المختلفة للتقليد :

يمكن أن نقسّم « التقليد » بوجه عام
ـ :

— تقليد شخصي .
— تقليد مطلق .
— تقليد محض .
— تقليد جامد .

وقد أخذت هذه الأنواع من « التقليد » ـكلاً وسمتا معيناً خلال عمليات تطورها ـبر القرون ، وكان ذلك نتيجة لتطور لحضارة والثقافة الإسلاميتين فضلا عن بدلْ الظروف والملابسات . تلك التغيرات لزمانية والبيئية ساعدت على ظهور لخلافات في الرأي بين الفقهاء . لذا وجب ن تدرس تلك المؤسسات في أوضاعها لتاريخية الصحيحة وفي إطار علم التغيرات لبيئية .

« التقليد الشخصي »

كان رسول الله ﷺ تجسيداً واقعياً للقرآن . وقد أقام الله شخصيته المثالية نموذجاً مثالياً للسلوك الإنساني جديراً أن يحتذيه كافة المؤمنين إلى درجة التقليد[٦] . وشهادة القرآن لشخصية الرسول المثالية لا تدعونا فقط إلى تقليد سلوكه النموذجي ، بل تحثنا على ذلك حقا .[٧] .

في الأمور التشريعية يقول رسول الله الحق دائماً كبشر يوحى إليه[٨] . ويعتبر القرآن المنزل عليه المصدر الأساسي للإسلام ، وإلى جانبه كان الرسول عليه السلام يتلقى بواسطة الملك توجيهات أخرى ليبين للمسلمين أمور دينهم المهمة .

وعلى هذا ، فإن أقوال الرسول وأفعاله ، بإعتبارها جزءاً من المهمة المكلف بتبليغها ، ليست سوى بيان للقرآن .

ولم يكتف الصحابة بتدوين القرآن الكريم بمنتهى الدقة ، بل حافظوا كذلك على « السنة » وجمعوها بعناية فائقة . وليس على وجه الأرض أمة ذات دين يمكنها أن تنافس المسلمين في ميدان الحفاظ على السجلات التاريخية الصحيحة لحياة نبيهم . وهذه الحقيقة البارزة هي التي كفلت بقاء « السنة » حية حتى اليوم . ولولا ذلك لما كان هناك معنى لتوجيهات القرآن التي تحث المسلمين على أن يقتدوا بحياة الرسول الكريم .[٩]

وبسبب هذا التسجيل الموثّق لأحاديث الرسول وسنته في الحياة ، فإن أوامر القرآن — التي تفرض على المسلمين جميعاً تقليد هذه الشخصية الكاملة — مازالت ضرورية وحيّة في وقتنا الحاضر كما كانت يوم أن كانت تخاطب مهاجري مكة وأنصار المدينة . إنها تهدف إلى صوغ الشخصية الإنسانية على أساس السلوك النموذجي للإنسان المثالي الكامل .

فالقرآن يفرض على المسلمين أن يقلدوا شخص الرسول عليه الصلاة والسلام بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، ويأمرهم بالسمع له والطاعة بمنتهى الالتزام والاخلاص[10] .

والنظام القانوني الإسلامي يتطلّب بقوة التزاما دقيقاً في اتباع الأوامر والتعاليم والارشادات التي تصدر عن الرسول عليه السلام .

والحكم الذي يقضي به ﷺ في أي قضية يعتبر حكماً نهائياً ، وليس هناك محكمة عليا يستأنف أمامها :

« **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ـــ إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم** »[11]

وهذا الحكم الذي يصدره رسول الله ﷺ لا يشبه الأحكام في القانون الوضعي المعروف في النظم القضائية الغربية ، وإنما هو من طبيعة مختلفة أساساً . إنه يصبح جزءاً أصيلا من القانون الإسلامي ومن العقيدة الدينية للمؤمنين . ويحدد القرآن طبيعته هذه فيقول :

﴿ **ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً** ﴾[12] .

وعلى هذا ، فإن طاعة الرسول وتقليده تتضمن الجانبين الشكلي والروحي لأفعاله . وهذا المنحى العقلي يشكل المبدأ الأساسي للفقه الإسلامي . ويقرر الرسول (عليه السلام) هذا المبدأ فيقول :

« **لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به** » .

بل ان هذا المبدأ ينبثق من القرآن نفسه ، إذ أن « الحديث » ليس سوى بيان للقرآن :

﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** ﴾[13] .

ففي بعض أفعال الصلاة يفرض على المسلمين أن يتبعوا مسلك الرسول إلى حد التقليد الحرفي . ومن هنا كان الرسول يؤدي شعائر « الصلاة » و « الحج » ويطلب من الصحابة أن يفعلوا مثل فعله .

والمنطق الذي يقف وراء هذا الضرب من التقليد الدقيق لـ « الشخص » يكمن في حقيقة بسيطة وواضحة هي أن الرسول في مجال التشريع كان يقوم مقام النائب عن الله تعالى وأنه أرسل إلى البشرية ليعلمها ويشرح لها ويريها كافة جوانب الإسلام سلوكاً نموذجياً ، وذلك هو واجب « الرسل » جميعاً .[14] وطاعتهم من طاعة الله تعالى[15] .

والقرآن يوجه من يدعون محبة الله أن يقتفوا أثر الرسول الكريم ويؤكد لهم أن ذلك يؤدي بهم إلى نعيم حب الله لهم :

﴿ **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم..** ﴾[16]

وفي ضوء أوامر القرآن والأحاديث ، لمشار إليها سابقاً ، يمكن أن نخلص إلى لقول بأن « الطاعة » و « الاتباع » و « الاقتداء » — وهي صور مختلفة من « التقليد » — تتعلق بأشخاص رسل الله حدهم . أي أن « تقليد الشخص » محصور في الأنبياء والرسل الذين يعملون ، وصفهم مبعوثي الله عز وجل ، تحت الرقابة لدقيقة للقوى الالهية والعناية الإلهية لمباشرة .[18]

ومن هنا ، فإن المنهج الذي حدده رسول الله ليس سوى صراط الله أو « المنهج الإلهي للإسلام »[19] .

فكل من تبع هذه الطريق (أعني « السنة ») فهو يتبع الصراط المستقيم . ومن أجل هذا فرض على المسلمين أن يتبعوه بكل إخلاص . لكن القرآن لا يبيح « تقليد الشخص » لغير الرسول ﷺ أيا كان ذلك الغير . ولعل ابن حزم الظاهري قد حمل لفظ « التقليد » على معناه الحرفي حين حكم بأن « التقليد حرام »[20] .

إن كافة الفقهاء يوافقون على هذا الحكم في حدود هذا النوع من التقليد « تقليد الشخص » . لكن هذا الحكم لا يمكن أن يطبق على سائر أنواع التقليد طبعاً لأن القرآن نفسه يقرها إذ لابد منها .

حقاً إن القرآن والسنة يكونان معاً أساس الشريعة ويحددان إطارها . وفيهما بالفعل قوانينها ومبادئها الأساسية ، لكن لم يرد فيهما ما يقرر أنهما استغرقا كافة القوانين اللازمة لتطور المجتمع المسلم ، لأن قوانين الشريعة محدودة وحاجات المجتمع المسلم تتّسع وتتغير ولا تتناهى[22] . وما دام المحدود لا يمكن أن يحيط بغير المحدود ، فتبقى الحاجة قائمة دائماً إلى سنّ تشريعات جديدة . وعلى ذلك ، فإن كل ما يقوم فقهاء المسلمين بسنّه من تشريعات في إطار الشريعة يعتبر جزءاً من القانون الإسلامي[23] . وللمسلم أن يأخذ فقط بالقوانين التي لا تصادم الشريعة أو تتعارض معها . وقد أقرّ القرآن والسنة ، بشكل واضح ، طاعة « المجتهدين » أو « تقليدهم » :

﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾[24] .

وقد سمح لبعض كبار الصحابة ، كعمر وعلي وزيد بن ثابت ، أن يفتوا في حياة النبي ﷺ[25] . واعترف النبي بسعة فقه « زيد » في علم الفرائض .

لم تثر في حياة النبي (عليه السلام) مسألة « تقليد الشخص » حيث كان « التقليد » محصوراً في نوع واحد هو تقليد شخص الرسول وحده .[26] . ولكنه تنبأ بما سيحدث ووجّه أتباعه إلى اتّباع أبي بكر وعمر من بعده : « إني لا أدري ما بقائي فيكم ، فاقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر »[27] .

وفي بيان آخر له لم يحصر الإذن بالتقليد

في شخص معين بل عممه مع اشتراط الاستقامة والتقوى(٢٨) .

وقد تربى جميع الصحابة المقربين من رسول الله على المنهج القويم واتصفوا بالاستقامة إلى أعلى درجة ، وهذه حقيقة اعترف بها القرآن والسنة معا .

« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »(٢٩)

وإذا كان الرسول (عليه السلام) قد سمح لأتباعه أن يتبعوا « المجتهدين » المتقين ، فقد وضع مبدأ توجيهيا عاما بشأن « التقليد » والطاعة :

﴿ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . إنما الطاعة في المعروف ﴾ .

وكما قيّد النبي ﷺ أنشطة السلطة التنفيذية بقيد أساسي هو « المعروف » ، قيّد قوة السلطات الأخرى في الحكومة — أعني السلطتين التشريعية والقضائية — بالأمر التوجيهي التالي الذي يحول بينها وبين تعدّي حدود الشريعة(٣٠) .

وهذا البيان يقرر المعيار الثابت حتى اليوم للحكم بالصحة أو بالزيف على ما يقدمه الفقهاء من تشريعات ، وبالصواب أو بالخطأ على أحكام القضاة . ومن هنا ، فإن المسلم حين يتبع أيا من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو أي « مجتهد » بعدهم فإنه في الحقيقة يتبع القرآن والسنة النبوية(٣١) هذا هو المعنى الصحيح للتقليد ، وتلك حقيقة جوهره . مثل هذا « التقليد » ليس فقط أمراً مباحاً للمسلمين(٣٢) ، بل إنه مفروض عليهم(٣٣) .

وقد تناول « شاه ولي الله » ، بالتفصيل والتحليل ، الصور المختلفة للتقليد ، وذكر في رسالتيه « حجة الله البالغة » و « عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد » :

« فإن اقتدينا بواحد منهم فذلك لعلمنا أنه عالم بكتاب الله وسنة رسوله ، فلا يخلو قوله إما أن يكون من صريح الكتاب والسنة أو مستنبطاً منها بنحو من الاستنباط أو عرف بالقرائن أن الحكم في صورة ما منوط بعلة كذا واطمأن قلبه بتلك المعرفة فقاس غير المنصوص على المنصوص ، فكأنه يقول : ظننت أن رسول الله ﷺ قال كلما وجدت هذه العلة فالحكم ثمة هكذا ، والقياس مندرج في هذا العموم ، فهذا أيضا معزوّ إلى النبي ﷺ ولكن في طريقه ظنون ، ولولا ذلك لما قلد مؤمن مجتهداً(٣٤) . ويعتقد « شاه ولي الله » أن ثمة إجماعاً في الرأي بين الفقهاء على أن للمسلم أن يقلد أحد المذاهب الأربعة والموجودة في صورة كتب أحكام مدونة :

« قال رسول الله ﷺ : « اتبعوا السواد الأعظم » . ولما اندرست المذاهب الحقة — إلا هذه الأربعة — كان اتباعها اتباعاً للسواد الأعظم ، والخروج عنها خروجاً عن السواد الأعظم »(٣٥) .

ويؤكد رأيه هذا في وجوب « التقليد » مشيراً إلى إجماع فقهاء المسلمين على هذه النقطة[٣٦] وحجته المنطقية على هذا ليست بحاجة إلى إيضاح ، لأن المستوى الخلقي للناس قد انخفض في عصرنا إلى أدنى مستوى وشاعت الدوافع الأنانية حتى صارت طبيعة ثانية ، وأصبح العلماء متغطرسين . وعليه فإن ابن حزم قد أخطأ في قوله بتحريم « التقليد »[٣٧] وتساءل : ما هو البديل للأميين الذين لا يستطيعون الأخذ من القرآن والسنة سوى تقليد بعض « المجتهدين » المعترف بهم ، أو تقليد المذاهب الفقهية ؟[٣٨] وفي رأيه أنه يلزمهم اتباع أحد كبار « المجتهدين »[٣٩] .

وكتب « ابن الهمام » أن متأخري الفقهاء منعوا « التقليد » إلا للأئمة الأربعة[٤٠] .

ولقد أقام « شاه ولي الله » و « ابن الهُمام » رأييهما على أساس الظروف الخاصة السائدة في المجتمع زمانئذ . وهذه « الفتوى » بـ « الوجوب » فتوى « فقهية » في طبيعتها وليست « شرعية » بالمرة . إن « الشريعة » لا تجعل « التقليد الشخصي » أو « التقليد المحض » إلزاميا على المسلمين . ويستشهد « ابن عابدين » بـ « الشرنبلالي » على أن « الشريعة » لا تلزم المسلمين بـ « التقليد الشخصي » (باستثناء الرسول ﷺ)[٤١] .

إن مشكلة « التقليد » نسبية فهو واجب على عامة الناس ممن ليس في إمكانهم الرجوع إلى المصادر الأساسية للشريعة ، ومباح للجميع ، لكنه « حرام » على « المجتهد » حتى ولو من باب الاحتياط حين يختلف اجتهاده عن اجتهاد « المجتهدين » الآخرين[٤٢] أما غير « المجتهدين » أو غير المؤهلين تأهيلا كافياً للاجتهاد فليس أمامهم سوى اتباع أحد « المجتهدين » :

« وإذا لم يعرف نوعاً من هذه الأنواع (العلوم اللازمة للاجتهاد) فسبيله التقليد »[٤٣] . ويصدق هذا أيضاً على حالة المتعلم الذي ليس بفقيه ولا مجتهد[٤٤] . فالتقليد للعاميّ ضرورة لا مفر منها . ومن هنا اعتقد « شاه صاحب » أن التقليد واجب على العامي : « على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الحديث »[٤٥] .

صور التقليد المحرّمة :

للمسلم أن يتبع أحد « المجتهدين » المعترف بهم ، لكن مع الاعتقاد والاقتناع القويين بأن الاقتداء بهذا الإمام سيؤدي به في النهاية إلى تقليد الرسول ﷺ . وعندما ناقش « شاه ولي الله » « ابن حزم » فيما حكم به من حرمة « التقليد » ، تناول مشكلة « التقليد » وحلله إلى صوره المختلفة وحكم بالمنع على ضرب من « التقليد » يتمثل في الأشكال الأربعة التالية :[٤٦]

١ ــ أن يقلد « المجتهد » غيره .

٢ ــ أن يصر المقلد لمذهب ما على تقليد إمامه حتى بعد أن يعرف يقينا أن قواعد التشريع في مذهبه ، أو أن آراء إمامه ، تتعارض مع القواعد الثابتة في القرآن والسنة[٤٧] .

٣ ــ أن يصر المقلد ، الذي عنده مثل هذا الاقتناع ، على أن يتبع إمامه حرفياً وفي كل الحالات حتى حين يثبت بالأدلة الشرعية أن رأي إمامه خطأ[٤٨] .

٤ ــ أن يعتقد المقلد أنه لا يجوز استفتاء مذهب غير مذهب المرء ، كأن يستفتي حنفي شافعياً أو مالكي حنبليا ، أو أن يتبع « مجتهداً » من غير مذهبه .

وما ذهب إليه « شاه ولي الله » ليثبت بطلان هذا الضرب من « التقليد » المتمثل في هذه الأنواع من المقلدين ، يرتكز على أسس فقهية صحيحة .

أما « المجتهد » فهو رجل يمكنه الاحتكام مباشرة إلى القرآن والسنة وبدون واسطة . وهذا وأمثاله من الفقهاء المبرزين يجب أن يتّبعوا الرسول ﷺ مباشرة ، فإذا أحس الفقيه من نفسه القدرة على الاجتهاد ، ولو في مسألة واحدة أو في بعض المسائل ، حرم عليه أن يقلد الأئمة الآخرين في هذا .

والمقلد الذي يفضل رأي إمامه على الحديث الصحيح فإنه في الواقع يفضل تقليد إمامه على تقليد الرسول ﷺ .

ولهذا ، فإن مسلكه هذا يتعارض صراحة مع القرآن ، ومن ثم كان « محرمًا »[٤٩] .

كتب فقيه بارز هو العزّ بن عبدالسلام عن متعصبة المقلدين قائلا : إنهم يتبعون إمامهم كما لو كان الأئمة أنفسهم هم رسل الله أو مصادر التشريع . ومثل هذا الضرب من التقليد يؤدي بصاحبه إلى البعد عن الصراط المستقيم[٥٠] .

والنوع الثالث من المقلدين ــ ممن يتبعون أئمتهم معتقدين أنهم لا يخطئون ويتمسكون بتقليدهم دون غيرهم مهما كانت النتائج ، في رأيه أنهم يَعْتَبرون أئمتهم مصادر أصلية للتشريع ، وهم بهذا يفعلون فعل اليهود الذين كانوا يتبعون « رهبانهم » (٥٠ ــ ١) بدلا من اتباع التوراة .

إن الإسلام لم يبْنِ نظاماً كهنوتياً ، كما لم يقرّ مبدأ « العصمة » لرجال الدين ، وإنما أدان صراحة هذا النظام ، واعتبر هذا الضرب من التقليد بمثابة العبادة للأحبار والرهبان[٥١] .

﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم ، وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً .. ﴾ .

النوع الرابع من « التقليد » ينتمي إلى « التقليد الجامد » الذي يتجه إلى تجميد الشريعة التي هي بطبيعتها الأصلية حية ومرنة .

إلى جانب هذا ، كان « التقليد

المطلق » نوعاً شائعاً في أزمان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وحتى نهاية القرن الرابع . ومن ثم اكتسب قوة إجماع السلف .

وبناء على هذا ، يعتبر القول ببطلان تبنّي قواعد المذاهب الأخرى ، أو تفضيل آراء بعض مجتهديها ، موقفاً يناقض إجماع أجيال من المجتهدين ، ومن هنا كان قول « شاه ولي الله » وآخرون بمنعه .[٥٢]

وإذا نحينا جانباً الأشكال القليلة المشوهة وهي « التقليد المحض » والتقليد الجامد فإن منهج « التقليد » في صورته البسيطة والصحيحة لا يمكن القول ببطلانه[٥٣]. كيف والقرآن والسنة يقرّانه ؟ فضلا عن إسهامه في تحقيق الغاية المهمة وهي الحفاظ على حيوية « الشريعة » بصورة أو بأخرى . ومن أهم وظائفه الصيانة المستمرة للهيكل العام للشريعة ولما يتميز به من قابلية التوسع والتقلم . وهذه الاستمرارية هي أساس قوة جميع المذاهب الفقهية المعترف بها والتي تتلاقى جميعها في النهاية على المصادر الأساسية للشريعة . وبينما يؤكد « شاه ولي الله » وجوب « تقليد المذاهب » نراه يعبر عن مزايا تطوير « التقليد » واستمراره في عصرنا هذا[٥٤] .

ويعلق « شاه ولي الله » أهمية على « تقليد المذاهب » الذي يراه مطابقاً للتقاليد الفقهية السليمة التي يمكن إرجاعها إلى كبار المجتهدين الذين ارتبطوا بتابعي التابعين فالتابعين فالصحابة وأخيراً بسنة النبي ﷺ[٥٥] .

إن المحصول الذي وصلنا من المدارس الفقهية لهو تراث ثمين من الإسلام الأُصيل بالنسبة لقوم لا يمتلكون معرفة كافية بالفقه . وإن ربط أفراد المجتمع أنفسهم بواحد من المذاهب الأربعة المعترف بها فيه خير كثير لهم ، إذ يحفظ عليهم ذلك الالتزام وحدتهم مع المجتمع الكبير ، كما يحميهم من أن يسيروا في اتجاه معاكس لإجماع الأجيال التي مضت . ولا يتوقع من المسلم أن يهدم إجماع فقهاء الماضي أو إجماع الصحابة أو يعارضه . وفي رأي « شاه ولي الله » أن « تقليد المذهب » قد أصبح في عصرنا الحاضر ضرورة و — من ثم — « واجباً »[٥٦] كما يقرر « ابن الهمام » أن الالتزام بأحد المذاهب الأربعة « إلزامي » أو « واجب » في رأي متأخري الفقهاء[٥٧] .

التقليـــد المطلـــق :

ينتمي « التقليد المطلق » إلى ذلك الضرب من الاتباع الذي يعطي للمقلد الحرية في أن يتبع ما يراه أكثر إقناعاً من آراء المجتهدين من أي مذهب من المذاهب المعترف بها .

ويكفي للتمييز بين المقلد من هذا النوع و « غير المقلـد » أن نعرف أنه مع « التقليد المطلق » يوجد التزام بمذهب معين ، لكنه ليس التزاما حرفيا بحيث يمنع صاحبه من الأخذ بالفتوى الأفضل لمجتهد أو لمذهب آخر . وبمعنى أوضح ، يبقى هذا النوع من التقليد محصوراً في نطاق المذاهب

المعترف بها ، ولكن يحق للمقلد أن يستفتي أي فقيه مشهور من فقهاء المذاهب الأخرى ، وأن يتصرف في شئون حياته اليومية تبعاً لفتواه بعد أن يكون قد اقتنع بها . وهذا المسلك من مقلدي المذاهب لا يتعارض بالمرة مع التزامهم بمذهبهم .

كان هذا المسلك هو ما عمل عليه عامة الناس خلال القرنين الأول والثاني . وكان « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » بعيدين عن مخيلتهم ، بل إن « تقليد المذهب » — بمعنى اتّباعه في كل شيء — لم يكن شائعاً بينهم ، إنما كان « اتباع السنة » هو الأمر الذي حظى باحترام المسلمين .[٥٨]

وعلينا — كي ندرك قيمة الأنماط المختلفة من « التقليد » — أن ندرس مراحل تطوره في ضوء ظروفها التاريخية الحقيقية . يقول « شاه ولي الله » مبيناً اتجاهات التطور في ممارسة التقليد : « اعلم أن الناس كانوا في المئة الأولى والثانية غير مجمعين على التقليد لمذهب واحد بعينه .. وبعد المئتين ظهر فيهم التمذهب للمجتهدين بأعيانهم ، وقل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه ، وكان هذا هو الواجب في ذلك »[٥٩] . ومن رأيه أنه في مكان مثل مكة — حيث توجد المذاهب كلها ويعمل بها — يباح للمسلم أن يتبع أيا منها . أما حيث لا يسود سوى مذهب واحد فيجب عليه أن يقلد ذلك المذهب »[٦٠] .

ويمكن أن نستخلص من تأكيدات « شاه ولي الله » أنه يرى أن اتباع إمام شيء أساسيّ ، وذلك رغم أن اتجاهه الأصلي يميل أكثر نحو « التقليد المطلق » . والسبب في هذا أنه هو نفسه كان فقيهاً محدثاً .

التقليد المحض

هل تُلزم الشريعةُ المسلمَ أن يظلّ مقلداً لمذهب معين طول حياته ؟ هذه مسألة خلافية بين الفقهاء . ويقدم لنا « إبن الهمام » جواباً واضحاً ومقنعاً على هذه المسألة : « يعتقد « ابن الهمام » الحنفي أن المقلّد لا يلزمه أن يظل مقلداً لمذهب معين ، لأن مثل هذا الالتزام لم يفرض عليه »[٦١] .

ويذهب صاحب « مسلم الثبوت » نفس المذهب فيرى أن على الشخص الذي يأخذ بقاعدة فقهية معينة من مذهب ما أن يظل يعمل على أساسها مادام راضياً عنها ومقتنعاً بها في هذه المسألة ، لكن يجوز له في مسائل أخرى أن يتبع فقيهاً آخر . وقد كان هذا هو دأب العصر الأول حيث اعتاد الناس على أخذ الفتوى من « مجتهد » ما في وقت ، ومن آخر في وقت آخر ، وذلك من أجل حَلّ مشاكلهم .[٦٢]

وقد ذكر « ابن الهمام » بوضوح لا لبس فيه أن « التقليد المحض » لمذهب معين ليس له أصل[٦٣] . ويرى « ابن عابدين » هذا الرأي ، فالعاميّ عنده ليس ملزماً بالانتماء إلى مذهب معين أو

« مجتهد » معين ، وينقل رأي « ابن الهمام » في أن الأولى للعامي أن يتبع الرأي الذي يروق له من آراء « المجتهدين » . فإن وجد رأيين مختلفين لمجتهدين فليؤثر ما يراه أكثر إقناعاً وإن جاز له أن يأخذ بالأقل إقناعاً . « فما دام الواجب عليه شرعاً أن يتبع أحد الفقهاء ، فإن اختياره أحد الآراء الموجودة — بصرف النظر عن الأفضلية — يحقق قيامه بهذا الواجب »[٦٤] .

ويتفق « ابن عابدين » و « ابن الهمام » على أنه لا غنى عن « التقليد » في حق العاميّ ومن دخل في الإسلام[٦٥] . ويمكن اعتباره واجباً في حقهم وحق أمثالهم ، ولهم أن يتبعوا أي « مجتهد » يتيسر لهم الوصول إليه[٦٦] .

ويورد « الشعراني » — في كتابه الشهير « الميزان الكبرى » — قول « ابن عبدالبر » المالكي ، رحمه الله ، : « لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرى صحة خلافه ، بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضاً لأنهم كلهم على هدى من ربهم . وكان يقول : لم يبلغنا في حديث صحيح ولا ضعيف أن رسول الله ﷺ ، أمر أحداً من الأمة بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه . وما ذلك إلا لأن لكل مجتهد نصيب »[٦٧] .

وأشار « الشعراني » إلى ما نقله القرافي عن « إجماع » الصحابة على أن لمن قلّد الشيخين ، أبابكر وعمر ، رضي الله عنهما ، فله أن يقلد غيرهما من الصحابة من غير نكير . وأجمع العلماء على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجة ، ومن ادعى دفع هذين الاجماعين فعليه الدليل[٦٨] .

كما ذكر الشعراني رأي الإمام الزناطي المالكي في تأييد « التقليد المطلق » : وكان **الإمام الزناطي المالكي يرى أنه** « يجوز للمسلمين أن يتبعوا أحكام أي مذهب في شئون حياتهم اليومية ولمواجهة متطلبات حياتهم الاجتماعية »[٦٩] .

وفي ضوء هذه الأقوال التي قال بها هؤلاء الفقهاء الكبار ، الذين يمثلون المذاهب الفقهية : الحنفي والمالكي والشافعي ، يمكننا أن ننتهي إلى القول بأن الصيغة الأصلية للتقليد والطبيعة الحقة له تتمثل في « التقليد المطلق » . وقد حظى هذا الضرب بمباركة القرآن والسنة ، فضلا عن كونه أمراً طبيعياً في صيغته ولا غنى عنه في طبيعته . ومع أن هذا « التقليد المطلق » أصبح غير معمول به لدى جماهير المسلمين ، وقد حل محله « التقليد المحض » ، إلا أن صحته حتى اليوم لا غبار عليها من الناحية الفقهية ، فإذا أخذ البعض به اليوم — كما فعل « شاه ولي الله » — فلا يستطيع أحد الاعتراض عليه أو أعتباره ضرباً من التقليد غير صحيح[٧٠] .

التقليد الجامد :

« التقليد الجامد » ضرب متطرف من

« التقليد المحض » . ويبدو أنه يمثل أقصى حالات « التقليد » . لقد انبثق منهج « التقليد » من السلوك المثالي للرسول ﷺ . وبمرور الزمن تحول التقليد الشخصي للرسول إلى تقليد للصحابة الذين كانوا خير من يفسر القرآن والسنة . ثم اتسع هذا التحول الفقهي أكثر وأكثر في عهد التابعين وتابعيهم وتلاميذهم الذين ظلوا يجتهدون للوصول إلى تقرير التفسير الأصح للشريعة ، وذلك من أجل تطبيقها على الظروف المتغيرة . والقرآن يوجه في قوة إلى طلب التأويل الصحيح ، بل الأفضل :

﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾[٧١] .

وبالتدريج تحولت جهود أولئك « المجتهدين » إلى « مذاهب فقهية » . وتزايدت قوة هذه الدراسات المنظمة للفقه نتيجة ما أحرزه كل منها من تقدم في البحوث التي يقوم بها في إطار الأصول التي يأخذ بها ، كانت هذه المدارس تتطور في فترة واحدة ولكن في أماكن متباعدة ، الامر الذي أدى إلى استقلالية انتهت إلى مزيد من الانفصال بينها ، وهذا بدوره كان وراء ظهور « التقليد الجامد » ، ومما يجدر أن نذكره هنا خاصة ، ما قاله الإمام « النسفي » عن « التقليد الجامد » :

« إذا طلب منا الرأي في مذهبنا بالمقارنة إلى المذاهب الأخرى ، فمن الطبيعي أن نؤكد أن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ، على حين أن المذاهب الأخرى خطأ يحتمل الصواب » . ويرفض « ابن عابدين » هذا الرأي — بعد أن نقله — على أساس أنه مبني على أسس واهية ، بينما الرأي الحق يؤيد تقليد أي « مجتهد » بصرف النظر عن كون مذهب أعظم من مذهب آخر ، أو « مجتهد » أعظم من « مجتهد » آخر[٧٢]. ورأي « النسفي » هذا يعتبر أثراً من آثار الفترة الانتقالية التي حدث فيها — ولوقت محدود — صراع بين المذاهب من أجل أن يثبت كل منها أنه أعلى من الآخر . وهذا الصراع قد خلق حزازات بينها استمرت زمنا وأدت في النهاية إلى التعصب و « التقليد الجامد » .

لكن هذا الضرب من « التقليد » كان يسير في اتجاه مضاد لروح « التقليد » ، كما كان متعارضاً مع إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم وسائر كبار « المجتهدين » في عصور السلف . ومن ثم فلا يكون صحيحاً في جوهره .

وباختصار ، إن « التقليد الجامد » هو أشد الصور انحرافاً في منهج « التقليد » ، وفيه انكار لروح الشريعة ، إنه يشبه ذلك المنهج الحياتي — تقليد الأسلاف — الذي أدانه القرآن الكريم[٧٣] .

الانتقال من مذهب إلى آخر :

فرض الإسلام على جميع المسلمين تقليد شخص الرسول عليه الصلاة والسلام ، كما سبق القول ، لكن الفقه لا يبيح سريان هذا

الضرب من التقليد على الأئمة ، بل العكس هو الصحيح ، إذ يحرم « التقليد الشخصي » لأي إنسان بعد رسول الله . ومن هنا ، فليس ضرورياً ولا فرضاً أن يلتزم المسلم بمذهب فقهي معين التزاماً دائماً[٧٤] . وإن فكرة الالتزام بمذهب فقهي معين لم تسمع بالمرة في زمن الصحابة ولا التابعين أو حتى تابعيهم ، وذلك على حد قول « العز بن عبدالسلام[٧٥] » فكان المتبَع بين المسلمين خلال القرن الأول والثاني هو « التقليد المطلق » أو عدم التقيد بمذهب فقهي معين . فكان لكل مسلم الحق في أن يستفتي أي « مجتهد » بصرف النظر عن مذهبه ، وذلك ليجد حلا لمشكلات حياته[٧٦] . وفي مثل هذا الوضع لم تُثر بالمرة قضية تغيير المذهب . وكان بذل الجهود الفردية للاحتكام إلى المصادر الأصلية أمراً يحظى بالتقدير .

والواقع أن ظهور مبدأ « التقليد الشخصي » لمذهب أو لإمام معين ، إنما كان من ثمار الضعف والتدهور الذي أصاب المسلمين في العصور المتأخرة ، وإن فكرة الالتزام بمذهب فقهي معين لا تستند إلى أي أساس من المصادر الأصلية أو من آثار الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو من مسلك كبار متقدمي « المجتهدين » . ويسأل « ابن الهمام » سؤالاً — سبق ذكره :— هل على من ارتبط بالمذهب الحنفي مثلاً أن يظل مرتبطاً به ؟ ثم يجيب على سؤاله قائلاً إن البعض يرى أن ذلك ضروري وواجب : على حين لا يوافق آخرون على هذا الرأي بحجة أن لا شيء يصبح واجباً إلا إذا أوجبه الله ، ولم يوجب الله على أي مسلم أن يلتزم دائماً بمذهب فقهي معين . كذلك يرى « ابن الهمام » أن الانتماء إلى مذهب معين لا يتطلب من حيث طبيعته أن يكون دائماً ، إذ أن ذلك لا يقوم على أساس من الشريعة[٧٧] . ويضيف « أن مسلك السلف في الماضي أنهم كانوا يتبعون « فتوى » أحد الفقهاء في زمن ، وفي زمن آخر يتبعون « فتوى » فقيه آخر من مذهب مختلف » .

وينصح الإمام « أبو شمة » الفقهاء أن يصونوا حرية عقولهم من التعصب ضد المذاهب الفقهية الأخرى . ويبين الإمام « المزني » منهج الإمام « الشافعي » من حيث أنه كان يطلب من الناس ألا يقلدوه ، بل أن يقلدوا مباشرة القدوة الحسنة في سلوك النبي ﷺ[٧٨] . ويروي « ابن عابدين » فتوى « أبي بكر بن الجوزي » — عند الإشارة إلى الفتوى « التتار خانية » — أنه إذا غير شخص مذهبه الفقهي باجتهاده ، أو بناء على أسس فقهية ، فإن ذلك يكون أمراً يستحق التقرير كتصرف معقول ، ولعل لمثل هذا الرجل أجراً من الله على عمله هذا . وفي الموقف المقابل ، إذا غير شخص مذهبه دونما دافع ديني أو سبب فقهي ، وكان التغيير من أجل إشباع دوافع أنانية أو مطامع دنيوية ، فإن هذا التغيير يعتبر ذنباً ، وتصرفاً مذموماً ، بل قد يعتبر جريمة ، لأنه

يشبه تصرف المرتد الذي يستهدف هدم الدين باللعب بالعقيدة واستغلالا لنيل غاياته الدنيوية الحقيرة[٧٩] .

موقف فقهاء المالكية والشافعية من « التقليد » و « تغيير المذهب » :

كان الإمام « الشافعي » — كما يقول تلميذه « المزني » — يدعو بقوة إلى تقليد النبي ﷺ ، وكان يطا ، من تلاميذه ألا يتبعوه في أمر إلا ، فهما شاملاً . فقد روى عنه أنه ک « إن من يتبع حكماً شرعياً دون معرفه اصوله كحاطب بليل لا يفرق بين الحية والعصا »[٨٠] وكان الإمام « أحمد بن حنبل » يفرق بين « التقليد » و « الاتّباع » ، فيرى أن « اتباع الرسول » واجب على المسلمين ، وأن الصحابة كانوا أتقى الناس وأولاهم بأن يُتّبعوا . أما التابعون ومن بعدهم فللشخص أن يتبعهم أو لا يتبعهم . فالشخص في « الاتّباع » في رأي « ابن حنبل » يعرف إمامه ويتبعه ، على حين أن « المقلد » في « التقليد » يتبع إماماً دون أن يعرف مصادر أحكامه أو ملابساتها[٨١] .

ويؤيد الإمام « الشعراني » صحة الانتقال من مذهب إلى آخر ، وحجته في ذلك هي أن كبار الفقهاء في العصور الأولى لم يرفضوا إطلاق الاعتراف بمن غيّر مذهبه ، بل سمحوا له بأن يحتفظ بمكانته في المذهب الجديد[٨٢] .

ومن قبل ذلك نجد الإمام « ابن عبدالبر » يؤمن بجواز « التقليد » و « الانتقال »[٨٣] وينقل عنه « الشعراني » في الميزان قوله : « لم يصل إلى علمنا أن أي إمام من أي مذهب فقهي كان يسأل طلابه وأتباعه أن يتبعوا مذهبه وحده وألا يعتقدوا صواب المذاهب الأخرى وصحتها »[٨٤] . بل العكس هو الصحيح ؛ فقد روينا أنهم كانوا يسمحون لأتباعهم أن يستفتوا الفقهاء الآخرين أيضاً طلباً للحق وأن يأخذوا بما يفضلون من الفتاوي . ولم يكن هذا موقفهم إلا لأنهم كانوا يعتقدون أن كل « مجتهد » على الحق ، وأن فهمه يقوم على أسس صحيحة ، ويزيد « ابن عبدالبر » فيقول إنه لم يرد حديث صحيح ، أو ضعيف ، يقول إن النبي ﷺ قد أمر أصحابه أن يتبعوا مذهباً فقهياً معيناً ويرفضوا كل المذاهب الفقهية الأخرى[٨٥] . وهذا التسامح تجاه اتخاذ مذهب معين وترك المذاهب الأخرى كان موقفاً دائماً تجاه كل المدارس الاجتهادية ، وكان في الواقع مبنياً على أساس ما يؤمنون به من أن كل إمام « مجتهد » يسير على طريق الحق[٨٦] .

وما دامت المذاهب الفقهية كافة تستمد من المصادر الأصلية — القرآن والسنة — فكلها على الحق . ومادام كل « مجتهد » يبذل وسعه للوصول إلى الحق ، فإنهم جميعاً ، من حيث النظر ، على طريق الحق ما لم يثبت غير ذلك . ومن هنا كان قول « الشعراني » : « كل مجتهد مصيب في حكمه » .

كذلك ينقل الإمام « الشعراني » « فتوى » الإمام « القرافي » الذي يرى أن « هناك إجماعاً في الرأي على هذه النقطة وهي أنه في عهد الشيخين (أبي بكر وعمر) كان الناس يلتزمون بأوامر الخليفة ، لكن في نفس الوقت ـــ كان مسموحاً لهم أن يتبعوا كبار الصحابة فيما يتعلق بشئون حياتهم اليومية » . كما أن هناك إجماعاً في الرأي على أن لكل من دخل في الإسلام أن يتبع أي فقيه دون أن يعرف مصادر أحكامه وأصوله . ويقول « القرافي » : « إن كل من يعارض إجماع آراء الفقهاء المعروفين حول هاتين النقطتين فإن مسئولية إثبات غير ذلك تقع على المعارض »[٨٧] . ونقل « الشعراني » كذلك رأي الإمام « الزناطي » المالكي الذي يرى جواز أخذ الأحكام في الفرعيات من أي مذهب وذلك لمواجهة المتطلبات الواقعية للحياة اليومية ، كما يرى جواز الانتقال من مذهب إلى آخر »[٨٨] . كما نقل « الشعراني » فتوى

جامعة « لجلال الدين السيوطي » تؤيد جواز الانتقال من مذهب إلى آخر . وقد عالج السيوطي قضية « التقليد » والانتقال بأسلوب تحليلي واضح ، وباختصار ، شرح الأسس والدوافع التي يصبح معها التحول عن المذهب « واجبا » أو « مندوباً » أو « مباحاً » أو « مكروهاً » أو « حراماً » بل جريمة في بعض الأحيان ، وقد نقل السيوطي آراء بعض العلماء من ذوي المكانة العلمية العالية في الفقه الإسلامي ، ممن لم يقفوا عند حد القول بجواز الانتقال من مذهب إلى آخر ، بل مارسوه هم بالفعل ، ولم ينازعهم أحد من معاصريهم فيما فعلوا أو يعيبه عليهم . وحالة الإمام « الطحاوي » في هذا الصدد مثال بارز[٨٩] . ويرى الإمام « الشعراني » أن « الطحاوي » ربما غير مذهبه من الشافعي إلى الحنفي لأنه كان يشعر أن عطاءه قد يكون أعظم إذا ما تملك فقه المذهب الآخر الذي اختاره . وقد عظم بالفعل عطاؤه في المذهب الجديد الذي انتقل إليه ولم يفقد مكانته واحترامه ، بل ارتفع كإمام إلى مكانة يحسد عليها[٩٠] . بل إن الإمام « الشافعي » نفسه كان يتبع المذهب الحنفي مدة وجوده في العراق مع « الشيباني » ، لكن حين ذهب إلى المدينة وتأثر بالإمام « مالك » درس عليه « الموطأ » والفقه وتحوّل إلى المذهب المالكي باختياره ، وظلت علاقته بهذا المذهب قائمة حتى توفي في مصر[٩١] .

ويمكننا ـــ دون دخول في التفاصيل ـــ أن نلخص جميع آراء فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية حول هذه القضية :

١ ـــ « التقليد الشخصي » بمعناه الحرفي مقصور على تقليد شخص الرسول ﷺ وحده ، ولا يجوز تقليد غيره أبداً .

٢ ـــ يجوز « الاقتداء » بأي عالم أو إمام ، وفي القرآن والسنة ما يؤيد ذلك .

٣ ـــ ليس حتماً على المسلمين أن يقلدوا أي فرد غير رسول الله ﷺ .

٤ ـ لكل مسلم متعلم أن يقلد رسول الله ﷺ تقليداً مباشراً وشخصياً . وهذا النوع من التقليد مفروض على « المجتهدين »[٩٢] .

٥ ـ على من دخل في الإسلام ، ومن لا قدرة له على أن يعرف أوامر رسول الله ﷺ وأفعاله بطريق مباشر ، أن يقلد مذهباً معيناً من مذاهب الفقه يختاره[٩٣] . ولمن لا تتيح لهم أشغالهم وقتاً للنظر في مسائل الفقه ، أن يتبعوا أياً من أئمة الفقه ، لأنهم في النهاية يتبعون رسول الله ﷺ ، وتقليد أحد « المجتهدين » واجب على أمثال هؤلاء[٩٤] .

٦ ـ كان « التقليد المطلق » أول ضرب من ضروب « الاقتداء » مارسه الصحابة والتابعون وتابعوهم أكثر من قرنين . ومن هنا فإن هذا الضرب من « الاقتداء » له أهمية تاريخية في قضية « التقليد » .

٧ ـ المتوقع من المسلم الذي أتقن علم الفقه أن يكون « مقلداً » مباشراً لرسول الله ﷺ وحده ، أو على الأقل ـ « مقلداً مطلقاً » يتبع أي « فتوى » للفقهاء يراها أقرب إلى سنة رسول الله ﷺ ومنهجه[٩٥] .

٨ ـ كل « مقلد » يصر على اتباع إمامه حتى بعد أن يعرف يقيناً أن فتواه تتعارض مع القرآن أو مع الحديث الصحيح ، يعتبر « كافراً » لأن هذه التبعية العمياء تقوم على أساس عبادة الأشخاص وتتناقض مع المبادىء الأساسية للشريعة . وكل الفقهاء مجمعون على هذه النقطة وهي أن التقليد لشخص الإمام كفر وشرك[٩٦] . وحيث أن « التقليد الشخصي » لا يكون إلا للرسول ﷺ فالمفروض على كل مسلم أن يؤثر « اتّباع الرسول » على الاقتداء بأي إمام .

٩ ـ يلزم من الأخذ بالمنهج الصحيح « للتقليد المطلق » أن يكون للمسلم الخيار في اتباع أحد الأئمة أو الفقهاء في شئون حياته .

١٠ ـ من صور « التقليد » الصحيحة « تقليد المذاهب » ، وهو صورة متطورة من « اتّباع الرسول » ﷺ . ولكن لا يمكن أن ينسحب « التقليد الشخصي » على الأئمة مالم يكن قائماً على أساس اعتقاد جازم من « المقلد » بأنه انما يتبع في الحقيقة سنة الرسول عليه السلام ، من خلال « الاقتداء » بإمامه[٩٧] . وقد انتهى الفقهاء المتأخرون إلى أن « تقليد المذاهب » أصبح أساسياً لكل المسلمين[٩٨] .

١١ ـ بالنسبة لصفوة المسلمين ، لا يلزمهم ولا يجوز لهم « التقليد الشخصي » . وليس أمام هؤلاء المتمرسين بالفقه الإسلامي سوى نوعين فقط من « التقليد » هما : « اتباع الرسول » ﷺ و « التقليد المطلق » . أما الاتباع الأعمى الذي هو من باب « التقليد الشخصي » فممنوع عليهم ، وهو « حرام » في حق « المجتهد »[٩٩] .

١٢ ـ يؤخذ من هذا أن تقليد المذاهب الفقهية الأخرى أو إتباعها ليس بممنوع على أهل العلم من « المقلدين »[١٠٠] .

١٣ ــ إذا جاز للشخص أن يتبع أي إمام أو « مذهب فقهي » ، أو أن يأخذ بالأفضل من فتاوى الأئمة ، فلا شيء يمنعه إن أراد أن يغير مذهبه بالكلية . ومن ثم ، فإن إباحة « الانتقال » من مذهب إلى آخر ، وصحة ذلك ، قائمة على أسس فقهية سليمة .

من المفيد أن نمنع الناس من الإكثار من « التلفيق » ، ومثل هذه السياسة الدينية ــ خاصة في ظروف عصرنا الحديث الذي شاع فيه التحلّل الديني ــ تعتبر نصيحة جيدة وصحيحة لجماهير المسلمين ، لكنها لا تقوم على أساس من الشرعية الدينية ، أما الأخذ بفتاوى مختلف الفقهاء بغية الحصول على منافع دنيوية محضة أو رغبات دنيئة ، أو الانتقال من مذهب إلى آخر سخرية من المذهب القديم أو من إمامه ، فتلك تصرفات لا يجوز التسامح معها بالمرة ولا السماح بها في أي وقت أو أي مكان ، ولكن لا يمكن أن نقول ــ بسبب هذه المخاوف ــ بمنع الانتقال بين المذاهب حتى في حالة العلماء المتمرسين والمخلصين من المتعلمين .

المراجـــع

١ ــ المنجد الأبجدي ، لويس معلوف : « قلّده : جعل حمالته في عنقه ، قلده قلادة ، قلادة : ما جعل في العنق من الحليّ ، التقليد : يستعملون التقليد لما يكتبه السلطان أو الأمير للحاكم مصرحاً له به تقليده الحاكم .

٢ ــ محمد عبده . تفسير المنار ١٢ : ٢٢٠ .

٣ ــ سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي . أحكام الأحكام ، ٣ : ١٦٦ .

أ ــ يعرف الآمدي التقليد بأنه « العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة » .

ب ــ ابن الهمام . تحرير ... ص ٥٤٧ : « العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج ، بلا حجة » .

ج ــ يعرفه الإمام الشوكاني في « إرشاد الفحول ص ٢٦٥ ب : « قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله » .

٤ ــ شاه ولي الله . الانصاف ص ٥٥ .

٥ ــ شاه ولي الله . عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص ٤٠ .

٦ ــ القرآن الكريم : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » (٣٣ : ٢١) . « إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم » . (٣٦ : ٣ ــ ٤) ، « إنك على الحق المبين » (٢٧ : ٧٩) .

٧ ــ كان سلوكه الشخصيّ مثالياً حتى قبل بعثته ﷺ ، وقد شهد بذلك القرآن (١٠ : ١٦) .

٨ ــ القرآن : « لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى » (٥٣ : ٣ ــ ٦) .

٩ ــ السابق (٤ : ١٠٥) وثمة إشارة لطيفة في الآية القرآنية : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ..

١٠ ــ السابق (٢ : ٣٦ ، ٢ : ٢٨٥ ، ٢٤ ، ١٠٨ ، ٥٩ : ٧) .

١١ ــ السابق (٣٣ : ٣٦) .

١٢ ــ السابق نفسه .

١٣ ــ السابق (٤ : ٦٥) .

١٤ ــ السابق (٤ : ٦٤) ، « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » .

١٥ ــ السابق (٤ : ٨٠) : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » .

١٦ ــ السابق (٣ : ٣١) .

١٧ ــ السابق (٦ : ٩٠) ، « أولئك الذين هداهم الله بهداهم اقتده » . ويلزم من هذا أنه، حتى الأنبياء مأمورون بالاقتداء بالسابقين منهم . وهذا معناه وحدة النبوة ووحدة الرسالة .

١٨ ــ السابق (٥ : ٦٧) : « والله يعصمك من الناس » ، (٥٢ : ٤٨) ، « فإنك بأعيننا » .

١٩ ــ السابق (٤٢ : ٥٢ ــ ٥٣) : « وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور ؟ » .

٢٠ ــ عقد الجيد في أحكام التقليد ، ص ٢٠ ــ ٢٢ .

٢١ ــ رغبة في تجنب الخلط أثناء المناقشة يلزمنا أن نحدد مفاهيم المصطلحات . فللتمييز بين « التقليد الشخصيّ » و « التقليد المحض » ، نستخدم الأول في معناه الحرفي : « فافعلوا ما تؤمرون » . ، « سمعنا وأطعنا » ، ونعني به اتباع شخص الرسول ﷺ في أفعاله على أنه رسول الله ، على حين يمكن استخدام المصطلح الآخر لنشير به إلى « تقليد المجتهدين » مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي أو مذاهبهم الفقهية ، وهذا المفهوم لهذا المصطلح الثاني هو ما يفضله المؤلف .

٢٢ ــ ابن القيم . إعلام الموقعين ، ٢ : ٢٧٥ . ويقرر القاضي « ابن رشد » في « بداية المجتهد » : « ان الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والاقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى » ويقرر « ابن خلدون » في المقدمة (ص ٣٧٢) : « فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص » .

٢٣ ــ أبو الاعلى مودودي . إسلامي رياسة ٢ : ٤٦٨ .

رسالة الخليفة عمر إلى القاضي شريح : « اقض بما في كتاب الله ، فإن لم يكن فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون .. » (نسائي) وهذا هو الأساس الفقهي للتشريع الإسلامي .

٢٤ ــ القرآن الكريم (٢١ : ٧) وهذه الآية تجعل « التقليد المطلق » واجباً على المسلمين .

٢٥ ــ الترمذي : أبواب الأحكام ، وكذلك أبو داود : كتاب الأقضية ، نقلا عن « إسلامي رياسة » للمودودي ص ٤٠٦ .

٢٦ ــ ابن خلدون . المقدمة ص ٢٧٨ . شاه وليّ الله . إزالة الخفاء ٢ : ١٤٠ .

٢٧ ــ محمد أنوار الله فضيلة جنج **(M.A.Fadilet Jang)** حقيقة الفقه ، ٢ : ١١٢ ــ ١١٣ .

٢٨ ــ السابق ص ١١٣ . كذلك ، انظر : مشكاة المصابيح ، رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة .

٢٩ ــ السابق ص ١١٢٠ نقلا عن « مشكاة ... » ، القرآن [٤٨ : ١٨ ، ٢٩ ، ٢٩ : ٨ ــ ٩ . المترجم] ، محمد شافع . جواهر الفقه ص ١٣٠ ، أبو الأعلى مودودي . السابق ص ٧٢ [اطلاق كلمة « أي من صحابته » غير موفق في هذا المقام ، إذ ستنبني عليه أحكام شرعية ، خاصة أن الحديث الذي استند عليه

« موضوع » كما قرر الألباني في « سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج١ حديث رقم ٥٨ — المترجم] .

٣٠ — القرآن (٤ : ٦٥) . والحديث مؤسّس على قوله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليماً » . [يبدو أن الحديث المشار إليه في المتن وفي هذا الهامش قد سقط . ويمكن الاشارة إلى قوله (ﷺ) : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ » . — المترجم] . فالأحكام القضائية التي يصدرها القاضي أو الحاكم على أساس القرآن والسنة يجب ألا تثير حساسية لدى المحكوم عليهم حتى يومنا هذا ، وهذا نتيجة للتقليد الصحيح للمصادر الأصلية .

٣١ — القرآن (٣١ : ١٥) : « واتبع سبيل من أناب إليّ » .

٣٢ — السابق (٢١ : ٧) و (٩ : ٢٢) .

٣٣ — محمد شافع ، السابق ص ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٥١ .

٣٤ — عقد الجيد ص ٦٩ — ٧٠ . و « حجة الله البالغة » ، فصل ٨٥ ص ٢٣٣ . [النص المثبت في المتن منقول عن « عقد الجيد » [ط/السلفية ١٣٩٨ هـ ص ٢٥ — ٢٦ — المترجم] .

٣٥ — عقد الجيد ص ٣٨ [السلفية ص ٢١ — المترجم]

٣٦ — شاه ولي الله . حجة الله البالغة ١ : ١٥٤ . [و « عقد الجيد » ، السلفية ص ٢١ — ٢٣ — المترجم]

٣٧ — السابق نفسه .

٣٨ — شاه ولي الله . همعات (همعة رقم ٣) ص ٢٢ .

٣٩ — شاه ولي الله . الانصاف ص ٥٩ .

٤٠ — ابن الهمام ، السابق ص ٥٥٢ .

٤١ — ابن عابدين . رد المحتار ١ : ٧٠ .

٤٢ — عقد الجيد ص ٣٦ . وحجة الله البالغة ١ . ١٥٥

٤٣ — عقد الجيد ص ٩ .

٤٤ — ابن الحاجب . المختصر ٢ : ٣٠٦ وعقد الجيد ص ٩ حيث يقول شاه صاحب : « ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعرّ له من الحوادث » .

٤٥ — ابن تيمية.الفتاوي ٢ : ٢٤٠ — ٢٤١

٤٦ — شاه ولي الله ، السابق ٣٦ .

٤٧ — حجة الله البالغة ١ : ١٥٥ .

٤٨ — مظهر بقاء . أصول فقه أور شاه ولي الله ص ٤٧٦ — ٤٧٧ . نشر إدارة التحقيقات الإسلامية . باكستان .

٤٩ — عقد الجيد ٤٣ .

٥٠ — السابق ٤٤ .

٥١ — القرآن (٩ : ٣١) ، (٣ : ٦٤) [ذكر الكاتب كلمة « رهبان » بلفظها العربي بحروف لاتينية مما أوجب ذكرها كما هي . ولست أدري إصراره عليها مع أن المعروف ان « الرهبنة » نظام نصراني لا يهودي . كذلك ، ليس واضحا سر اقتصار الكاتب على ذكر اليهود مع أن النصارى مثلهم في هذا الانحراف كما هو مبين في القرآن . المترجم]

٥٢ — حجة الله البالغة ١٥٤ . ابن القيم السابق ٣ : ٥١٤ — ٥١٧ .

٥٣ — عقد الجيد ٣٦ — ٣٧ .

٥٤ ــ محمد شافع ، السابق ١ : ١٣٠ .

٥٥ ــ عقد الجيد ٦٩ ــ ٧٠ .

٥٦ ــ شاه ولي الله . الانصاف ٥٩ .

٥٧ ــ كمال الدين محمد بن الهمام ، السابق ص

٥٥٢ . محمد شافع ، السابق ص ١٣٢ .

٥٨ ــ عقد الجيد ٤٤ .

٥٩ ــ الانصاف ٥٧ .

٦٠ ــ السابق ص ٥٩ . [حكم الدهلوي بهذا الحكم بناء على ملابسات محددة ذكرها واعتبر أن البديل لعدم تقليد هذا المذهب الواحد المتاح في تلك الملابسات هو خلع ربقة الشريعة وضياع ذلك المسلم ، قال : « فإذا كان إنسان جاهل في بلاد الهند أو بلاد ما وراء النهر ، وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي ولا كتاب من كتب تلك المذاهب ، وجب عليه أن يقلد مذهب أبي حنيفة ، ويحرم عليه أن يخرج من مذهبه ، لأنه حينئذ يخلع ربقة الشريعة ويبقى سدى مهملا ...» (الانصاف ، ط/القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ص ٦٥) ــ المترجم] .

٦١ ــ محمد شافع ، السابق : « مسألة التقليد » ص ١٣٠ و « التقليد المحض » يعني التزام المقلد مذهب معيّن . يقال : « كان إبراهيم وأصحابه يرون ابن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه » (حجة) .

٦٢ ــ محب الله بهاري . مسلم الثبوت ص ٢٩٢ .

٦٣ ــ السابق نفسه .

٦٤ ــ ابن عابدين ، السابق ١ : ٤٥ .

٦٥ ــ سيف الدين الآمدي ، السابق ١٧٠ .

٦٦ ــ أحمد بن محمد المنقور النجدي . الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ٢ : ١٢٨ .

٦٧ ــ الشعراني . الميزان الكبرى ص ٣٩ . [والنص العربي عن ط/الحلبي (١٣٥٩ هـ) ١ : ٣٩ ــ المترجم]

٦٨ ــ السابق نفسه . واحمد بن محمد المنقور ، السابق ص ١٢٨ .

٦٩ ــ الشعراني السابق ص ٣٩ .

٧٠ ــ مظهر بقاء . أصول الفقه أورشاه ولي الله ، ص ٣٢ ــ ٣٣ . ويقرر شاه ولي الله في « همعات » :

وذكر د . بقاء أن « شاه صاحب يختلف في ٨٠٪ من أحكامه مع أبي حنيفة ويميل إلى الامام الشافعي في ٧٠٪ من تلك الاحكام » ص ٤٠ .

٧١ ــ القرآن (٣٩ : ٥٥) « واتبعوا احسن ما أنزل إليكم من ربكم » وكذلك (٧ : ١٥٤) ، (٣٩ : ١٧ ــ ١٨) .

٧٢ ــ ابن عابدين . السابق ١ : ٤٥ .

٧٣ ــ القرآن (٣ : ٦٤) ، وكذلك حجة الله البالغة ص ١٩١ .

٧٤ ــ محب الله بهاري ، السابق ص ٢٩٢ .

٧٥ ــ حجة الله البالغة فصل ٨٥ ص ٣٥ ــ ٣٦ . و « عقد الجيد » ص ٣٢ .

٧٦ ــ الانصاف ص ٥٧ .

٧٧ ــ انظر التعليق السابق [رقم ــ ٧٠]

٧٨ ــ عقد الجيد ص ٤٤ ــ ٤٥ ، حجة الله البالغة ص ٢٣٨ .

٧٩ ــ ابن عابدين ، السابق ٣ : ٢٦٣ .

٨٠ ـ ابن القيم ، السابق ٣ : ٥٢٦ . وكذلك : مصطفى أحمد الزرقا : « تطور الفقه الإسلامي » في عدد القانون من Charaghi-i Rah ، كراتشي ، ج ١ ص ٣٦٨ .

٨١ ـ السابق نفسه .

٨٢ ـ الشعراني . السابق ص ٣٩ . كذلك الزرقا ، السابق نفسه .

٨٣ ـ السابق نفسه .

٨٤ ـ السابق نفسه ، وكذلك ، ابن القيم ، السابق ٣ : ٥٢٦ .

٨٥ ـ السابق نفسه .

٨٦ ـ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

٨٧ ـ نفسه .

٨٨ ـ نفسه .

٨٩ ـ نفسه .

٩٠ ـ نفسه .

٩١ ـ عبدالرحمن بن خلدون . السابق ص ٤٦٩ .

٩٢ ـ الانصاف ص ٦٩ ـ ٧٠ .

٩٣ ـ ابن عابدين . السابق ١ : ٤٥ .

٩٤ ـ سيف الدين الآمدي . السابق ص ١٧٠ .

٩٥ ـ تاج الدين السبكي . جمع الجوامع ٣ : ٣٩٣ .

٩٦ ـ القرآن (٩ : ٣١) و (٣ : ٦٤) .

٩٧ ـ عقد الجيد ص ٣٦ ـ ٣٧ .

٩٨ ـ الانصاف ص ٦٩ ـ ٧١ . وانظر كذلك ابن الهمام . السابق ص ٥٤٩ .

٩٩ ـ تاج الدين السبكي . السابق ١ : ٣٩٣ .

١٠٠ ـ سيف الدين الآمدي . السابق ٣ : ١٦٧ . وانظر كذلك « المستصفى » للإمام الغزالي ٢ : ٣٨٤ .

الجزء الثاني

التلفيق بين المذاهب

« التلفيق » مبدأ فقهي يمكّن المقلد من أن يأخذ عن أي فقيه معترف به الرأي الذي يبدو له أنه « الاجتهاد » الأوثق والأصح . و « التلفيق يعني ـ حرفيا ـ أن تلفق عددا من القطع المختلفة من القماش لتصنع منها لباسا . كما يعني أن تجمع أشياء من أماكن مختلفة وتركبها معا لتصبح شيئاً واحداً .[1] أما معناه في الفقه الإسلامي فهو الانتقاء من الآراء المختلفة لفقهاء المسلمين . وقد كان دأب المسلمين ، قبل قيام المذاهب الفقهية ، أن يتبعوا أفضل الآراء الفقهية لأي من الفقهاء المعترف بهم . بل ظل الناس ، حتى بعد أن تكونت المذاهب ، يؤثرون « التقليد المطلق » على « التقليد المحض » دون أن يعترض أحد على مسلكهم هذا[2] .

ومعنى هذا أن المسلمين في العصور الأولى كان لهم الخيار في العمل بمنهج « التلفيق » في حياتهم اليومية ، لكنهم أصبحوا في العصور المتأخرة يتناولونه بحذر وفي أوقات الحاجة القصوى فقط . وقد اتخذ هذا المسلك في بطء صورة المبدأ الفقهي الذي يمكن تعريفه بأنه المبدأ الذي يتيح للمقلدين في أوقات الحاجة الملحة والشدائد

أن يستخدموا عقولهم ويأخذوا بأنسب وأفضل الاجتهادات لأي من « المجتهدين » المعترف بهم في الفقه الإسلامي وان يكن من غير مذهبهم الفقهي .

ويرى فقهاء المسلمين في عصرنا الحاضر أن هذا المبدأ إذا طبّق على الفقه الإسلامي يمكن أن يكون أفضل وسيلة لحل المشكلات الحديثة في حياة المسلمين . فها هو « محمد شافع » — مفتي باكستان — يحبّذ استخدامه في التشريع لمواجهة المتطلبات الملحة للمجتمع المسلم . ونريد في هذه الدراسة أن نستوضح الأسس الفقهية لمبدأ « التلفيق » .

يقرر شاه ولي الله « انه لا خلاف للأمة في تصويب المجتهدين فيما خيّر فيه نصا أو إجماعا[٣] فالاختلاف في الرأي بين الفقهاء أمر طبيعي » :

﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين . إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ... ﴾[٤]

يقول شاه إسماعيل ، الشهيد — وهو يُبدي إعجابه بالاختلافات في الرأي بين الفقهاء من أهل التقوى — انها إنما تحدث نتيجة لاختلاف مناهجهم في تناول المشكلات ، وإنهم مصيبون ، كل بطريقته الخاصة ، وينصح المسلمين أن يتّبعوا طريق التقوى[٥] .

وكان عمر بن عبدالعزيز والقاسم بن محمد بن أبي بكر يريان أن من اتّبع أيا مِنْ الصحابة فهو على طريق الحق[٦]

وليس ثمة فقيه ألزم طلابه أو أتباعه أن يتّبعوا فقهه أو رأيه وحده . يقول الإمام أبو حنيفة : « لا يحل لأحد أن يعمل بقولنا مالم يعلم من أين قلناه » ويقول الإمام « المزنيّ » إن الشافعي نهى الناس عن تقليده وتقليد غيره[٧] فالتقليد — من ثَمّ — أمر يؤخذ به عند الحاجة إليه وليس إلزامياً .

أخبر « المنصور » — ثاني الخلفاء العباسيين — الإمام مالكاً ابن أنس بعزمه على أن يفرض المذهب المالكي على المسلمين ، لكن الإمام مالكا لم يوافق على هذا الرأي ، مع ما عرف من شدة المنصور ، وطلب منه في أدب ألّا يفعل لأن المسلمين في ذلك الوقت قد توزعوا في الأقاليم وصاروا يتبعون من عندهم من الفقهاء ، ولأن « الفقه » كان يتطور في كل الأقاليم في الوقت نفسه . وردّ الإمام مالك الردّ نفسه على الخليفة هارون الرشيد حين أراد أن يلزم الناس ب « الموطأ »[٨] وقد أثنى الخليفة الرشيد على موقف الإمام مالك .

ويتفق كافة الفقهاء على هذه النقطة ، وهي أن كل « مجتهد ورع » يبذل قصارى جهده للوصول إلى الحق ، ونتيجة لهذا الإخلاص يمكن اعتبارهم جميعاً على الحق[٩] وهذا الاتجاه يؤيده جميع المسلمين فيما يتعلق بالمعترف بهم من أئمة الفقه ، ولايزالون حتى اليوم .

وهذا الحكم صحيح تماماً من وجهة النظر المتعلقة بالمنهج المحدد للاجتهاد الذي يقوم به « مجتهد » مخلص واسع الاطلاع . وفي هذا تقدير للإخلاص المتمثل فيما يبذله « المجتهد » من جهود للوصول إلى الحق عن طريق القواعد المقبولة في الفقه الإسلامي . والاخلاص في بذل الجهد يكون في التزام « الفقيه » أو « المجتهد » وفي برهنته كمجتهد على تحريه الصواب . أما النتيجة المتحصلة عن اجتهاده ، فذلك أمر خارج عن سيطرته . إنه قد يصل إلى الحكم الصحيح وقد لا يصل ، وقد يصل إلى ذلك الحكم « مجتهد » آخر مساو له في العلم ، وهذا أمر قد حدث أكثر من مرة[١٠] ومن هنا ، فإن المنهج المتكامل لمشكلة « الاجتهاد » يقدم لنا الأساس اللازم للاعتقاد بأن الحكم الآخر « الاجتهاديّ » في مسألة معينة له نفس الدرجة من الصحة ، وأن « المجتهد » الآخر يمكن أن يكون قد أخطأ[١١] .

يقوم مبدأ « التلفيق » على أساس الدراسة المقارنة للمذاهب الفقهية المختلفة و « الاجتهادات » التي أنجزها العديدون من الفقهاء المعترف بهم . ومما يخرج عن نطاق هذا البحث أن نتعمق في تحليل هذا الأمر لنقرر صحة مسألة فقهية في أحد المذاهب أو خطأها ، أو أن « واقعة اجتهاد » معينة موثوق بها أوّلا . فالتلفيق كمبدأ ينحصر استخدامه في الوقائع كما هي لا كما يجب أن تكون عليه ، فهو أداة تمكن الفقهاء من تطبيق أكثر القواعد ملاءمة ومناسبة ، أيا كان مصدر هذه القاعدة من بين المذاهب المعترف بها ، وذلك من أجل التوصل إلى حل للمشكلات عندما تكون هنالك حاجة ملحّة أو عقبة لا يمكن تفاديها .

سبق أن ناقشنا إجماع الآراء على شرعية « التقليد المطلق » الذي تحول — بعد أن تكونت المذاهب الفقهية — إلى « التقليد المحض » وهو الذي تحول بدوره ، في عصور الضعف والركود ، إلى « التقليد الجامد » . وكانت النتيجة أن أصبحت فكرة « التلفيق » هي الأخرى موضع جدل وتقييد .

ومن الواجب أن ندرس تلك المجادلات في ضوء الملابسات التاريخية لاتجاهات التطور الخاصة بمنهج « التقليد » . فالعلامة « الطهطاوي » ، الذي نقلنا من قبل قوله بشأن الانتقال من مذهب إلى آخر ، يعارض « التلفيق » . والنص الذي يكثر الاستشهاد به من « الدر المختار » يقول : « إن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقا ، وهو المختار في المذهب »[١٢] .

ويعلق ابن عابدين على ما جاء في « الدر المختار » :

« وهو محمول كما قال ابن حجر والرملي في شرحيهما على المنهاج وابن قاسم في حاشيته على ما إذا بقي من آثار الفعل السابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به من المذهبين »

[نقلا عن حاشية رد المحتار على الدر
ار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب
ام أبي حنيفة النعمان . ط/الحلبي
١٣٨٠ هـ) ج/١ ص ٧٥]

« مثل هذا « التلفيق » — تبعا ل
بن حَجر والرّملي وابن قاسم » — يكون
لا إذا جمع المقلد بين أحكام المذهب
ر وأحكام مذهبه بشكل تصبح معه
ارضة مع المذهبين كليهما »

ومن الممكن أن نصوغ قاعدة عامة
ـم ببطلان عمل الشخص الذي يأخذ
مذهبين حكمين متعارضين يؤديان إلى
ـم يتنافى مع قواعد المذهبين . ومن
ضح أن مثل هذا النوع من « التلفيق »
هو « تلفيق » زائف وفاسد تماماً .

ويرى « الشرنبلالي » أن « التقليد
ن » غير محتم على أي مسلم ، بل له أن
أي مذهب ، وأن يأخذ بقول أي
جتهد » معترف به ، مادام يراه أكثر
عاً له ، وذلك لأن كل الطرق الصحيحة في
ياة ليست سوى طريق إلى « الجنة » . ورأيه
ا ، كما أورده الشامي ، مذكور في « العقد
يد »[١٣] . ويلاحظ « ابن عابدين » . أن
ألة خلافية ، لكن للمسلم — في حدود هذه
روط — أن يختار ويتبنّى طبقا لما يهديه
عقله مادام ذلك مرتكزا على أسباب
ة وليس مدفوعاً برغبات أنانية[١٤] .

ويرى « الشعراني » أن هذه الحرية الواسعة تعتبر ضمن إطار الشريعة ولها صفة الشرعية كاملة وذلك بناء على أن أحداً من « المجتهدين » لم يخطّيء هذا العمل من معاصريه ، ولم يعترض على الانتقال بين المذاهب ولا على « التلفيق » أي إذا ظهر أن الدافع وراء هذا التصرف إنما هو الرغبة في الاستهزاء بالدين أو بالمجتهد ، فإن هذا التصرف يصبح باطلا[١٥]

وقد نقل الشعراني رأي ابن عبدالبر المالكي في جواز الانتقال بين المذاهب والتلفيق ، مؤكدا أنه لم يصل إلى علمه أي حديث ، ولو كان ضعيفاً ، يمنع الأخذ بالتلفيق ، أو يلزم المسلم باتّباع مجتهد أو مذهب معيّن[١٦] .

كما سبق نقل رأي الإمام القرافي في إباحة الانتقال بين المذاهب وإباحة « التلفيق » وهو يزعم أن الصحابة والتابعين مجمعون على ذلك ، وتحدى من يعارض ذلك أن يقيم دليلاً على غيره[١٧] . كذلك نقل الشعراني رأي الإمام الزناطي المالكي الذي يؤمن أن للمسلمين أن يتبعوا أيا من المذاهب الفقهية في شئون حياتهم وعند الضرورات[١٨] ومعنى هذا ببساطة أن حق الاختيار والتلفيق ملازم لتقليد جميع الأشخاص ماعدا النبي ﷺ . ويبدو شاه ولي الله موافقا لرأي الإمام القرافي حين يعلّق بأن من لا يؤمنون بصحة « التقليد المطلق » و « التلفيق » إنما يعارضون إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم وكبار « المجتهدين » في العصور الأولى[١٩]

وكل معتقد يُصادم « الاجماع » مرفوض . كذلك ، يوافق كبار فقهاء العصور المتأخرة على القول بحرمة « التقليد » في حقّ « المجتهدين »[٢٠] وعلى ذلك ، فليس أمام « المجتهد » إلا أحد أمرين : أن يلجأ إلى اجتهاده ، أو أن يأخذ بـ« التقليد المطلق » و « التلفيق » . ومنهج « التلفيق » هذا من شأنه أن يعين أمثال هؤلاء « المجتهدين » على الأخذ بأفضل ما تقدم المذاهب المختلفة وأكثره ملاءمة ، ثم يلجأون بعد ذلك إلى « الاجتهاد » إذا كان ثمة ضرورة . ولكن — في ضوء الآراء السديدة لكبار الفقهاء — أن ننتهي إلى القول بأن مبدأ « التلفيق » يقوم على أسس فقهية ويحظى بتقدير الشريعة .

ويمكن أن نستشهد هنا بقول للعلامة « الشرنبلالي » شرح فيه وجهة نظره في هذه المسألة بطريقة أكثر تحديداً ومنهجية ، فقال :[٢١]

١ — ليس من الحتم الالتزام بمذهب معين .

٢ — للمقلد أن يتبع القواعد الفرعية لمذهب آخر بشرط أن يراعى كافة قواعد المذهب الآخر ومناهجه في البحث .

٣ — للشخص ان يتبع أحكاماً متعارضة من مذهبين مختلفين ، لكن في أوقات مختلفة .

٤ — عندما يقلد الشخص إمامين في وقتين مختلفين ، فإن ما يؤديه من أعمال طبقاً لقواعد الإمام الأول لا تصبح باطلة بتقليده للإمام الآخر .

٥ — لمن غيّر مذهبه الفقهي أن يرجع إليه ثانية .

من هذا ينبثق الأساس الفقهي لمبدأ « التلفيق » وكافة فقهاء الشريعة يرون مشروعية هذا المنهج الذي يبيح الأخذ بالموثوق من اجتهادات المعروفين من « المجتهدين » . ولنتناول بالدراسة مبدأ « التلفيق » في سياق الإطارات التي يتأتى فيها .

صور التلفيق

« التلفيق » في إطار المذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة :

أغلبية المسلمين يتبعون المذاهب السنية الأربعة في الفقه ، وهي : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وفيما بين هذه المذاهب يستعمل منهج « التلفيق » بشكل حرّ وناجح . وقد ساعد الدور الناجح الذي اضطلع به في مجال تقنين تشريعات الأحوال الشخصية على تمهيد الطريق لمزيد من الاستفادة منه في صياغة القانونين المدني والجنائي .

وتعتبر عملية التخيّر في حدود المذاهب الأربعة أكثر صور « التلفيق » حظا من القبول والخلاف حولها في أضيق الحدود . وقد ساعد توزّع هذه المذاهب في الأقاليم على تهيئة مجال خصب جداً لتطبيق هذا المنهج . والأحناف هم أكبر المجموعات التي تتبع هذه المذاهب ويتركز معظمهم في تركيا

أفغانستان وباكستان وشمال الهند . وقد حظي المذهب الحنفي برعاية العباسيين والعثمانيين والمغول الذين حكموا الهند . أما المالكية فهم ينتشرون في غرب آسيا والشمال الأفريقي كله حتى المغرب . ويسود الشافعية في مصر وفي المناطق الساحلية من شرق أفريقيا وجنوب الهند وماليزيا وإندونيسيا ، على حين يتركز معظم الحنابلة في السعودية والإمارات العربية . ويسود الشيعة في إيران والعراق واليمن والساحل الغربي للهند وهم يمثلون عشر مجموع المسلمين[٢٣] إن توزّع السكان على هذا النحو يساعد في هذا الصدد : فالمذاهب السائدة في كل منطقة تشكل القاعدة العريضة للفقه ، ولكن للبحان القانونيين أن تستمد من المذاهب الأخرى بعض القواعد والمناهج تلبية للضرورات الملحّة . ومادامت كافة المذاهب (٢٣ — ١) تتمتع — وعلى قدم المساواة — الصلاحية القانونية والتقدير الديني ، فليس لأي منها حق في ادعاء أنه أفضل من الآخر . فيمكن ، في أوقات الشدائد والأزمات ، أن يقوم الفقهاء والمشرعون والقضاة بتطبيق قواعد مذهب فقهي إسلامي غير المذهب السائد في إقليمهم وذلك طبقا لظروف كل حالة . وقد استعمل هذا المنهج الانتقائي من قبل في قضايا فقهية متفرقة لمواجهة بعض الصعوبات . ولكن ذلك ظل محصوراً في نطاق القضاء وفي مواجهة قضايا محددة . أما في عصرنا الحاضر فقد أصبح منهج « التلفيق » يستخدم في نطاق التقنين من أجل صياغة قوانين دائمة تقوم السلطات التنفيذية بتطبيقها . وهذا المنهج يتيح للحكومات أن تأخذ بأرجح القواعد القانونية وأكثرها ملاءمة ، مستمدة ذلك من أي مذهب آخر معترف به (٢٣ — ٢) ، أو من مشاهير « المجتهدين » ، وذلك لتكون بديلا عن القانون السائد في البلد .

فعلى سبيل المثال ، نذكر : حق الزوجة في الطلاق ، وحالة الأحفاد اليتامى ووضع شروط في عقد الزواج .. الخ . في كل هذه الحالات أوقف العمل بالقانون السائد في بعض الأقطار وأحلّ محله قانون آخر أكثر ملاءمة مأخوذ من المذاهب الأخرى .

ولمّا كان منهج « التلفيق » يحظى بالتأييد الواسع ولا يلقي سوى اعتراضات محدودة ، فإن تطبيقه سيجد مجالا أرحب عند إعادة تقنين القانونين المدني والجنائي على أساس الشريعة الإسلامية .

« التلفيق » المبني على آراء بعض الفقهاء :

لقد وجدت — إلى جانب المذاهب السنية الأربعة المشار إليها آنفاً — مذاهب أخرى تطورت إلى حد أن أصبحت مذاهب فقهية مكتملة . فمذهب الإمام « الاوزاعي » ومذهب الإمام « أبو ثور » ومذهب الإمام « سفيان الثوري » كانت مزدهرة ، ولعدة أجيال ، في كل من سوريا ومصر والعراق على التوالي . كما طوّر كل من

الإمام « محمد بن جرير الطبري » والإمام « داود الظاهري » مذهبه الفقهي لكن لم يكتب له أن يزدهر ويعيش طويلا .

قد تكون هذه المذاهب غير موجودة اليوم ، لسبب أو لآخر ، لكن تبقى حقيقة أنها كانت في وقت ما تحظى بالقبول بين مذاهب أهل السنة والجماعة . ومن ثم ، فلأهل السنة أن يستمدوا من المذاهب المنقرضة بعض القوانين تماما كما يفعلون مع المذاهب الباقية .

وإلى جانب هذه المذاهب كان هناك « مجتهدون » كثيرون ذاع صيتهم . وقبول هذه الآراء الفردية لهذا أو ذاك من الفقهاء وتضمينها في المذاهب الفقهية الدائمة حق خاص لرئيس الدولة يعرف ب « تخصيص القضاء » . وبناء على تعليمات الحاكم يتم إحلال تلك الآراء المختارة محل الأحكام الموجودة في المذهب السائد .

وعن طريق وسيلة « التخصيص » هذه أبطل « قانون العائلة » العثماني الصادر عام ١٩١٧ زواج الأطفال . ثم حذت حذوه كل من الأردن وسوريا والعراق وتونس . ومجرد قبول هذه الدول لهذا الحكم يعتبر تأكيداً لصحة هذا المنهج .

كما أيدت هذا الحكم آراء « ابن حزم » وفقهاء آخرين أقل شهرة مثل « عثمان » « وابن شبرمة » و « ابو بكر الأصم » . كذلك ، أخذت تشريعات الطلاق في القانون الصادر عام ١٩٢٩ في … من آراء « عتبة بن ربيعة » والقاضي شريح » . كما أخذ في نفس القانون برأي « ابن تيمية » و « ابن القيم » في مسألة إنكار الزوجية . وعلى أساس « تلفيقيّ » كهذا بُني قانون المواريث المصري الصادر عام ١٩٤٣ .

وعلى الرغم من أن هذا المنهج الانتقائيّ ليس بممنوع ، فإن هذا « التلفيق » المبنيّ على الآراء الفردية لبعض الفقهاء أقل حظا من القبول والخلاف بشأنه أشد . لكن ، على أي حال ، يمكن اللجوء إليه كملاذ أخير .

استخدامات « التلفيق » للتوفيق بين القواعد الفقهية المتعارضة :

قد يلجأ أحياناً إلى التوفيق بين الآراء المتعارضة للفقهاء ، وذلك بهدف الخروج بقاعدة قانونية إسلامية فيها انسجام وتكامل . وفي مثل هذه الحالات يغلب أن يتسرب شيء من عدم الانسجام . لكن القانون بطبيعته يجب أن يبرأ من هذا العيب .

يعتبر قانون الوقف الصادر في مصر عام ١٩٤٦ مزيجاً من أحكام المذهب الحنفي والمالكي والحنبلي والظاهري . وقد اعتمد مثل هذا القانون استجابة للآراء المختلفة لمختلف الجماعات المقيمة على أرض مصر . فمن أجل حماية حقوق الورثة الشرعيين أعلن جواز إلغاء الوقف ، كما وضعت حدود زمنية قصوى لاستمرار الوقف اعتماداً على آراء في

المذهبين المالكي والظاهري . كما جعل للورثة حق الاستيلاء على عين الوقف بعد موت الشخص الواقف وذلك بناء على المذهب « الجعفريّ » الفقهي .

هذا القانون ، الذي حاول أن يرضي جميع الآراء المختلفة في وقت واحد وبرأي واحد ، نزع عن نفسه صفة « المنطقية » وكان سبباً في اضطراب الحياة الاجتماعية ذاتها . وعلى هذا ، فإن استخدام هذا المنهج لبناء قانون عن طريق المزج بين القواعد والمناهج المتعارضة والمستمدة من مذاهب شرعية مختلفة ، يعتبر من صور « التلفيق » التي لا تحظى بالقبول ، بل هي محل نزاع .

وقد سبق أن ناقشنا بالتفصيل عدم جواز استخدام منهج « التلفيق » كأداة لإشباع الرغبات الشخصية أو للسخرية من أئمة المذاهب الفقهية عن طريق الإكثار من استخدامه بشكل سيّء أو مضطرب . بل إنه ــ والحال هذه ــ يكون حراماً . وليس هناك أي أساس فقهي يبرر التمسك بتلك الحرية التي قد تقود إلى البدعة . حتى الحكومات يجب ألا يسمح لها بإساءة استخدام هذه الوسيلة ، ويجب قصر استخدامها على كبار الفقهاء . وعلى الحكومات الإسلامية ــ انقاذاً للمجتمع المسلم من الانحراف ــ أن تراجع في الهيئة التشريعية للدولة كل التشريعات التي قننت دون دراسة مستأنية وكل الاستخدامات المضطربة للتلفيق . ويجب أن يخضع كل ذلك لقواعد وتنظيمات تشريعية محددة ، وإلا فإنها سوف تثير معارضة أهل الرشد من العلماء .

المنهج التشريعي على النطاقين الضيق والواسع :

لعلي أستأذن في الاستفادة من هذين المصطلحين ــ « الضيّق » و « الواسع » ــ في دراسة مبدأ « التلفيق » دراسة تحليلية . وهذه قضية تتعلق بحجم ومجال المشكلة ، لأن مشاكل الحياة تمتد من مستوى الفرد إلى مستوى المجموعة فالمجتمع فالأمة بأسرها .

والمنهج الاجتماعي ــ في تناوله للمشكلات ــ لا يحدد فقط حجم المسألة موضوع الدراسة ، وإنما يحدد أيضا طبيعة الأشخاص المعنيين ومكانتهم والجهاز الذي يحق له أن يستخدم مبدأ « التلفيق » ويطبقه على المشكلة . ففي بعض القضايا ذات الأبعاد المحدودة قد يسمح حتى للفرد الواحد أن يطبق المبدأ ، على حين تحتاج المشكلات الاجتماعية إلى لجنة خاصة أو هيئة مختارة من الفقهاء للقيام بهذا العمل . أما في حالة القضايا الكبيرة على مستوى الأمة فيلزم وجود لجنة ذات سلطات عالية لتضطلع بمهمة اقتراح القوانين .

ولقد وقفنا على حالاتٍ معينة آثر فيها بعض الفقهاء أحكاماً من مذاهب غير مذهبهم بدت لهم أكثر إقناعاً في أمور تتعلق بصَلاتهم ، ولكنهم ظلوا متمسكين بأحكام مذهبهم في الأمور الأخرى . كان « شاه

عبدالرحيم » ـــ والد « شاه ولي الله » ـــ يقرأ « سورة الفاتحة » خلف الإمام في الصلوات العامة وفي صلاة الجنازة ، وقد أخذ هذا من مذهب الشافعي على أساس « التلفيق »[٢٤] .

و « الاحناف » من المسلمين في الدول العلمانية ليس أمامهم فيما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية من بديل سوى الأخذ بالمبدأ المالكي القائل بـ « جماعة المسلمين » وذلك للحصول على « قضاء القاضي » . وقد وافق فقهاء الأحناف في الهند على هذا المبدأ وذلك لغياب « دار القضاء » في الهند العلمانية ، فيمكن لمسلمي الهند العمل بمبدأ « جماعة المسلمين » أخذاً من المذهب المالكي على أساس « التلفيق » . وعلى مستوى الدول ، أخذت جميع الحكومات الإسلامية بمبدأ « التلفيق » في عملية إعادة بناء قوانين الأحوال الشخصية لرعاياها من المسلمين . وهذا مثال للعمل بمبدأ « التلفيق » على « النطاق الأوسع » في التعامل مع مشاكل المجتمع المسلم على مستوى الأمة .

ومشكلة المنهج هذه تثير قضايا أخرى متعلقة بها كالأمور الادارية والإجرائية .

وتعتبر عملية إعادة النظر في القانون الإسلامي بأكمله ، لاعادة بنائه وتوجيهه على المستوى العالمي ، منهجا شاملا للفقه الإسلامي . وهذا المنهج الشامل للقانون الإسلامي أخذ يقوى في فترة الحرية والنهضة الإسلامية التي أعقبت الحرب .

ولسنا الآن بصدد بحث دور « التلفيق » في دمج جميع المذاهب الفقهية في مذهب واحد مركب منها ، فتلك قضية تقع خارج حدود الموضوع الذي تركز عليه هذه الدراسة ، وتنتمي إلى مجال آخر يعني بسَبْر الأمور المتعلقة بالآثار المحتملة والامكانيات المرتبطة بدور « التلفيق » في إعادة بناء الفقه الإسلامي برمّته .

أما هذه الدراسة فتقتصر على البحث في نطاق قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من حيث العلاقة بالمذاهب الفقهية المختلفة . وإن وجود هذه المذاهب الفقهية المختلفة وانتشارها في المجتمع الإسلامي لهو حقيقة لا تنكر وواقع ملموس . وهذا الأمر في حد ذاته يجعل من الضروري أن يكون للتلفيق دور في إعادة بناء قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في مختلف الدول .

كذلك ، نجد أن عملية إعادة بناء تلك القوانين وتوجيهها قد أصبح هو الآخر حقيقة تاريخية . والدراسة الميدانية لهذا الموضوع تعطينا صورة حقيقية عن مسلك الشعوب الإسلامية واتجاهاتها في إعادة بناء قوانينها الدينية عن طريق « التلفيق » .

ومع ذلك فإن مبدأ « التلفيق » ، من حيث هو ، واستخدامه في التقنين لايزال موضع جدل بين الفقهاء . ولعل الاشارة إلى هذا الأمر في إنجاز تبدو مناسبة بل ضرورية في هذا المقام .

ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأن

« التلفيق » كمبدأ كان رائجاً خلال العصور الأولى ، ولم يعترض عليه أحد حتى نهاية القرن الرابع ، لكن بعد استقرار المذاهب الأربعة انتهى عصر « المتقدمين » وأغلق باب التلفيق واستمر مغلقا في عصور « المتأخرين » من الفقهاء(٢٥) .

وقد استنتج بعض متأخري الفقهاء ، من خلال تتبّعه لواقع العمل بمبدأي « التقليد » و « التلفيق » ، أن « التلفيق » كان مسموحاً به زمن « المتقدمين » ولكن منع العمل به زمن « المتأخرين » . وقد تناول العلامة « ابن عابدين » هذه النقطة في كتابه « شفاء العليل » . ويرى بعض الفقهاء أن ثمة تناقضا فيما أورده بهذا الخصوص(٢٦)

ويعلق « أشرف علي التانوي » على قول « ابن عابدين » فيقول إن بعض الفقهاء فهم أن عبارة « على أنه لو ادعى أحد » إنما تعني الفقهاء المتأخرين الذين حُظر عليهم ممارسة « التلفيق » . لكن هذا التأويل ليس صحيحاً . والحق أن ما قصده المؤلف إنما كان مرتبطاً بموضوع « القياس » على فتاوي المذاهب الأخرى ، وهو أمر غير صحيح . بل إن هذا الضرب من « القياس » لا يصح أيضاً حتى لو كان على أساس فتوى من مذهب الفقيه(٢٧) .

ويزيد « أشرف علي » فيذكر أن « ابن عابدين نفسه قد أورد أن أخذ أجرة على تعليم القرآن والفقه وعلى الخطابة على المنبر ظل محظوراً في العصور الأولى ، ثم سمح فيما بعد بأخذ الأجرة على تعليم القرآن فقط ، وظل أخذ الأجرة على الأمور الأخرى ممنوعا حتى القرنين السادس والسابع . وقد وافق « قاضي خان » (ت ٥٩٢) ، و « برهان الدين مرغناني » (ت ٥٩٣) مؤلف الهداية ، و « حافظ الدين النسفي » مؤلف كنز الدقائق (ت ٧١٠) ، هؤلاء وافقوا على هذه النقطة ، وهي منع أخذ الأجرة على تعليم ما عدا القرآن الكريم ، كالفقه والوعظ وإمامة الصلاة والاذان . لكن فقهاء الحنفية فيما بعد أخذوا بفتوى من مذاهب أخرى وأجازوا أخذ الأجرة على كافة الوظائف المذكورة بما في ذلك الوعظ(٢٨) .

فرواية « ابن عابدين » نفسه موقف المتأخرين من العمل بالتلفيق يرجح ما ذهبنا إليه في تفسير القول الذي نقل عنه ، وأنه كان يعني به « القياس » لا « التلفيق » .

وينتهي « أشرف علي » — في ضوء مواقف المتأخرين من الفقهاء بالنسبة للعمل بالتلفيق إلى استنتاج أن ذلك الضرب من ممارسة التلفيق والذي كان شائعا في عصور الاجتهاد الأولى ظل مسموحا به في العصور التالية أيضا كما تعكسه فتاوي « المتأخرين » المبنية على قواعد المذاهب الأخرى التي أخذوا بها على أساس « التلفيق » .

وعلى هذا ، فإن من حق فقهاء العصر الحاضر ، في رأيه ، أن يلجأوا إلى

« التلفيق » عندما يشعرون أن قواعد مذهبهم أضيق من أن تقدم الحلول للمشكلات الملحة . فالضرورات الملحة والحاجات الماسة والمشكلات المستعصية على الحل هي المبررات القوية لاباحة العمل بالتلفيق[٢٩] .

الأسس الفقهية للتلفيق

يتوقف العمل بالتلفيق ــ كما سبق بحثه ــ على طبيعة المشكلة وحجمها وعلى الظروف التي أدت إلى ظهورها .

كما يتوقف منهج تناول المشكلات غالبا على وجهات النظر التي تحدد ، بشكل تحليلي ، حجم القضايا ومجالاتها . والمشكلات من حيث الحجم تتراوح ما بين مشكلات تخص فرداً أو مجموعة صغيرة ، أو تخص المجتمع أو الأمة . النوعان الأولان يمكن للقاضي أن يعالجهما من خلال منهج فقهي « محدود » ، أما الآخران فيعالجان بمنهج فقهي « موسّع » .

المنهج الفقهي المحدود :

إن طبيعة المشكلات لها تأثيرها على موضوع المنهج . فمن حيث طبيعتها يمكن أن تقسّم إلى عبادات محضة ، كالصلاة و « حقوق الله » ، وإلى دنيوية تتعلق بمختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية كالصفقات التجارية والألعاب الرياضية والخدمات الاجتماعية والأنشطة الصناعية .

فالمسائل المتعلقة بأمور الصلاة بصفة عامة تبقى في نطاق الأفراد . ففي مثل هذه الحالات إذا ما اقتنع فقيه محدّث بأن مسألة ما في مذهب آخر أقرب إلى السنة من تلك التي في مذهبه ، فله أن يأخذ من المذهب الآخر . فهي قضية تفضيل ، وليس لها كبير أهمية مادام ما في مذهبه هو ليس خطأ[٣٠] .

وعندما يجد المقلد حديثاً صحيحاً يتعارض مع حكم معين في مذهبه ، يلزمه أن يترك ما في مذهبه ويأخذ بالحديث الصحيح أو بحكم من مذهب آخر يتأكد له أنه مبني على السنة . في مثل هذه الحالة يكون « التلفيق » واجبا على المقلد[٣١] .

فإذا أصر المقلد ــ وهو يعلم الحقيقة ــ على أن يتمسك باتباع إمامه مهما يكن ، ورفض الأخذ بالفتوى المبنية على السنة ، فذلك دليل على إيمانه بعبادة الأشخاص ، ومثل هذا النوع من « التقليد الجامد » حرام في الإسلام . فالمسلمون مأمورون باتباع النبي ﷺ وحده اتباعاً دقيقاً ، وليس أي مخلوق آخر .

وما أبيح تقليد الأئمة واعترفت به الشريعة إلا على أساس أنه طريق يؤدي إلى تقليد النبي ﷺ واتباعه .

وعلى الرغم من أنه لم يفرض على المسلمين أن يقلدوا أي إمام ، فإن التقليد يعتبر ضرورة لا مفر منها للعوام ولمن يدخلون في الإسلام نظراً لقلة علمهم بالشريعة ولهؤلاء أن يتبعوا أي إمام على أساس اقتناعهم واختيار ما يلائمهم . وأفضل ما

يناسب هؤلاء هو « التقليد المطلق » أو « التقليد العام »[٣٢] .

أما العمل بالتلفيق في حق هؤلاء المقلدين ممن ليسوا بمجتهدين ولا خبراء في فن الاجتهاد ، فيبقى متوقفاً على موافقة أهل الخبرة من الفقهاء (وهم المجتهدون) الذين لهم حق تحديد جوانب هذه القضية واتخاذ قرار بشأنها[٣٣] .

أما « الفقهاء المحدّثون » الذين يتابعون البحث في إخلاص حول أحكام مذهبهم ملتزمين بإطار الشريعة ، فلهم الحق في ممارسة « التلفيق » والأخذ بما يرجّحون من أحكام المذاهب الأخرى مما يثبت لهم أنه أقرب إلى السنة . ويظل « الفقيه المحدّث » تابعاً لمذهبه الأصلي مع عمله بمبدأ « التلفيق » والأخذ بما يفضله من أحكام المذاهب الأخرى[٣٤] .

وعلى هذا ، فللعاميّ ولمن دخل في الإسلام أن يعمل بالتلفيق في مواجهة قضايا حياته اليومية وذلك من خلال استفتائه أهل الاجتهاد . أما « الفقهاء المحدّثون » فلهم العمل بقاعدة الترجيح بين فتاوي مختلف المجتهدين المعترف بهم ، وكذلك العمل بالتلفيق طلباً لأوثق الاجتهادات وأقربها إلى القرآن والسنة[٣٥] ويترتب على هذه القاعدة أن لكل المقلدين من مختلف المذاهب أن يتبعوا هذا المسلك دون أن يُخِلّوا بالالتزام بمذهبهم[٣٦] .

فمبدأ « التلفيق » إذن ، وسيلة فقهية من حق جميع المقلدين أن يستعينوا بها بشروط معينة وذلك كي يواجهوا احتياجاتهم وضرورات حياتهم ، كما أنها تعينهم على أن يتّبعوا في يسر وإقناع — أوثق مناهج الشريعة[٣٧] .

« المنهج المحدود » في « التلفيق » بسيط إلى حد كبير . أما « المنهج الموسّع » فهو — بالمقارنة مع الأول — يعتبر معقّداً . فله إجراءات طويلة جدا ، والعمل بالتلفيق معه يظل خاضعا لمباديء وقواعد واجراءات فقهية معينة سنحاول فيما يلي بيانها في ايجاز بعد هذه المقدمة .

المنهج الفقهيّ الموسّع :

إن القضايا الدينية التي تبرز فجأة من حين لآخر لتتطلب حلولا على مستوى المجتمع أو على مستوى الدولة . ويصبح المجتمع كله أو الدولة كلها مسئولة عن هذه الجهود المطلوبة . وتطبيق « التلفيق » على هذه النوعية من المشاكل يقع في إطار « المنهج الموسّع » لاستخدام هذه الوسيلة .

وأفضل مثل لهذا « المنهج الموسّع » في استخدام « التلفيق » لعلاج المشاكل الدينية المهمة على مستوى المجتمع والأمة ، نجده في تلك الأحكام التي استعيرت من المذاهب الفقهية المختلفة وأدخلت ضمن المذاهب السائدة في كل البلاد الإسلامية في العالم فيما يتصل بقوانين الأحوال الشخصية .

واستخدام هذا المبدأ وتطبيقه على هذا النطاق الواسع يرتكز على مجموعة من الأسس الفقهية المختصة به ، وهي :

١ ـــ خلو المذهب السائد من القواعد والأحكام الملائمة والتي تكفي لمواجهة مشكلات الحياة فحين يعجز المذهب السائد عن معالجة المشكلات الواقعية التي تبرز مع تغير الملابسات ، فمن الطبيعي أن يواجه أتباع هذا المذهب صعوبات في حل مشكلات حياتهم .

وإذا كانت سياسة الحكومة ألا تبالي بهذه المشكلات ولا تتدخّل لحلّها ، وكان بقاؤها بلا حلّ يعوق حياة المجتمع المسلم أن تجري في يسر ، فالواجب على فقهاء المسلمين شرعاً أن ينهضوا ، فإما أن « يجتهدوا » للوصول إلى حل ، وإما أن يأخذوا حكماً تشريعياً مناسباً من المذاهب الأخرى . وإذا كان هناك حكم شرعي صحيح توصل إليه أي « مجتهد » من أي مذهب ، فليس ثمة حاجة إلى اجتهاد جديد . فجائز إذن أخذ أحكام من المذاهب الأخرى مع مراعاة الشروط المناسبة لهذا العمل ، وإلا فإن الشريعة تصاب بالركود والتعطّل . والواجب ألا تترك الشريعة لتركد والأمة كلها مسئولة مسئولية متضامنة أن تحافظ على بقاء الشريعة وعلى حيويتها . وإذا لم يُتَوَصّل من خلال « التلفيق » إلى حكم قانوني سليم من المذاهب الأخرى ، أصبح « الاجتهاد » فرض عين على فقهاء المسلمين(٣٨) .

أولا : القوانين المتشددة :

في بعض الأحيان نكتشف أن في قواعد المذهب السائد (أو مذهب الدولة) من التشدد مالا يمكننا معه أن تواجه المشكلات الحياتية المتجددة . وإذا تركت الأحوال على هذا الوضع فقد تتدهور من سيّء إلى أسوأ . ومثل هذه الأوضاع تؤدي في الغالب إلى إثارة الخلاف والتوتر في الحياة اليومية . والتشريع الفعال الذي يجيء في الوقت المناسب هو خير إجراء علاجي للحد من آثار هذه العوامل التي تخلق الاضطرابات والصعوبات في حركة الحياة الاجتماعية .

ومن الأمثلة الفاقعة على هذه المشاكل الاجتماعية مسألة « الخلع » في المجتمع الهندي الحديث القائم على العلمانية . ففي غيبة « دار القضاء » تتعرض المرأة « الحنفية » للضياع التام إذا ما طلبت « الخلع » من زوجها لأسباب دينية صحيحة ورفض الزوج السيّء أن يوافق على طلبها « الخلع » أو يقبله . ونتيجة لغياب « القضاء الشرعي » يكون مصير هذه البائسة أن ترغم على حياة ذات مستقبل مظلم وكئيب .

ويمكن للأحناف في الهند أن يأخذوا بالتيسيرات القانونية الموجودة في المذهب المالكي فيما يتصل بالخلع والطلاق وفي العمل بمبدأ « جماعة المسلمين » بديلا لـ « قضاء القاضي » ، وذلك على أساس مبدأ « التلفيق » . وهم قد أخذوا بذلك بالفعل

لتيسير مشكلاتهم الاجتماعية . وقد وافق كافة الفقهاء المشهورين في شبه القارة الهندية على هذه النقطة . وهذه الأحكام المستمدة عن طريق « التلفيق » في « قانون الأحوال الشخصية للمسلمين » ، طبقا لـ « مرسوم تطبيق الشريعة » (١٩٣٧) ، أصبحت بالفعل جزءاً من القانون الحنفي عند مسلمي الهند .

ثانياً : الحاجات الملحة والضرورات :

تعتبر الحاجات الملحة التي تعرض للناس سبباً حقيقياً وأساساً فقهياً للعمل بالتلفيق .

في غياب القانون الملائم والقادر على مواجهة المشكلات الاجتماعية المتجددة يشعر المجتمع بالاختناق ويتجه إلى تنكّب طريق الحق[٣٩] . وأي شيء أسوأ من هذه الظروف التي قد تدفع بالمسلمين بعيداً عن منهاج الشريعة القويم أو تصيبهم باليأس إلى الحد الذي قد يعمدون معه إلى نبذ الإسلام كله ؟![٤٠]

إن غاية الشريعة أن تهدي الناس وتقودهم نحو السير على منهج حياة طبيعي ومعقول[٤١] يؤدي إلى حياة أفضل تشمل أكبر عدد من الخَلْق . فإذا ثبت أن قوانين أحد المذاهب الفقهية فيها من التشدد والتصلب ما يجعلها عاجزة عن حل المشكلات أو إزالة العقبات ، فيجب ألا يقف الفقهاء غير مُبالين ويجب ألا تترك الأمور هكذا لتسير في أي اتجاه . إن اللامبالاة في مثل هذه الظروف موقف غير إسلامي[٤٢] . فالإسلام بطبيعته دين متحرك ، وشريعته قائمة على أساس رسم الطريق وقيادة الناس — من خلال التشريعات — إلى السير على الصراط المستقيم[٤٣] .

وبناء على هذا ، فكلما وجدنا أن هناك عقبات غير طبيعية كهذه ستحول بين الناس وبين تحقيق مصالحهم الطبيعية ، وجب على فقهاء المسلمين أن يعملوا على إزالتها إما باستمداد تشريعات مناسبة من المذاهب الأخرى وإما عن طريق « الاجتهاد » والعمل بـ « التلفيق » يقدم على « الاجتهاد » ، وذلك أمر جائز في « المذهب الحنفي » في مثل هذه الظروف الملحة[٤٤] .

ثالثاً : يجب ألا يَخضَع « التلفيق » للأهواء الشخصية من أجل تحقيق البواعث الخفية :

هناك اتفاق في الرأي بين جميع المذاهب الفقهية على أن جواز العمل بالتلفيق يجب ألا يستغل من خلال البواعث الخفية للناس بغية تحقيق الشهوات الدنيوية . ويذهب الإمام « ابن تيمية » إلى هذا الرأي فيقول :

« إن ذلك يفتح باب التلاعب بالدين ويفتح الذريعة إلى أن يكون التحليل والتحريم بحسب الهوى »[٤٥]

وهذا الاستخدام السيّء لمبدأ « التلفيق » ، إذا ما ترك للأهواء الشخصية ، يكون استهزاء بالدين .

رابعاً : منع تلفيق أحكام مختلفة من مذاهب شتى لتصور حكماً واحد لمشكلة واحدة :

المثال الجيد لهذا هو الوضوء والصلاة . إنهما مشكلتان مختلفتان . فإذا أخذ شخص حكماً في الوضوء من غير مذهبه ، وفي الصلاة تبع مذهبه ، فلا بأس بذلك . أما أن يخلط شيئاً من المذهب المالكي بشيء من الشافعي وشيء من الحنبلي ويجمعها كلها في المسألة الواحدة ، فذلك خطأ ، وقد تصبح صلاته فاسدة . وقد ذم « الدر المختار » هذا العمل وقرر « أن الحكم الملفق باطل بالإجماع » .

خامساً : إذا لزم أخذ حكم من مذهب آخر فالواجب أخذ حكم المسألة كاملا :

فمثلا ، إذا أراد « الاحناف » أن يعملوا بالتلفيق ليأخذوا من المذهب المالكي حكم حق المرأة في الطلاق ، فيمكنهم الوصول إلى ذلك من خلال الأخذ أيضا بمبدأ « جماعة المسلمين » بدلا من « قضاء القاضي » .

كذلك ، في حالة الزوج « مفقود الخبر » يمكن للأحناف الأخذ برأي المالكية القائل بأربع سنوات ، مع الأخذ بمبدأ « جماعة المسلمين » التي تمثل « القضاة » في ممارسة « القضاء بالشريعة » .

والشروط التي وضعها الأحناف لتكوين « جماعة المسلمين » متشددة وعسرة في عصرنا الحاضر . أما عند المالكية فيجب أن تتكون هذه « الجماعة » من المتعلمين من صلحاء المسلمين المعروفين بالمحافظة على الواجبات والترفع عن الصغائر . ولا يقل عدد أعضاء هذه « الجماعة » عن ثلاثة يختارون من صالحي مسلمي أهل الحيّ .

يقوم رأي « الأحناف » في مسألة « المفقود » على أساس المبدأ الفقهي « استصحاب الحال » . والإمام « الشافعي » يذهب إلى الرأي نفسه .

يقوم هذا الرأي على أساس حجة بسيطة هي أنه مادام نصيب « المفقود » في تركة مورثيه يُحْتَفظ له به ، ومادام لا يمكن توزيع ممتلكاته على ورثته على أنها تركة إلى أن يتأكد موته ، فكذلك تبقى زوجته في عصمته ويستمر سريان عقد زواجه وحتى عقوده التجارية ، وذلك مالم يثبت شيء آخر عكس ذلك يغيّر الوضع عما كان عليه حين تركه عند سفره .

ويحتفظ المذهب الحنفي بهذا المدى الواسع جداً من التخمين في حالة « المفقود » إلى حد أن ذلك المفقود إذا كان قد بدأ رحلته وبه مرض قتّال أو اشترك في حرب أو فتنة أو سافر في بحر عاصف خطير ولم تصل أي أنباء مؤكدة عن وصوله سالماً إلى مقصده ، فيمكن بعد فترة انتظار معقولة أن يُفْتَرض موته . ويعتمد القاضي في حكمه الافتراضي هذا على روايات الأحوال ثم يصدر حكمه بموته بناء على ذلك . وعلى زوجة « المفقود » أن تقضي عدة الوفاة الواجبة ثم تصبح بعدها حرة تتزوج من تشاء[٤٨] .

أما الإمام « مالك بن أنس » فيوافق الإمامين « أبو حنيفة » و « الشافعي » فيما يتعلق بالميراث ، ولكنه يخالفهما في قضية الزوجة البائسة التي فقدت أخبار زوجها ، فيعاملها منفصلة على أساس إنساني مبناه « المصلحة المرسلة » .

ومن خلال هذه النظرة الإنسانية يريح الإمام مالك هؤلاء البائسات ، زوجات المفقودين ، من عناء الانتظار الذي لا حدود له ، ويبيح لهؤلاء المعلقات أن يحصلن على حكم من القاضي بموت الزوج المفقود بعد انتظار مدة أربع سنوات ، وبصدوره يبدأن عدة الوفاة ويصبحن بعد انقضائها صالحات للزواج ممن يرغبن[٤٩] .

ونظراً لأن العمل بالتلفيق ظل مسألة خلافية بين « المتأخرين » لعدة قرون ، فقد استمر رأي الأحناف المتشدد فيما يتعلق بزوجة المفقود هو المعمول به طوال تلك الفترة . لكن فيما بعد لجأ « المتأخرون » إلى « التلفيق » فأخذوا برأي المالكية وذلك تحت ضغط الحاجة الملحة والأوضاع السيئة لزوجات المفقودين .

وقد أورد « الشامي » فتوى « القاهستاني » ، الفقيه الحنفي المشهور ، الذي ذهب إلى جواز « التلفيق » في حالات الحاجة الملحّة[٥٠] .

وعلى أساس العمل بالتلفيق أصبح رأي المالكية في حالة زوجة المفقود جزءاً من الفقه الحنفي ، مع ما يتصل به من شروط مناسبة . كذلك صار جزءاً من قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين في البلاد الإسلامية ، وأصبح بذلك يحظى بالقبول ويخصص به القضاء كذلك .

سادساً : أخذ مسألة من مذهب آخر يستلزم أخذ ما يتعلق بها من إجراءات وشروط[٥١] :

خير مثال لهذا الضرب من « التلفيق » ، مشكلة « المفقود » ومشكلة « الخلع » اللتان تستلزمان أخذ المبدأ المالكي في « جماعة المسلمين العدول » في الدول العلمانية حيث لا يوجد « قضاء القاضي »[٥٢] .

تقوم « جماعة المسلمين » بدور « دار القضاء » وتؤدي وظيفة تطبيق « قضاء الشريعة » على القضايا الدينية . في كثير من الحالات لا يسمح للأفراد بأن يمارسوا حقوقهم على مسئوليتهم . بل يظلون في حاجة إلى موافقة من القاضي المسلم . فزوجة المفقود ، مثلا ، تطلب من القاضي أن يتحرى عن أخبار زوجها الغائب ، وبعد البحث والتحري الكافيين يحكم القاضي في هذه القضية ويعطي زوجة المفقود حكماً بموت زوجها فتعتد عدة الوفاة ثم تصبح حلالا للخطّاب . كذلك ترفع الزوجة الراغبة في « الخُلع » أمرها إلى القاضي إذا رفض زوجها أن يوافق على طلبها . فإذا وجد القاضي ــ بعد الدراسة ــ أن ثمة أسباباً حقيقية ، فمن حقه أن يطلّق على الزوج إذا

ما رفض إصدار الطلاق . وهكذا يتضح أن ما يؤديه القاضي من خدمات في الكثير من القضايا الدينية ضروري ولا غنى عنه .

قيّد المذهب المالكي « جماعة المسلمين » بوصف « عدول » . وهو وصف له أهميته لأنه يحدد مواصفات أعضاء هذه اللجنة ومؤهلاتهم . هذه اللجنة يجب أن تتكون من ثلاثة من أهل التقوى من المسلمين ممن يترفعون عن الصغائر ، ويجب أن يكونوا أهل دراية بالفقه وبالظروف السائدة في المجتمع[٥٣] .

وإذا كان من العسير في الوقت الحاضر أن نجد قضاة وصلوا إلى مرتبة « مجتهد » ، فمن الممكن أن يستعاض عنهم بقضاة من أهل الاطلاع[٥٤] .

حقا إن العالم الإسلامي لا يعاني ندرة في القضاة المطلعين ولا في علماء الاجتماعيات ، لكن توفر هذين النوعين من المؤهلات في شخص واحد أمر مفقود أو نادر جداً . لكن اتقان الفقه الإسلامي والعلوم الاجتماعية الحديثة شرط أساسي في « الاجتهاد » وفي العمل بالتلفيق بمنهج صحيح وأمين . وفي الفقه الإسلامي من المرونة والمعقولية ما يكفي لجعل قواعده تتسم بالتحرر طبقاً للظروف . وإذا كان من المحال تقريباً أن تتوفر في شخص واحد معرفة العلوم الدينية والدنيوية ، فمن الممكن أن تقوم بوظيفة « المجتهد » هذه هيئة مكونة من أهل الاطلاع من القضاة وعلماء الاجتماعيات والمفكرين . لكن يجب أن يكون أعضاؤها جميعاً من المسلمين المتصفين بالتقوى والصلاح .

عندما أراد « مولانا أشرف علي » إعداد « الفتاوي » الخاصة بالمسائل الخلافية في « قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في الهند » أرسل منها نسخاً إلى جميع المراكز المشهورة للدراسات الإسلامية في الهند وفي المدينة المنورة ، ولم ينشر تلك « الفتاوي » إلا بعد أن تلقى موافقة مكتوبة من تلك المراكز[٥٥] .

وعلى هذا ، فمن الواضح أن العمل بمبدأ « التلفيق » وتطبيقه بشكل صحيح على المشاكل ليس بالأمر السهل كما يظنه الناس غالباً ، إنه نظام فقهي وأداة قانونية لتيسير الأحوال الشاقة على مجتمع المسلمين ، لكن القيام بتطبيقه على الحالات المعينة أمر موقوف على « المجتهدين » أو على هيئة جماعية تضم قضاة وعلماء اجتماعيات ومحامين . أما الأفراد العاديون فمن الممكن أن يخطئوا في كل من عملية تحديد الأسباب التي تدعو إلى الأخذ بالتلفيق وعملية تطبيق المنهج نفسه . ومن هنا كان عدم السماح للأفراد بممارسة هذه الحقوق على مسئوليتهم ، وإلا لتحولت هذه الأداة القانونية إلى وسيلة لاشباع الدوافع الانانية إن الشريعة تسمح ببعض الترخص لتيسير الأمور ، لكنها لا تتهاون أبدا في حالة تردي القانون إلى هذا الدرك .

وعلى هذا جاء ما قرره العلامة النووي » :

« لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى ، أن يتلقّط رخص المذاهب متبعا هواه تخيّر بين التحليل والتحريم والوجوب لجواز وذلك يؤدّي إلى انحلال ربقة تكليف »[٦٠] .

لخلاصة :

الموضوع الرئيسي لهذه المقالة هو دور التلفيق » في قوانين الأحوال الشخصية مسلمين . وهو يتعلق بالمنهج الانتقائي في بداد القوانين الخاصة بالأوضاع الشخصية جماعة المسلمة ضمن إطار الشريعة لإسلامية .

ويضم مصطلح « الشريعة الإسلامية » ميع المذاهب الفقهية المعتمدة لدى لمسلمين أنفسهم . وهو بهذا المعنى عام شامل جداً .

كانت الشريعة واحدة ، ومازلنا نعتقد تى الآن بأن كافة المذاهب الفقهية ترجع لى أصل واحد هو القرآن والسنة . أما قيام لمذاهب الفقهية المختلفة فظاهرة تاريخية جاءت نتيجة تأثير عوامل كثيرة اجتماعية مادية .

ثم تطورت هذه المذاهب في وقت واحد ، مدارس فقهية منفصلة بفضل الجهود لمخلصة للعلماء والفقهاء دونما أي نزعة إلى « التقليد » . وقد أعلن مؤسس كل من هذه المذاهب ، في وضوح ، رفضه للتقليد المحض ، وأعطى للناس الحرية في أن يتبعوا الطريق الحق لأي « مجتهد » يقودهم على طريق القرآن والسنة .

وفي نهاية القرن الثاني الهجري اتخذ المأمون ـــ الخليفة العباسي ـــ الفقه الحنفي مذهبا رسمياً للدولة . ومنذ ذلك الوقت ظهرت فكرة المذهب الرسمي ، وأصبح هذا أو ذاك من مذاهب الفقه ينفرد بسلطة التشريع في بعض الدول . وكانت رعاية الدولة لمذهب ما سببا في زيادة انتشاره ونموه لفترة من الزمن ، لكن ذلك أدى به فيما بعد إلى الركود والانعزال عن المذاهب الأخرى . وبعد عملية الانفصال في الخلافة العباسية ، عمل كل قسم مستقل من الدولة السابقة على تبنّي المذهب السائد محليا مذهباً رسمياً له .

وبسبب هذا النفوذ السياسي ، اعتقد المسلمون لعدة قرون فكرة أن عليهم أن يلتزموا بالمناهج القانونية لمذاهب إسلامية معينة ويتركوا ما يقع خارج أطرها من الفتاوي الإسلامية القانونية . وقد ساعدت فكرة الانغلاق والجمود هذه على نشأة « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » .

وفي النصف الثاني من القرن الماضي ، وفي هذا القرن خاصة ، بدأت الظروف تتبدل مع تقدّم العصر والتقدّم الاجتماعي . وقد تطلّبت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في الحياة الحديثة إصلاحا و « اجتهاداً » في

النظام القانوني لتخليصه من جموده وركوده . وقد شهد بزوغ فترة الاستقلال في الدول الإسلامية في الشرق نشاطات متتابعة لاصلاح قوانين الأحوال الشخصية وتقنينها . ومما يبعث على الرضا أن نلاحظ أن كافة الجهود القانونية للشعوب الإسلامية في الإصلاح والتقنين ظلت ضمن حدود الشريعة ، ولم تتعدّها إلا نادراً .

وإذا أعرضنا عن الحالات القليلة التي كانت الإصلاحات فيها تجاوز حدود المباديء من نحو إلغاء الزواج بأكثر من واحدة في تونس وإعطاء الأحفاد اليتامى نصيب والدهم في الميراث في باكستان ، فإن معظم الاصلاحات في سائر الأقطارالإسلامية في العالم تقريباً جاءت ضمن الحدود المعروفة للشريعة .

ومن الممكن إيراد العديد من الشواهد على هذا الضرب من القوانين التي قامت في جملتها على القواعد التي أدخلت حديثاً عن طريق العمل بمبدأ « التلفيق » — إلى الصيغ المحلية لقوانين الأسرة المسلمة في البلاد المختلفة مثل : « تشريعات الأسرة المصرية » (١٩٢٠ و١٩٢٩) ، و « قانون حماية العائلة » (١٩٦٧) في إيران ، و « قانون الزواج » (١٩٥٩) في الجزائر ، وحل قانون الزواج للمسلمين (١٩٣٩) في الهند ، و « قانون تشريعات الأسرة المسلمة » (١٩٦١) في باكستان .

ولقد رحّب « العلماء » والشعوب في كل الدول الإسلامية بصياغة قوانين جديدة عن طريق « التلفيق » ضمن إطار الشريعة ، لكنهم أحتجوا بشدة على الاصلاحات التي انتهكت حدود مباديء الشريعة والتي أدخلتها حكوماتهم على قوانين الأسرة .

وإنها لاشارة واضحة على اتجاه تفكير الجماهير المسلمة وكيف كان رد فعلها تجاه القوانين التي شملها الاصلاح والتقنين في بلادها . فحين تلاحظ بدقة مسلكها في الموافقة على الكثير من القوانين وفي الاعتراض على بعض التشريعات الجديدة ، يمكن أن نستنتج ونحن مطمئنون أن كل المسلمين متفقون على المحافظة على النظام القانوني الإسلامي وعلى الرغبة في إدخال الاصلاحات والتغييرات عن طريق « التلفيـــق » و « الاجتهاد » أو الاصلاحات الاجرائية أو الادارية بشرط ألا تتعارض مع أي من المباديء الملزمة في الشريعة الإسلامية . وقد تم إدخال هذه الاصلاحات الاجرائية في السعودية وباكستان وإندونيسيا وماليزيا وبروناي وسنغافورة بهدف القضاء على الاستخدام السيّء للقوانين الإسلامية التقليدية .

كل هذه النشاطات الاصلاحية ، سواء أكانت أموراً إجرائية أو انتقاءات قانونية تعتبر علائم صحة ودلائل على العقلية التقدّمية وعلى سلامة الرأي العام في العالم الإسلامي ، كما تبرهن على قوة الإيمان بالنظام القانوني

الإلهي وبمرونته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان .

وقد حققت هذه التجارب الحديثة في ميدان الفقه غاية عظيمة إذ أخرجت المسلمين من مستنقعات « التقليد المحض » و « التقليد الجامد » التي أزمنت وتعفّنت . والآن قد ألقى الزمن بين أيدي المسلمين حصيلة الفقه الإسلامي كاملة ليستخدموها بحذر ومن خلال منهج انتقائي للاختيار المدروس وذلك من أجل مصلحة الأمة الإسلامية وتقدمها .

كذلك ، فإن التجارب الناجحة في استخدام مبدأ « التلفيق » في تشكيل قوانين الأحوال الشخصية في كافة البلاد الإسلامية تقريباً قد برهنت بما لا يدع مجالاً لشك على أن هذا السلاح ذو إمكانيات عظيمة للإسهام في المجالين الأوسع وهما القانونان المدني والجنائي .

ومن المشجع جداً أن نرى أن هناك تياراً قوياً يتحرك في معظم البلاد الإسلامية يناهض الاتجاهات الغربية فيها التي لا تتحلى بالنزاهة في نقدها . فهناك بعض الدول الإسلامية التي تعتزم البدء في تطبيق القانون الإسلامي في كل مجالات الحياة القومية من سياسية واقتصادية واجتماعية ، وذلك مثل ليبيا وباكستان وإيران والجزائر . [!!]

ولقد آن الأوان لتنشأ هيئة علمية دولية تضم ذوي الخبرة من فقهاء القانون من كافة البلاد الإسلامية تقوم على تقنين النظام القانوني الإسلامي برمته على أسس علمية حديثة . وسوف يكون لمبدأ « التلفيق » دور مهم في إعادة توجيه الفقه الإسلامي وإعادة صياغته وإصلاحه . ومن المؤكد أن هذا سيؤدي إلى تمهيد الطريق إلى إعادة فتح باب « الاجتهاد » وهو مطلب ملحّ في هذه الحياة الحديثة الزاخرة بالحيوية والتغير .

المراجـــع

١ ــ لويس معلوف . المنجد ص ص ٧٧٧ : لفق ، يلفق . لفق بين الثوبين أو لأم بينهما بالخياطة . تلفّق به ــ لحقه بينهم ــ تلام ــ تلافق ــ تلامت أمورهم .

اللفاق : ثوبان يلفق أحدهما بالآخر . وكل ثوب منهما لفاق .

Fazl al-Rahman, « Contemporary Trend in Muslim Personal Law », Muslim Personal Law, p. 152.

٢ ــ شاه ولي الله . عقد الجيد ص ٤٤ .

٣ ــ السابق ص ٤٥ .

٤ ــ القرآن (٥ : ٤٨) : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات » .

٥ ــ شاه إسماعيل الشهيد . عبقات ص ١٣٤ . وانظر كذلك القرآن (٥ : ٤٨) .

٦ ــ مناظر أحسن جيلاني . تدوين الفقه ص ١٤٢ .

٧ ــ عقد الجيد ص ٤٥ ــ ٤٦ .

٨ ــ عبدالوهاب الشعراني . الميزان الكبرى : « شاورني هارون الرشيد في أن يعلق « الموطأ » في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه .»

٩ ــ ابن حجر العسقلاني . بلوغ المرام ، حديث رقم ١٤١٤ ص ٢٨٦ : عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

١٠ ــ القرآن (٢١ : ٧٨ ــ ٧٩) : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان » ..

١١ ــ مظهر بقاء : أصول فقه أور شاه ولي الله ، ص ٤٠ . وقد ذكر في الكتاب أن شاه ولي الله اختلف في ٨٠٪ من المسائل وآثر رأي الإمام الشافعي في ٧٠٪ .

١٢ ــ محمد علاء الدين الحصكفي . الدر المختار ص ٦٩ .

١٣ ــ ابن عابدين الشامي . رد المحتار ، ١ : ٧٠ .

١٤ ــ السابق نفسه .

١٥ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

١٦ ــ السابق نفسه . وابن الهمام ، السابق ص ٣٥١ .

١٧ ــ الشعراني . السابق ص ٣٩ .

١٨ ــ السابق نفسه .

١٩ ــ عقد الجيد ص ٣٨ ــ ٣٩ . وحجة الله البالغة ١ : ١٥٥ . تاج الدين بن السبكي . جمع الجوامع ٢ : ٣٩٣ .

٢٠ ــ ابن الهمام ، السابق ص ٥٤٩ .

٢١ ــ ابن عابدين الشامي . السابق ١ : ٧٠ .

٢٢ ــ المفتي محمد شافع . « في الافتاء بمذهب الغير » جواهر الفقه ١ : ١٥٨ .

٢٣ ــ صبحي محمصاني . فلسفة التشريع في الإسلام ، ص ٧٧ .

٢٤ ــ شاه ولي الله . أنفاس العارفين ص ٤ .

٢٥ ــ ابن عابدين الشامي . شفاء العليل ١ : ١٦١ . ويطلق مصطلح « المتقدّمون » على فقهاء القرون الثلاثة الأولى ، أما من بعد ذلك من الفقهاء ابتداء من القرن الرابع فيعرفون بـ « المتأخرين » .

٢٦ ــ السابق ١ : ١٦٣ .

٢٧ ــ أشرف علي الثانوي . الحيلة الناجزة ص ٦٨ .

٢٨ ــ ابن عابدين الشامي . السابق ، فصل « الاستئجار على التلاوة » ١ : ١٦٨ .

٢٩ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٦٦ ــ ٧٢ .

٣٠ ــ شاه ولي الله السابق ص ٢٦ .

٣١ ــ عقد الجيد ص ٣٨ . وانظر أيضا : حجة الله البالغة ١ : ١٥٥ .

٣٢ ــ الشعراني السابق ص ٣٩ .

٣٣ ــ أشرف علي الثانوي ، السابق نفسه .

٣٤ ــ شاه ولي الله . تفهيمات ، ٢ : ٢٠٢ .

٣٥ ــ عقد الجيد ص ٩٣ .

٣٦ ــ مظهر بقاء . السابق ص ٤٧٩ ــ ٤٨٣ . « قال الإمام صلاح علائي : والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في آحاد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهب إمامه الذي يقلد مذهبه إذا لم يكن ذلك على وجه التتبع للرخص . (تحرير مع شرحه ، ٣ : ٣٥١) .

٣٧ ـــ شاه ولي الله . إزالة الخفاء ، ص ١٣٤ . قال (عليه الصلاة والسلام) : « إن الدين يسر ، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة » (رواه البخاري) . وانظر أيضا : عقد الجيد ص ٦٤ .

٣٨ ـــ شاه ولي الله . المصفّى ١ : ١١ . الإنصاف ص ٦٥ . يقول شاه صاحب : « اجتهاد در هر عصر فرض بالكفاية است » .

٣٩ ـــ القرآن (٢٢ : ٧٨) : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

٤٠ ـــ أشرف علي الثانوي . السابق : ٣٣ .

٤١ ـــ 41. **Khalifa Abd al-Hakim, Islamic Ideology, p. 5**

٤٢ ـــ القرآن (٧ : ١٥٧) .

٤٣ ـــ السابق (٢ : ١٠٤) [لم أجد علاقة بين القصية التي بينها والآية التي ذكر رقمها . ولعل هناك خطأ في الأرقام . ويمكن أن نستشهد على القضية المعروضة بآيات كثيرة ، منها (١٦: ٦٤) المترجم]

٤٤ ـــ نقل ابن عابدين الشامي قول الفقيه الشهير القاهستاني (ت ٣٥٣ هـ) في « شفاء العليل ٣ . ٥١٠) .

٤٥ ـــ الشيخ أحمد بن تيمية ، فتاوي ابن تيمية ٢ : ٢٤٠ ـــ ٢٤١ .

٤٦ ـــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٣٧ ـــ ٣٨ .

٤٧ ـــ السابق ، ص ١٠١ ـــ ١٠٢ . ذكر أشرف علي ، بعد أن نقل نصوصاً من « الدر المختار » ، أنه حاول الحصول على « الفتاوي » الصحيحة والمفصلة من فقهاء المالكية في « المدينة المنورة » حين قدم اقتراحاً بالطلاق في مسألة « مفقود الخبر » ، وقد أعد ـــ بالتشاور مع علماء الأحناف في الهند وفقهاء المالكية في المدينة ـــ قوانين الزواج والحكم الخاص بالزوج المفقود .

٤٨ ـــ السابق ص ١٠٠ .

٤٩ ـــ أبو الأعلى مودودي ، حقوق الزوجين ص ١٣٢ ـــ ١٣٣ .

٥٠ ـــ ابن عابدين الشامي ـــ رسالة عقود رسم المفتي ، ص ٥٠ .

٥١ ـــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٧٣ .

٥٢ ـــ في حالة وجود « المحاكم الشرعية » كما هو الحال في دولة سيلان (سريلانكا) العلمانية ، لا حاجة للأخذ بمبدأ « جماعة المسلمين العدول » .

٥٣ ـــ أشرف علي الثانوي . السابق ص ٦٤ .

٥٤ ـــ ابن عابدين الشامي . السابق ص ٤٦ .

٥٥ ـــ أشرف علي الثانوي ، السابق ص ٦ ـــ ٣٢ .

٥٦ ـــ أبو زكريا محيي الدين النووي . شرح المهذّب ، ص ٥٥ . وانظر أيضا : مظهر بقاء ، السابق ص ٢٧٩ ـــ ٢٨٢ .

رأي في تكوين المجتهد

في عصرنا هذا

مجلس شورى المجتهدين*

د . محمد فاضل الجمالي

كلية الآداب — الجامعة التونسية

مقدمة

ان العديد من المفكرين المسلمين اليوم يتطلعون إلى الاجتهاد كعامل مهمّ من عوامل النهضة والقوة والتجديد في حياة المسلمين المعاصرة . فما هو الاجتهاد ؟ الاجتهاد مثل الجهاد مشتق من « الجُهْد » وهو يعني بذل الجهد المضني في سبيل اكتشاف الأحكام المبنية على الحقّ والحقيقة مسترشداً بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والقياس والإجماع . ثم العمل على نشر الحق والحقيقة بين الناس والدعوة إلى تطبيقهما على الحياة .

لم ترد لفظة « مجتهد » في القرآن الكريم بل وردت كلمات مثل :

« **الراسخون في العلم** » في قوله تعالى ﴿ .. وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا ﴾ (آل عمران ٧)

« **والذين يستنبطونه** » في قوله تعالى ﴿ **لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ (النساء ٨٣)

« **أهل الذكر** » في قوله تعالى ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (الانبياء ٧)

« **خبير** » في قوله تعالى ﴿ **ولا ينبئك مثل خبير** ﴾ (فاطر ١٤)

« **العلماء** » في قوله تعالى : ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ (فاطر ٢٨)

هذا وفي الحديث الشريف : « **إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها** » .

* بحث مقدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي ، قسنطينة (الجزائر) ، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م .

فالمجتهد اذن هو المجاهد في سبيل الله الذي يحاول جهده أن يحقق الصفات والمؤهلات التي تتضمنها الآيات الكريمة والحديث الشريف . والمجتهد إنسان سريّ ذكيّ يجمع بين التقوى والعلم والحكمة والشجاعة . ثم إنه يمتاز باللطف وحسن القيادة . إنه طود شامخ يشار إليه بالبنان ويرجى منه الخير لبني الانسان .

دور المجتهد في التاريخ الإسلامي :

لقد وهب الله تعالى المسلمين في تاريخهم وفي شتى اقطارهم من المجتهدين من أصبحوا من مفاخر العلم والتقوى في تاريخ الحضارة الإسلامية . فقد كان لهم الفضل في توجيه المسلمين إلى العمل بتعاليم دينهم الحنيف كما أنهم أثروا الفكر الديني الإسلامي بنتاج بحوثهم واستنباطهم .

وللعديد من المجتهدين الفضل في الدفاع عن حوزة الإسلام بدعوتهم المسلمين إلى الجهاد ضد غزو المعتدين كما فعل المجتهدون في العراق حين أعلنوا الجهاد ضدّ الغزو البريطاني للعراق في الحرب العالمية الأولى وحضروا ساحات القتال . ثم انهم الهبوا الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ضد الاحتلال البريطاني تلك الثورة التي أدّت إلى تأسيس الحكم الوطني في العراق . وما يقال عن المجتهدين في العراق يصدق على ما قام به الإمام عبدالحميد بن باديس ورفيقه العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي (رضي الله عنهما) إذ كان لهما الفضل الأول في اذكاء العاطفة الإسلامية في نفوس المجاهدين الأحرار الذين حرروا الجزائر من الاستعمار .

أجل إن للعلماء المجتهدين الدور الإيجابي البارز في حمل رسالة الإسلام ومقارعة الالحاد والفساد والاستعمار .

وما ضعف المسلمون وما استكانوا إلا حين ضعف المجتهدون في العالم الإسلامي : حين استبدت السلطات الحاكمة وحجرت الأفكار وبدأ التناحر والتعصب والتمذهب بين فئات المسلمين . فبعد أن كان الاجتهاد موضع التقدير والاجلال من قبل المسلمين عموماً شعوباً وحكاماً مرّت عصور اضطهد فيها المجتهد أو عذّب أو استشهد . وذلك حين اصطدم رأيه بمصالح الفئة الحاكمة المستبدة . ولكن هذه حوادث نادرة في التاريخ الإسلامي ولله الحمد .

نقاط القوة والضعف في تكون المجتهد على النهج القديم :

إن للاجتهاد في العالم الإسلامي مزاياه العالية من حيث التكوين العلمي والخلقي والروحي . فقد كان طالب العلم لاجل أن يبلغ منزلة الاجتهاد يطوي الليل والنهار في درسه وابحاثه وعبادته . كما كان يقوم بتدريس من هم دونه في المنزلة العلمية . كل ذلك في سبيل الله وحبّاً في اكتشاف الحقيقة والاستزادة من العلم والمعرفة . وكان يتحلى بالزهد والقناعة في المعاش . فلا تطغى عليه

اطماع المادة أو الجاه أو المنصب .

وكانت الدراسة المستمرة والبحث الدائب مقرونة بالتدريس تضمن لطالب العلم التعمق والاتقان في العلم والتعليم . وكان الدرس والتدريس يجريان في جو هادىء حرّ لا يعكر صفوهما امتحان آخر السّنة ولا الشهادات المدرسية . فالدرس يجري بلا الحاح ولا استعجال ومواعيد الدراسة تعين حسب الاتفاق والاقتضاء بين الاستاذ وطلابه . علام الاستعجال والعمر كله درس وتدريس بلا انقطاع ؟

ومن مزايا الاجتهاد أنه « افرادي » يؤسّس على الاستقلال الفكري والاستنباط للمجتهد الفرد . فالمجتهد يكوّن رأيه بعد الدرس والتأمل العميقين ثم يجهر برأيه بكل جرأة وحرّية مهما اختلف رأيه مع آراء غيره من المجتهدين . ولما كانت مجموعة العلوم والمعارف القديمة محدودة فقد كان في وسع طالب العلم ان يكون موسوعياً إذا استطاع ورغب في ذلك فإلى جانب اختصاصه في العلوم الدينية كان يمكنه الغوص في الفلسفة أو التاريخ أو الأدب أو الرياضيات مثلاً .

ولما دبّ الضعف والانحلال في المجتمعات الإسلامية اغلقت أبواب الفكر والعقول في وجه ما يدعي بالعلوم الدنيوية واقتصر الاجتهاد على العلوم الدينية . واصبحت الحياة الفكرية الإسلامية راكدة تقريباً بينما سار الغرب في حقول العلوم المضبوطة والاكتشافات الجغرافية بخطى حثيثة . ولم يعد المسلمون يعنون بما يجري في الغرب من تقدم واستعداد الأمر الذي أدّى إلى استيلاء الغرب على معظم أقطار العالم الإسلامي نتيجة لما انتشر في العالم الإسلامي من انقسامات وما سادها من استبداد وعدم استعداد .

وفي عصور التخلف هذه منى البعض من العلماء المجتهدين بالعزلة والانكباب على الدرس والعبادة على الأكثر فلم يتصلوا اتصالاً كافياً بالشعوب ولا بالحياة المعاصرة داخل العالم الإسلامي وخارجه ليطلعوا على مشاكل الإنسان المسلم وما يعانيه من مشاكل عقائدية واخلاقية واقتصادية واجتماعية . وما يحيط به من أخطار خارجية . انتشر في العديد من الأقطار الإسلامية الاستبداد والفساد في نظم الحكم وانفصال بين الدين والدولة . وبين الشباب والإيمان (كنتيجة للثقافة العلمانية) وحصل تساؤل وتضارب بين ما يدعو إليه علماء الدين وبين التطبيق الواقعي في حياة الناس عامة . والكثيرون يعيشون هذا التناقض في عصرنا هذا .

حاجتنا إلى اجتهاد جديد :

قبل الحديث عن تكوين المجتهد المطلوب للعصر الجديد يجدر بنا ان نستعرض المبادىء الاساسية التي تقودنا في حياتنا الإسلامية الجديدة والتي لابد من أخذها بعين الاعتبار في تكوين المجتهد الجديد :

(١) إن الدين الإسلامي وهو دين الله الخالد دين شمولي يتناول حياة الانسان (كفرد وكجماعة) من كل جوانبها . إنه دين يربط الحياة الدنيا بالآخرة . إنه يدعو إلى الآخرة ولكنه لا يهمل الدنيا ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ (القصص ٧٧) ولذلك فهو لا يقتصر على العقائد والعبادات بل يشمل ايضاً حياة الانسان الصحية والعائلية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والابداعية والاخلاقية والوطنية والدولية الخ . فالمطلوب من المجتهدين أن يرشدوا ويوجّهوا الانسان المسلم في شؤون حياته كلها .

(٢) إن الدين الإسلامي وهو دين الله الخالد جاء لبني الانسان في كل مكان وتعاليمه المتضمنة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة صالحة لكل الازمان . ولكن تطبيقها على الحياة والظروف والأزمنة والأمكنة المتغيرة والمتطورة تتطلب تطويراً في التطبيق . التعاليم الدينية ثابتة ولكن الظروف الكونية والحياتية دائمة التغير ولاسيما بعد تطبيق الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة على حياة الانسان المعاصر . ولذلك فيصبح لزاماً على المجتهد ان يلم بالعوامل التي تؤدي إلى تغيير الظروف ويقدر نتائجها فيصدر أحكاماً تلائم الموقف الجديد .

(٣) لما كانت كل العلوم وكل الاكتشافات والمخترعات تدل على عظمة الخالق وهي من نعم الله التي لا تحصى على الانسان فإنها تدعم في نفس الانسان المؤمن إيمانه بالله تعالى والاعتراف بكل تواضع وخشوع بعلم الله وقدرته وإرادته فكل العلوم وكل المخترعات لها في نظرنا صفة دينيّة فهي قد تصبح من علوم العقائد حقاً إذا ما احسن توجيهها دينياً . ولذلك فلا يصح في نظرنا تقسيم العلوم إلى علوم دينية وعلوم دنيوية فالعلوم كلها دينية . والتقنيات كلها دينية . وآيات الله سبحانه وتعالى تتجلى في علوم الدين والدنيا على السواء . ألم يقل سبحانه وتعالى ﴿ سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ (فصلت ٥٣) إذن فالعالم الديني مؤهل لأن يدرس علوم الدنيا والدين على السواء ، كما أن العالمين بعلوم الدنيا في وسعهم ان يدرسوا العلوم الدينية . كل العلوم وكل الفنون والمخترعات هي منح إلٰهية للانسان فهي دينية .

(٤) لما كانت البحوث العلمية والتطبيقية قد بلغت درجة عالية من الضبط والدقة والتوسع والتفرع لم يعد في وسع أي إنسان مهما بلغ من الذكاء وسعة الاستيعاب ان يلمّ باكثر من فرع من العلوم . ولذلك فاعداد المجتهد يتطلب دراسة عامة واسعة في العلوم لرؤية الكلّ ثم الشروع في التخصص ولما كانت مرحلة التخصص هي مرحلة الإعداد للاجتهاد يترتب على ذلك تعدّد المجتهدين الاخصائيين في شتى العلوم الدينية والدنيوية . ويستحسن ان يقرن المجتهد في العلوم الدينية اجتهاده باختصاص آخر كالرّياضيات أو النبات او التاريخ إلى غير ذلك أو بمهنة كالطب أو الفلاحة

الاقتصاد إلى غير ذلك .

(٥) لما كان الإسلام يدعو المسلم إلى طلب العلم « ولو بالصين » ويعتبر « الحكمة ضالة المؤمن التقطها أنى وجدها » يترتب على طالب الاجتهاد أن يكون متفتحاً على العالم ولاسيما فيما يتعلق باختصاصه في العلوم الدينية أو العلوم الدقيقة : فيتعرف على النشاط الذي يمارسه ابناء سائر الأقطار الإسلامية . وهذا يتطلب اتقان لغات أجنبية واحدة على الأقل إلى جانب اتقان العربية .

(٦) من المستحسن جداً في نظرنا أن يكون طالب الاجتهاد ممن زاولوا (أو يزاولون) ناحية من نواحي الحياة العملية التي تتصل بشؤون كسب المعاش : كاشتغال في معمل أو اشتغال في حقل كما فعل الإمام علي ابن ابي طالب أو اشتغال في متجر كما فعل الإمام ابو حنيفة . فالمفروض في المجتهد أن تكون له خبرة مباشرة بالحياة العامة مطلعاً على مشاكل الحياة وسلوك الانسان يفكر في سبيل تعديل هذا السلوك ان كان معوجاً ويشجعه ان كان مستقيماً . فالمجتهد ينبغي أن يكون رجل دنيا ودين في الوقت ذاته .

(٧) المفروض في المجتهد أن يكون ملمّاً بأحوال أمته وما تحويه من امكانات عظيمة ينبغي أن تستثمر وتوجه نحو الخير من جهة وما تعاني منه من جهل وتخلف وفساد واستبداد من الجهة الأخرى وذلك يتطلب من ابناء الشعب تفهماً جديداً لحقائق الدين الحنيف وتعاليم القرآن الكريم والسّنة الشريفة . فالقرآن والسنة يدعوان المسلمين إلى الوحدة وإلى القوة وإلى العلم وإلى العمل الصالح مع التحلّي بروح الاخاء والعدل والانصاف والرحمة . والمهمة التي يتعهدها المجتهد هي حمل المسلمين على أن يعيشوا دينهم فعلاً وتطبيقاً . وأداء هذه المهمة يتطلب الإلمام بقواعد التربية .

(٨) وإلى جانب معرفة المجتهد باحوال أمته يجدر به أن يتعرف على مواطن القوة والضعف في المدنيّات الأخرى فمدنية الغرب مثلاً فيها من عناصر القوة في الأسلوب العلمي وفي الاختراع ما ينبغي الحصول عليه والعمل به . ولكن العلم والاختراع وما حققاه في الغرب من انجازات في حقول غزو الفضاء وتفجير الذرة والعقول الالكترونية والأوتومية في الصناعة والهندسة البيولوجية وما تشمل عليه من تلاعب بالوراثيات (الجينات) وطفل الانبوب الزجاجي وزرع الاعضاء في جسم الانسان وتعريف الموت والحياة كل هذه الانجازات العلمية خلقت للإنسان المعاصر مشاكل واخطار اجتماعية إلى جانب المنافع الممكنة . وعلماء الدّين والاخلاق والتشريع في الغرب لم يتوصلوا بعد إلى حلول ناجعة للعديد من المشاكل والاخطار المحدقة بالانسانية وهي تتطلب من المجتهد المسلم في عصرنا هذا أن يكون مطلعاً بصورة مباشرة على المسائل هذه والمشاكل التي تنجم عنها ليجد الحلول الإسلامية الناجعة لها .

(٩) نظراً لتعقد الحياة العصرية وتنوع المشاكل واتساع العلوم وتطبيقاتها على الحياة اصبح من الضروري أن يتخصص المجتهد في حقل واحد من حقول المعرفة . وان يتنوع المجتهدون وفق الاختصاص وان يصبح الاجتهاد عملاً تعاونياً بعد أن كان فردياً . وأن تؤسس مجالس اجتهاد يحضرها مجتهدون من شتى الاختصاصات فلم يعد في وسع المجتهد الواحد أن يلم بكل علوم الدنيا والدين يجد الحلول لكل مشاكل الانسان في هذا الزمان .

(١٠) نستخلص من كل ما مر اعلاه أن العالم الإسلامي اليوم هو في أمس الحاجة إلى قيادة دينية حكيمة قيادة تتصف بالتقوى والعلم (علوم الدنيا والدين) والحكمة والشجاعة في الافصاح عن الرأي والقدوة الصالحة . وهذا بعض ما يجب ان يحسب له الحساب في تكوين المجتهد في عصرنا .

المقترحات :

أ ــ تكوين المجتهدين :

ان بروز المجتهدين المجددين العظام نادر في التاريخ وهو منحة إلهية ولاشك . فقد كان المجتهد في ما مضى يبزغ في بيئته بصورة طبيعية تلقائية من دون أي تخطيط أو قصد من قبل المجتمع الذي ينبت فيه . وكان الاجتهاد مقتصراً على العلوم الدينية غالباً . أما اليوم وقد اشتدت الحاجة إلى العدد الوافر من المجتهدين على اتساع العالم الإسلامي فنحن ندعو إلى تشجيع بروز المجتهدين باعداد كافية كما ندعو إلى الاجتهاد في علوم الدنيا والدين على السّواء . وها نحن فيما يلي نشير إلى بعض الأسس المقترحة لتكوين المجتهد :

(١) أن يكون قد نشأ على الإيمان والتقوى .

(٢) أن يكون قد نشأ على حبّ العلم والتواضع أمام الحق والحقيقة فلا يخضع لمؤثرات ذاتية أو خارجية تزيغه عن الحق والحقيقة .

(٣) أن يتحلّى بالصبر فلا يكون سريع الهياج والانفعال ولاسيما إزاء غير المسلمين أو الذين يختلفون معه في الرأي .

(٤) أن يكون داعياً وعاملاً لوحدة المسلمين رافضاً التمذهب والتعصب اللذين يسببان الانشطار بين المسلمين .

(٥) أن يكون قد درس واحداً من العلوم المضبوطة (دراسة معمقة) على الأقل إذا كان إجتهاده في علوم الدين وأن يدرس العلوم الدينية إذا كان اجتهاده في العلوم الدنيوية . ونقترح أن يكون درس الصحة مطلوباً من الجميع .

(٦) أن يتقن لغة أجنبية واحدة على الأقل إلى جانب اتقانه العربية .

(٧) أن يكون قد مارس (أو يمارس) خدمة عملية في الحياة كعامل أو زارع أو تاجر أو محام إلى غير ذلك .

(٨) أن يكون اجتماعياً ذا شخصية جذابة وعاطفة انهانية رحيمة يحسن ممارسة التعاون مع الاخرين في التنظيم والقيادة .

(٩) أن يكون شجاعاً في دفاعه عن الحق والاصداع برأيه .

(١٠) أن يكون مفكراً واقعياً في حياته حكيماً في تصرفاته صادقاً في وعوده ومواعيده وتحمل مسؤولياته .

ب ــ مجمع المجتهدين :

نقترح انشاء مجمع علمي رفيع المستوى يدعى « مجمع المجتهدين » ينتمي إليه البارزون المتمازون من خريجي الجامعات ممن عرفوا بصدق العقيدة وتقوى الله . ويرغبون في تكريس أوقاتهم كلّها أو جلّها لخدمة الشريعة الإسلامية . أشخاص ليست لديهم أطماع مادية أو سياسية ويعتبرون انتماءهم لهذا المجمع أسمى ما يطمحون إليه في هذه الحياة .

الحدّ الأدنى للمستوى العلمي المطلوب للانتماء لهذا المجمع هو « دكتوراه الدولة » أو ما يعادلها أو البروز في العبقرية والانتاج بدرجة لا تقل إن لم تَفُقْ حملة دكتوراه الدولة . ان الانتماء بهذا المجمع يكون مدى الحياة البحث العلمي والانتاج الفكري فيه حرّ ومستمر . تهيأ للعضو فيه الوسائل والفرص للدرس والبحث والسفر في سبل الاتصال بمراكز البحث والتحري في العالم ، وتجلب الكتب والوثائق والوسائل الآلية التي يتطلبها الباحث .

البحث (والدرس والتدريس) في المجمع لا يقيد بزمن فهو مستمر وللمجتهد أن ينظم أوقات درسه وتدريسه كما ينظم اللقاءات مع زملائه أو طلابه حسب مواعيد متفق عليها بكل حرية . فالدرس والتدريس في المجمع حرّان فلا امتحانات ولا شهادات . درس وبحث وانتاج حرّ . المجتهدون يحاضرون وينشرون في حقول اختصاصاتهم المنوعة فيحققون الإشعاع الفكري والدّيني للعالم الإسلامي كله ، إن عالمنا الإسلامي لفي أمسّ الحاجة اليوم إلى العديد من « مجامع المجتهدين » في شتى أنحاء المعمورة . ومتى تعددت هذه المجامع في شتى انحاء العالم الإسلامي فيمكن اذ ذاك التعاون فيما بينها وتبادل الزيارات فيما بين اعضائها .

(ج) مجلس شورى المجتهدين

لم يعد الاجتهاد الفردي في نظرنا كافياً لمجابهة قضايا العصر التي يعيشها العالم الإسلامي بل لابدّ من شورى بين ذوي الرأي من المجتهدين . فالله سبحانه خاطب نبينا (عليه الصلاة والسلام) بقوله ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ (آل عمران ١٥٩) كما قال تعالى في وصف المؤمنين ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الشورى ٣٨) فالشورى ينبغي أن تمارس في كل نواحي الحياة الإسلامية بما في ذلك الشؤون العلمية والدينية ــ ولذلك فنحن نقترح تأسيس مجلس شورى إسلامي يضم أبرز المجتهدين في فروع الحياة المختلفة .

نذكر على سبيل المثال لا الحصر الاختصاصات التالية :

المجتهدون في العلوم الدينية .

المجتهدون في الاقتصاد والسياسة والادارة .

المجتهدون في الشؤون الدولية والدفاعية .

المجتهدون في التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع .

المجتهدون في علوم الحياة والطب وعلم البيئة .

المجتهدون في الرياضيات والفلك والهندسة .

المجتهدون في الفيزياء والكيمياء وطبقات الأرض الزراعة والصناعة والتجارة .

إن مجلساً كهذا يضم ابرز العلماء المجتهدين في العالم الإسلامي يكون بمثابة الدماغ المفكر والموجّه لحياة المسلمين . إن العالم الإسلامي في أمس الحاجة اليوم إلى توحيد الفكر وتوحيد الاتجاه والسير إلى الإمام بشكل حيّ حركيّ نام ونرجو ان تصبح لغة المجتهدين (أفكارهم وافعالهم) منسجمة مع روح العصر وتطلباته بحيث تنتهي القطيعة وتزول الفجوة بين حملة العلوم الدينية وحملة العلوم الدنيوية **فالكل يصبحون علماء دنيا ودين في الوقت ذاته .**

ونحن مع ابداء اجلالنا وتعظيمنا للأئمة المجتهدين من السّلف رضي الله عنهم جميعاً وجزاهم أجزل الجزاء على ما أسدوه من خدمات للدّين كانت تلائم عصورهم . فإنا ندعو اليوم إلى تكوين جديد للمجتهدين تكوين يواكب متطلبات العصر الثقيلة . نحن في أمسّ الحاجة إلى مجتهدين يشخصون الداء ويصفون الدواء للمجتمع الإسلامي من جهة ويخططون ويرشدون لتحقيق مجتمع إسلامي جديد قويّ يتسلح بالإيمان والفضيلة وعلوم الدنيا والدّين والعمل الصالح من الجهة الأخرى وأختم تالياً البيتين المشهورين :

لسنا وان أحسابنا كرمت
يوماً على الآباء نتكل
نبني كما كانت أوائلنا تبني
ونفعل مثل ما فعلوا

من المراجع :

(١) القرآن الكريم
(٢) الجمالي ، محمد فاضل : نحو تربية مؤمنة
(٣) الجمالي ، محمد فاضل : دعوة إلى الإسلام
(٤) الجمالي ، محمد فاضل : نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي .
(٥) المودودي ، ابو الاعلا : موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه
(٦) عثمان ، فتحي : الفكر الإسلامي والتطور
(٧) د . عروة ، أحمد (ترجمة عن الفرنسية الدكتور عثمان أمين) الإسلام في مفترق الطرق .
(٨) لجنة من الاساتذة (تونسيون) : الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي

أبحاث

إعادة بناء التصور الديني

للصراع العربي ــ الإسرائيلي

د . محمد رضا محرم

الأستاذ بكلية الهندسة ــ جامعة الأزهر ــ القاهرة

شاء البعض أم أبى ، اعترف بذلك أم أنكره ، أحسن الفهم أم أساء ، فإن الصراع العربي ــ الإسرائيلي هو المحور الرئيسي الذي تتحدد على أساس منه مواقف كافة القوى السياسية والاجتماعية والفكرية في الوطن العربي . كما أن معايير تقويم الممارسات اليومية لهذه القوى إنما هي نبت هذا الصراع . يستوي في ذلك أولئك الذين يرون الصلح مع إسرائيل وهماً مدمراً ، أو أولئك الذين استغرقهم هذا الوهم فأدمنوه واستسلموا له .

ومما لاشك فيه أن القوى السياسية المختلفة في الوطن العربي تتفاوت في تشخيصها لهذا الصراع ، وتحديد طبيعته ، وتحديد هوية العدو ، بقدر تفاوت منطلقاتها الأيديولوجية ، وكذلك تفاوت مناهجها الفكرية .

فالبعض يرى في هذا الصراع جوهراً اقتصادياً يضع حركة التحرر العربي في مواجهة الامبريالية . بينما يراه البعض الآخر في ثوب قومي يضع حركة القومية العربية (بمضمون تقدمي عادة) في مواجهة استعمار استيطاني صهيوني غاصب مؤيد من قبل الاستعمار العالمي عادة . هذا في حين يستهوي البعض الثالث أن يكون لهذا الصراع نكهة دينية فيتصوره حرباً مقدسة بين الإسلام وبين اليهودية . وفي كل حالة من هذه الحالات الثلاث فإن العدو المباشر (والمتمثل في إسرائيل) تتم صباغته بلون مختلف ، ويجري تغليفه بغلاف متميز ، بل

وقد ينتهي الأمر بتقديمه إلى الجماهير العربية — المسلمة في طبعة مغايرة . فهذا العدو (الواحد) هو لدى البعض الأول بمثابة الامبريالية الصغرى الخادمة (أو التابعة) للإمبريالية العالمية ، بينما هو عند البعض الثاني ذلك الاستعمار الاستيطاني الذي تم زرعه بمعرفة الاستعمار ومعونته لتكريس تجزئة الأمة العربية والحيلولة دون توحدها ، ثم إنه بؤرة تجميع ليهود العالم يتركز فيها الكيد للإسلام (وللمجتمعات المسلمة) ويبلغ أشده عند ذلك البعض الثالث .

وقد أثبتت التجربة اليومية ، كما أكدت المعاناة الطويلة التي عاشها عالمنا العربي منذ بدأ العمل مع نهايات القرن التاسع عشر لتجسيد المشروع الصهيوني في شكل الدولة الإسرائيلية ، أن تصوراً واحداً من هذه التصورات منفرداً قد يكون على قدر من الصواب ولكنه لا يملك الصواب كله . وقد لا يجانب الإنسان الدقة إن هو قطع بأن يقين العرب جميعهم الآن ، وبغض النظر عن منطلقاتهم الفكرية المبدئية المتباينة ، أن **جبهة العداء لإسرائيل في عالمنا العربي أوسع بكثير من جبهة العداء للاستعمار** ، سواء نظرنا إليه في صورته التقليدية التي يصر البعض منا نحن العرب أن يعتمدها وأن يتصرف على أساسها ، أو نظرنا إليه في أشكاله المعاصرة ذات الأبعاد والمخاطر الاقتصادية — السياسية ، أي الإمبريالية ، والتي يرى عرب كثيرون ، ونحسبهم على قدر من الفطنة ومن حسن التقدير ومن صواب الفهم ، أنها هي الأحق بالمعاداة والأجدر بالمقاومة . وليس أدل على ذلك من أن الدول العربية جميعها ، المحافظ منها والتقدمي ، قام ويقوم وسوف يظل يقوم ، **رغم عوارض جزئية كثيرة محزنة وقد تكون مخزية** ، بدور وجهد لا ينكر في إدارة هذا الصراع ومحاولة حسمه لمصلحة الحق العربي . وأحسب أن الصواب لا يجانب الإنسان أيضاً إن هو أكد أن سعة الجبهة المعادية للمشروع الصهيوني وللوجود الإسرائيلي إنما تنشأ أساساً عن بعض الإضافات التي يقدمها التناول الديني لهذا الصراع . وليس يقلل من قيمة هذه الإضافات ذلك القدر الكبير من الخلط والتشوش وعدم الوضوح الذي يكتنف ذلك التناول الديني للمسألة لدى الكثيرين ، بالاضافة إلى النقص وإلى الطابع التجزيئي في التناول والذي يشتركون فيه مع أنصار القولبة الاقتصادية (الحرفية) للمشكلة العربية — الإسرائيلية ، أو مع مريدي الشوفينية القومية الذين يحاولون إخضاع الصراع العربي — الصهيوني لرؤاهم التحكمية المسبقة .

وحتى ندرك القيمة العملية لهذه الإضافات الإيجابية التي يمكن أن تقدمها التصورات الدينية لهذا الصراع المرير ، فإنه يحسن أن نلقي نظرة على ساحة ذلك الصراع خلال الأعوام القليلة الأخيرة ، والتي ظهرت نتائجها مجسمة مع نهايات السبعينيات على وجه التحديد .

فمع نهايات عام ١٩٧٩ ، وبعد نضال مرير طال أمده ، تمكنت الشعوب الإيرانية ، تحت راية توحد إسلامية الصبغة ، أن تنهي إلى غير رجعة عصر آخر الشاهنشاهات غير العظام !. وليس مجالنا هنا بالطبع أن نناقش صحة الشعار الذي رفعته قيادة الثورة التي أرادتها إسلامية من عدم صحته (وإن كنت أنا شخصياً أراه صحيحاً رغم متاعب الثورة وأزماتها بل وأخطائها الفادحة ، خاصة ما يتعلق منها بمعاداة الجيران العرب ومحاربتهم) . ولكن الذي يعنيني هو ذلك. الموقف العملي الذي اتخذته هذه الثورة العظيمة من القضية الفلسطينية والذي تمثل في إنكارها إقرار إيران بشرعية وجود إسرائيل ، ومنع البترول عنها ، واعترافها بمنظمة التحرير الفلسطينية ، وإعلان نفسها قوة مواجهة في أتون ذلك الصراع العربي — الصهيوني . وقد جاءت المواقف العملية تلك للثورة الإيرانية إضافات إيجابية للجانب العربي ، في الوقت الخطير الذي وقع فيه الطرح الأكبر للقوة المصرية العربية من رصيد ذلك الجانب . هذه الإضافات الإسلامية المنطلق ، والدينية الطابع ، قد أكدت أن التصور الديني للصراع العربي — الإسرائيلي يمكن أن يقدم الكثير لتطوير ذلك الصراع آنياً ، ثم حسمه مستقبلاً .

ومرة أخرى ، عندما بدت في الأفق احتمالات تصالح مصري — إسرائيلي ، وعندما تجسدت هذه الاحتمالات واقعاً تعاقدياً بين حكومتي مصر وإسرائيل بمباركة أمريكية ، وعلى أسس مرفوضة من كثيرين ، أو مشكوك فيها لدى من هم أكثر ، فقد تأكد أن التصورات الدينية للصراع يمكن أن تنهض بدور عظيم في تكييف هذا الصراع وفي إدارته . كما تبين أن القوى ذات المنطلقات الدينية ، محافظة كانت أو مستنيرة ، **هي الأقدر على الفعل والمقاومة ، خاصة مع غياب الديموقراطية الحقيقية الذي يوشك أن يكون سمة عامة في الحياة السياسية العربية** . فبينما كان ممكناً ، وبقدر من السهولة ملحوظ ، خاصة في أعقاب مفاجأة الاقتراب من العدو بالمصالحة ، أن يجري تقييد حركة كافة القوى والتيارات السياسية غير الدينية ، وشل فعاليتها ، وحرمانها من فرص التفاعل الفكري مع الجماهير ، وتشويه أية ممارسات اعتراضية تقوم بها عن طريق تكثيف الدعاية الحكومية المترخصة ضدها ، فقد ثبت يقيناً أن التيارات المعترضة ذات المنطلق الديني ظلت قادرة على الحركة ، وعلى الفعل ، وعلى التأثير ، رغم كل المعوقات ، ومهما كانت لا منطقية الإجراءات التي تم اتخاذها للمصادرة على حق الرأي الآخر في الوصول إلى جماهير شعبنا العربي ، في مواقع كثيرة على الأرض العربية ، خاصة إلى القطاع المصري من هذا الشعب العربي . وحتى في إطار التوظيف

والتوظيف المضاد للمعطيات الدينية التي حاول كل من فرقاء الخصومة العربية (المحدثة والعارضة والطارئة) أن يستخدمها للدفاع عن مواقفه أو لتبرير توجهاته ، وبغض النظر

عمن كسب وعمن خسر ، وهو الأمر الذي بات الجميع يعرفونه ويرونه رأي العين ، وبغض النظر عن إمكانية أن يكون الفصل الديني ذا حدين ، فإن التجربة المأساوية تثبت أن أنصار الحق العربي الجريح المهان المهدر يمكنهم أن يجدوا في الدين (الإسلامي) مدداً وقوة ، وسنداً ودعماً ، ودرعاً وسيفاً ، ونصراً وعزة ، وإباء وشمماً ، وذلك رغم كل مشاعر السلب وقيم التدني التي قد يستنبطها الآخرون !

وقد لا يكون من قبيل المبالغة ، أو التوهم ، أن يقال أن عمليات المراجعة الفكرية المكثفة التي تقوم بها كافة التيارات الفاعلة في فكرنا العربي ، قومية كانت أو دينية أو ليبرالية أو ماركسية ، قد نشطت وتسارعت في الفترة الأخيرة . ونحسب أن مرد هذا النشاط وذاك التسارع وإن كان يعود في جانب منه إلى اشتداد أزمة الواقع الفكري العربي بعد الإخفاقات والتوقفات (وحتى الارتدادات) التي منيت بها أغلب محاولات التغيير والتقدم في عالمنا العربي ، كما يعود إلى اكتشاف كل فريق ، بل واقتناعه ، بعدم قدرته على تحمل تبعات مقاومة الانهيار أو مسئوليات إعادة البناء منفرداً ، إلا أن التراكمات الإيجابية والفعاليات العملية التي توفرت للحركات الدينية هي التي لعبت الدور الأكبر في دفع عجلة المراجعة ، والنقد ، والتقويم الذاتي ، داخل كافة التيارات الفكرية المشاركة في صناعة الرأي العام العربي ، وفي صياغة العقل العربي المعاصر . ولعل أفضل ما أفضت إليه هذه الإيجابيات وتلك الفعاليات أنها قد ألقت الضوء الكاشف على كون الخصوصيات المحلية والإقليمية والقومية والحضارية للصراع العربي — الصهيوني تمهد أرضاً عظيمة الإتساع يمكن أن تلتقي عليها كافة التيارات الفكرية وأغلب القوى السياسة الفاعلة في الواقع العربي والمتعاملة مع مشكلات الوجود العربي .

هذا عن الفعاليات الإيجابية . أما فيما يتعلق بالجوانب السلبية فإننا لا ننكر ابتداء أن التصورات الدينية للصراع العربي — الإسرائيلي تعلق بها أخلاط غير طيبة كثيرة ، مما يجعل هذه التصورات مشوبة بالغموض حيناً ، محقونة بالتناقضات أحياناً ، عصبية التصرف والسلوك في أحيان أكثر . بل والأخطر من كل هذا أن بعض الجوانب الملحقة اعتسافاً بهذه التصورات الدينية قد تقدم دعماً — غير واع — لمواقف العدو الصهيوني ولمنطلقاته الأيديولوجية . ومن هنا فإن الواجب يقتضي أن نعيد بناء التصور الديني للصراع العربي — الإسرائيلي ، وأن نخلصه من عناصر السلب فيه ، وأن ندعم إيجابياته .

وقد يحسن أن نثبت هنا ، وقبل أن نتطرق إلى التفاصيل المتعلقة بمبحثنا عن هذا التصور الديني للصراع العربي — الاسرائيلي ، أن مصطلح « التصور الديني » يقوم على اعتبارات فيها الكثير من التعميم . فالتوزع الطيفي للحركات والتيارات الإسلامية متسع

للغاية ، كما أن كثيرين ممن يتبنون المنطلقات والأدوات الدينية للتعبير عن المواقف السياسية قد لا يكونون منضوين تنظيمياً ضمن أي من هذه الحركات أو التيارات . **ولكن قد يكون القاسم المشترك بين هؤلاء جميعاً أنهم ينطلقون ، وفق فهم ذاتي عادة ، من نصوص دينية ، أو من معطيات تراثية ، أو حتى من مسلمات فولكلورية وجدانية** . ومن هنا فإنه يمكن تعميم صفة « التصور الديني للصراع العربي ـ الإسرائيلي » على تصورات هؤلاء جميعاً رغم ما قد يقوم بينها من تمايزات أو تفاوتات .

وكما يبدأ المشروع الصهيوني من نصوص التوراة يستقرؤها ويصطنع منها واقعاً كاذباً ، فإننا كذلك سوف نبدأ مع النصوص ، توراتية كانت أو عربية ، ثم نصعد بعد تحليلها مع التجربة والواقع ، على أمل الانتهاء إلى تقديم صياغة أو بنية (حتى ولو كانت أولية) لتصور ديني معاصر للصراع العربي ـ الإسرائيلي ، نرجو أن تكون مقبولة بمعايير العلم المعاصر من جهة ، وبمقتضى الاحتكام إلى الكليات الإسلامية من جهة ثانية . كما نتمنى أن تكون قابلة للتطوير في إطار حوار ديموقراطي إسلامي يشارك فيه العاطفون على الفكر الإسلامي وعلى الحركة الإسلامية .

أولاً : نصوص وأقاويل متشابهة

جاء في سفر التكوين في العهد القديم :

« في ذلك اليوم قطع الرب مع آبرام ـ إبراهيم ـ ميثاقاً قائلا : لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات » .

وجاء في سورة المائدة في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام مخاطباً بني إسرائيل(*) :

﴿ ياقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ﴾ .

وفي عام ١٩١٩ يجزم الأمير الهاشمي فيصل بن الحسين[١] وهو يخاطب القاضي الأمريكي فليكس فرانكفورتر :

« إن اليهود والعرب أبناء عم من الناحية العنصرية » .

وحتى بعض القيادات العربية المشهود لها بالحنكة السياسية ، وبحكمة القول والتصرف ، بالرغم من خلافات لابد منها في تقويم إنجازاتها وممارساتها ، قد شاركت في ترويج مثل هذه الأطروحات .

ففي عام ١٩٦٦ يعلن الأمير فيصل بن سعود (الملك فيما بعد) :

« إننا لا نكن شيئاً ضد اليهود ، لأننا أبناء عمومة في الدم[١] »

ويتحدث ملك الأردن الحسين بن طلال أكثر من مرة فيردد[1] :

« إن العرب واليهود عاشوا مراحل طويلة في التاريخ جنباً إلى جنب وفي صداقة وتعاون كأقارب وجيران » .

ونحسبها أشهر من أن توثق تلك الأقوال التي تنسب إلى الحسن الثاني ملك المغرب بخصوص تلك القرابة التي تربطنا نحن العرب باليهود ، وبخصوص العبقرية اليهودية التي يمكن أن تتكامل مع المال العربي (من دول النفط) ومع قوة العمل العربي (من دول الفقر) لإقامة الرخاء المشترك في المنطقة ! .

وفي نوفمبر/تشرين ثاني ١٩٧٧ يوجه مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل رسالة مذاعة متلفزة إلى الشعب المصري ، تمهيداً لدعوة رئيس جمهورية مصر العربية (وقتذاك) لزيارة الأرض المحتلة (وبالتحديد القدس المغتصبة) فيضمنها قوله :

« نحن وأنتم نلتقي عند أب واحد هو إبراهيم » .

ولم تذهب مجاملة بيجين هباء ، ولم تضع هدراً . فلم تمض غير شهور قلائل حتى كانت لغة الخطاب المفضلة لدى الساسة المصريين أن يسبقوا إسمه بصفة السيد ، وأن ينادونه وزمرته بالأصدقاء الأعزاء وبأبناء العم ! .

ويخطب بيجين بتاريخ ١٩٧٧/١١/٢٠ في مواجهة رئيس جمهورية مصر العربية[2] والعالم أجمعه يسمع فيقول :

« لقد ذكر الرئيس تصريح بلفور .. لا ياسيدي .. لم نطأ أي أرض أجنبية .. عدنا إلى وطننا .. إن العلاقة بين شعبنا وهذه الأرض هي علاقة أزلية ... هذه البلاد أقمنا حضارتنا فيها وفيها تنبأ أنبياؤنا » .

وأضاف الرئيس السابق لعصابة الأرجون زفاي ليومي ، والرأس المدبر واليد الفاعلة الآثمة في مذبحة دير ياسين ، في موقع آخر من خطابه سالف الذكر :

« هنا أقمنا مملكتنا . وعندما استعملت القوة ضدنا ، وعندما ابتعدنا عن أراضينا لم ننس هذه الأرض حتى ليوم واحد .. صلينا من أجلها وتشوقنا إليها .. وحين يعود الشعب بمشيئة الله إلى أرض صهيون ، حينذاك تمتليء أفواهنا وألسنتنا بالبهجة وبالنشيد .. وبرغم كل متاعبنا فإن عودة صهيون هي التي تطلعنا إليها والتي ستأتي لابد » .

ومن باب الإحياء للتراث الحديث (!) ، وحتى يكتمل الموزايك الخرافي (أو التخريفي) الذي يصنع من أقوال الكتب المقدسة (المحرفة) ، ومن أوهام العوام ، وتورطات بعض كبار العرب أيضاً ، ثم من **تحريف آي القرآن عن مواضعه إن استدعى الأمر** ، وكذلك من وعي الصهاينة بمصالحهم ومطامعهم وتطلعاتهم ، فإننا نضيف النصين التاليين .

قال بن جوريون في مقدمة التقويم الصهيوني السنوي لعام ١٩٥١ :

« نحن لم نرث بلاداً واسعة ، ولكننا وصلنا بعد سبعين سنة إلى أولى مراحل استقلالنا في قسم من بلادنا الصغيرة » .

وقال مناحم بيجين في الكنيسيت الإسرائيلي في شهر مارس ١٩٥٢ :

« لن يكون سلام لشعب إسرائيل ، مادمنا لم نحرر وطننا بأجمعه ، **حتى لو وقعنا معاهدة الصلح** » .

ثانياً : محاور أساسية في الرؤى الدينية للصراع

الدعوة الصهيونية ، كما تبدو في أدبيات الحركة والتي تضمنت النصوص السابقة مقتطفات قليلة منها ، تبدأ من وعد موجود في كتاب العهد القديم ، وتستند إلى مزاعم تاريخية تتحدث عن الاستمرار العنصري (الحضاري والبيولوجي) لبني إسرائيل القدامى . ومن هنا تصبح العودة إلى أرض الميعاد حق وضرورة . وزعم النقاء العنصري (وانغلاق الأنساب) يجعل من اضطهاد اليهود في أوروبا متكئاً دعائياً وعنصرياً طيباً يتأكد عن طريقه حق هؤلاء (التاريخي والإنساني) في وطن قومي على أرض الأجداد !! .

وليس صواباً بالطبع أن نغفل الدوافع الاقتصادية والاستراتيجية وراء قيام دولة إسرائيل ، أو أن نغفل دور الاستعمار ثم الإمبريالية العالمية في إقامة هذا الكيان العدواني ودعم استمراره على أراض لنا مغتصبة[٤] . فكل ذلك كامن وصلب في أعماقنا الوجدانية وخلفياتنا الفكرية ومشاعرنا القومية . ولكننا نتجاوز هذه الظواهر فقط من أجل تحديد أدق وتركيز أفضل لمناقشة الرؤية (أو على وجه الدقة الرؤى) الدينية للمشكلة .

ولن أقف أيضاً لأناقش وجوه الضعف المتعلقة بالتسجيل المتأخر لكتاب العهد القديم والتناقضات والأخطاء التي يتضمنها[٥] . ولن أقف طويلاً عند جهود الأنثروبولوجيين التي تنفي عن اليهود المعاصرين أن يكونوا ساميين[٦] ، وتتحدث عن مياه بيولوجية كثيرة جرت تحت الكباري اليهودية لتختلط أنساب ، وتتغير دماء ، وتسقط خرافة الانغلاق اليهودي الديني والعنصري .

أما الذي يعنينا من النتائج التي توصل إليها علماء التاريخ ، وعلماء الحضارات القديمة (الأركيولوجي) ، وعلماء السلالات (والأنثروبولوجي) ، فهو أن انتساب اليهود المعاصرين لليهود القدامى موضع شك ، بل هو موضع تكذيب لا يدفع . **ويترتب على ذلك أن قرابة الدم بين اليهود المعاصرين وبين العرب ليست تعدو أن تكون مغالطة هي إلى الخرافة أقرب . وتصبح القرابة بين العرب وبين يهود التوراة تاريخاً يروى ويستحيل بعثه حياً من جديد .**

ومع استدعاء ما سبق أن قلنلبه عن عدم وجود رؤية دينية متكاملة (محددة ومتبلورة ومطردة ومقبولة) للصراع العربي — الإسرائيلي ، فإنه في إمكاننا أن نتبين أن الذين ينطلقون في تصوراتهم (أو على وجه الدقة انطباعاتهم) من منطلقات دينية قد يتحركون على واحد أو أكثر من محاور ثلاثة يلتقون فيها جميعها مع الصهيونية المعاصرة ، **رغم شكلية الخلاف بل وعدوانيته** ، إن لم يتطابقوا معها . مع التأكيد على المصادرة المبدئية لأدنى الشبهات المتعلقة بسوء القصد أو التحلل من الالتزامات الدينية أو الوطنية أو القومية أو الأخلاقية في أفعال هؤلاء أو في مقاصدهم .

* والمحور الأول في الرؤى الدينية للصراع العربي — الإسرائيلي يقوم على وهم القرابة في الدم بين العرب وبين اليهود ، ويتحدث عن تجاور أمن وعن معيشة مسالمة بينهما في الماضي ، ويلوح بإمكان تكرارها في الحاضر ، استغلالاً لسماحة الإسلام ، واعتماداً على سعة صدره تجاه المخالفين في الدين . وهذا الخطأ الموضوعي الفادح الذي يغفل عن ضرورة تحديد الزمان والمكان اللذين تصبح فيهما ومعهما هذه المقولة صحيحة ، يعطي الحركة الصهيونية موافقة ساذجة على صحة منطلقاتها الغيبية ، والتاريخية ، والعنصرية ، مثلما يؤكد عن غير وعي حقها المكذوب ليس فقط في أرض فلسطين ، ولكن في دولة إسرائيل الكبرى التي تمتد فيما بين النيل والفرات .

وفي تبني هذه النظرة إقرار صريح بكون يهود العالم المعاصر مجموعة موحدة أنثروبولوجيا (سلاليا وعرقيا) ، انحدرت في نقاء مستمر ودون اختلاط من أصلاب يهود العالم القديم الذين كانوا يقيمون في منطقتنا العربية ، بما يعني دعم الأكذوبة التوراتية الكبرى التي تمثل العمود الفقري للمشروع الصهيوني .

وإدراك هذه الإشكالية يكشف لنا كيف تتطابق أوهام العوام ، والنوايا الحسنة لبعض المفكرين والقادة ، وتشدقات الفقهاء أحياناً ، مع مغالطات الأعداء **اليهود الصهاينة** ، والتي تمثلت في أغلب النصوص التي أوردت من قبل في موضع سابق من هذه الدراسة .

* ومحور آخر أساسي يتحرك عليه فريق عربي آخر (مسلم عادة) شديد العداء لليهودية . وهذا الفريق شديد التعصب يكره اليهود قدامى ومحدثين . وهو أكثر تشدداً وأكثر عدوانية من الفريق الأول الذي يأخذ بأكذوبة القرابة العرقية بين اليهود وبين العرب ، ويوشك أن يكون مناقضاً لهذا الفريق الأول في الظاهر ، ولكنه في الحقيقة يظاهر الفريق الأول ويظاهر الحركة الصهيونية (عن غير وعي) .

ويستقي هذا الفريق تصوره لليهود واليهودية من التوصيف القرآني ليهود التوراة من بني إسرائيل الذين عاصروا الأنبياء القدامى بصفة عامة ، وموسى عليه السلام

بصفة خاصة . **ثم إنه يواصل استكمال الصورة القبيحة لهم مستقرئاً السيرة النبوية وما ورد فيها عن يهود يثرب ويهود خيبر (وغيرهم) وعن عدائهم القبيح لمحمد عليه الصلاة والسلام وللدعوة الإسلامية التي جاء بها نبياً ورسولاً وقائداً** . ويسحب هذا الفريق خبراته النقلية تلك ، ويبترها من الزمان والمكان ، ويغفل عن العناصر الموضوعية في الصراع الدائر ، ويتحدث عن مؤامرة يهودية تستهدف الإسلام هي استمرار لمؤامرات بني النضير ، وبني قريظة ، وبني قينقاع ، وغيرهم من يهود الجزيرة العربية في وقت البعثة المحمدية .

والذين ينحون هذا المنحى لا ينتسبون فقط إلى الشرائح المحافظة في الفكر الإسلامي ، والتي تقدم أكثرية الأدبيات الدينية في هذا الخصوص سواء في الكتب أو على صفحات أغلب المجلات الدينية المعروفة ، ولكنهم قد ينتسبون إلى الشريحة التي قد ترى نفسها ، أو يراها الآخرون ، أكثر استنارة ، وأسبق تقدمية . ذلك لأن الإنسان لا يعدم وجود البعض من المنتسبين إلى هذا الفريق ، والذين يرون عدم جواز التعامل مع اليهود الصهاينة المغتصبين للأرض العربية ، في فلسطين وفيما حولها ، باعتبارهم « **بني إسرائيل** » الذين وصفهم القرآن بأنهم يقتلون النبيين ، وينقضون العهد ، ويكتمون ما أنزل الله ، ويشترون بآيات الله ثمناً قليلاً .. الخ[٦] . **أي أن مطابقة تامة تقوم في فكر هؤلاء بين إسرائيل التوراة وبين إسرائيل المشروع الصهيوني — الاستعماري الذي تم إنجازه ويجري استكماله في القرن العشرين !** . وهو الأمر الذي يعني أنه في العقل الباطن لهؤلاء جميعاً تظل الصلة الحضارية والبيولوجية قائمة بين يهود موسى ، ويهود العصر المحمدي ، ويهود عصر النكبة في فلسطين المحتلة ، مما يفتح الباب أمام تطابق آخر بين أوهام العوام ، وتخبطات المتعالمين ، ومغالطات الصهيونية المعاصرة .

* أما المحور الثالث الأساسي فعليه يتحرك (بل يتخبط) عرب مسلمون كثيرون مغيبون ، مثلما تتحرك عليه الصهيونية المعاصرة ، ولكن بوعي يقظ . وهنا يجري خلط رهيب بين اليهودية كدين وبين الصهيونية كحركة سياسية . فالحركة الصهيونية تستغل الدوافع الدينية التي يمكن أن تكون متعصبة بطبيعتها ، وتعمد إلى تغييب الفروق الجوهرية بين الأمرين على أمل أن تستوعب القوة اليهودية في العالم كله في إطار الحركة الصهيونية . أي أن علاقة الحركة الصهيونية بالدين اليهودي هي علاقة نفعية (براجماتية) في جوهرها . وهي أي الحركة الصهيونية ، حين تعلن أن إسرائيل أرض يهود العالم جميعهم ، وحين تبحث عن تبرير توراتي لوجودها ، إنما تستغل العاطفة (إن لم تكن الغريزة) الدينية لدى الكثيرين للمشاركة في المشروع الصهيوني ، والإسهام المتحمس فيه . **كما أنها توظف أحد عناصر التوحد التي لبثت فعاليتها على امتداد**

تواريخ الأمم ، وتجارب الاجتماع الإنساني ، وعبرات العمران البشري ، ألا وهو الدين . وهي إذ تحاول جمع أشتات متباينة من الناس (عرقياً ، وحضارياً ، وثقافياً ، ولغوياً) إنما توظف عنصر التأليف الوحيد المتاح أمامها وهو الاتحاد في الانتساب التاريخي إلى الديانة اليهودية .

والحركة الصهيونية إذ تتخذ من الفرضيات التوراتية الدينية نواة أولى للتجميع ، إلا أنها تراكم عليها طبقات متتابعة صلبة وسميكة من الإنجاز العلماني المادي الذي يترتب على ممارسات دنيوية قحة منبتة الصلة بالدين في أغلب الأحيان . **فالدين في إسرائيل أداة تأليف اجتماعي ولكنه ليس منهاج حكم** . والذين يحكمون على يهودية دولة إسرائيل بالتزام بعض قياداتها (وكثيرين من مواطنيها) استخدام غطاء الرأس اليهودي في المناسبات العامة لا يختلفون كثيراً عن الذين يرون إسلام بعض المسلمين في معابثة المسابح ، أو في رسم بصمة الصلاة (الزبيبة) على الجبهة مراءاة بكثرة السجود في الصلاة . والذين يرون في اتخاذ الاسرائيليين المعاصرين من السبت يوم قعود أسبوعي ، أو في امتناع بعضهم عن العمل فيه ، دليلاً على التوجه الديني لدولة إسرائيل إنما يخلطون بين تحول الموروث الديني إلى عادة اجتماعية وبين اتخاذ الدين نظام حياة وشريعة حكم .

وعندما نتجاهل نحن العرب ، أو البعض منا ، كل هذه الفروق أو بعضها ، ثم نندفع إلى مناطحة غير متبصرة مع اليهودية ، التي اختلط علينا أمرها فحسبناها والصهيونية سواء ، فإننا نعطي الحركة الصهيونية السياسية المعاصر (رغم تمحكها في الدين) فرصة أفضل لتحقيق الحشد العنصري الديني الذي ترجوه وتهدف إلى تحقيقه ، كما أننا نفتح أمامها الأبواب عن سعة للزعم أننا نواجه علمانيتها بتعصبنا الإسلامي .

ولعله قد يكون مفيداً أن يستقر في أفهامنا أن « **كل الصهيونيين يهود وليس كل اليهود صهيونيين** » ، وأن الحركة الصهيونية لا تعادينا لكوننا مسلمين ابتداء ولكنها تستهدف إزالتنا من الوجود لكوننا السكان وأصحاب الحق (مسلمين كنا أو مسيحيين) في المنطقة التي ترمي إلى تفريغها بشرياً لتنفيذ مشروع دولتها إسرائيل وتثبيته ، وأن عداءنا الشديد لسكان دولة إسرائيل لا ينشأ لمجرد كونهم يهوداً ولكن لكونهم في الأساس اعتدوا علينا وبادؤونا بالعدوان وظلمونا حقوقنا وأخرجونا من ديارنا ، وأن مثل هذا العداء الشديد كنا ولابد حامليه لغيرهم لو أن هذا الغير مارس ضدنا الذي مارسه الإسرائيليون ، وأياً كانت ديانته أو معتقداته أو توجهاته . **هذا مع التأكيد أننا إذ نرى في توظيف الحركة الصهيونية للدين اليهودي أداة للإضرار بنا أو وسيلة لتمتين الكيان الصهيوني في إسرائيل (أو خارجها) ، فإنه يكون من**

أحق حقوقنا ، بل ومن أوجب واجباتنا ، أن نجعل من كل ساحات توظيف الدين اليهودي هذه ميادين قتال ، ومسارح صراع ، ومنصات عداوة ، بشرط أن لا يغيب عن وعينا أبداً أننا نخوض حرباً شرسة ضد الاستخدام السياسي السيء والمبتذل للدين اليهودي وليس ضد الديانة اليهودية ذاتها .

ثالثاً : موضع القدس عند النظر دينياً للصراع

في القدس يبلغ التجسيد الديني للصراع أشده . يرجع ذلك أساساً إلى القداسات المادية والمعنوية الكائنة في المدينة أو المرتبطة بها ، والتي تخص الديانات السماوية الثلاثة .

فبالنسبة لليهود هناك هيكل سليمان المفقود ، وحائط المبكى (محل البراق) الذي تنازعه اليهود والمسلمون في عام ١٩٣٠ وأقرت لجنة دولية حينئذ بملكية المسلمين له وبحق اليهود في التعبد عنده(٥٠٧) . وهناك أيضاً أورشليم العاصمة القديمة للدولة اليهودية التي قامت في التاريخ القديم الذي يزعم المعاصرون من الصهاينة انتسابهم إليها .

وفي القدس أيضاً وعظ المسيح ، وحوكم ، وجرت محاولة صلبه ، وسار في طريق الآلام بها صاعداً إلى الجلجثة . وفيها من أعظم القداسات الدينية المسيحية كنيسة القيامة .

وحول المسجد الأقصى في القدس تتحلق مشاعر المسلمين . فهنا مسرى الرسول محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام . وهنا مسجد من ثلاث تشد إليها الرحال . وهنا أيضاً القبلة الأولى للمسلمين .

لكل ديانة قداساتها في هذه المدينة إذن . فلو حصرنا الصراع في إطار ديني بحت فلمن يثبت الحق ؟! .

وكيف نوفق بين أمنيات حاكم عربي مسلم يود أن يستعيد العرب القدس ليصلي في مسجدها الأقصى ، وبين المطامع الصهيونية التي يعبر عنها دافيد بن جوريون رئيس وزراء إسرائيل الأول وأبرز وجوه حرسها القديم إذ يقول :

« لا معنى لفلسطين بدون القدس . ولا معنى للقدس بدون الهيكل » ؟! .

وكيف يمكن أن تقوم مصالحة (حقيقية !) بين مطالبة الرئيس المصري الراحل السادات بالقدس العربية (وربما المدوّلة) أمام الكنيسيت الإسرائيلي في ١٩٧٧/١١/٢٠ ، وبين إصرار بيجين على أن تظل المدينة المقدسة يهودية موحدة كما جاء في خطابه التعقيبي على مطالبة السادات السابق الإشارة إليها ، خاصة وأن المدينة تضم هيكل سليمان في جانبها الشرقي (المسمى الآن خطأ بالعربي ، حيث المدينة كلها عربية في الأساس) ؟! . هذا مع التذكير هنا أن البرلمان الإسرائيلي « الكنيسيت » قد صادق في ٣٠ يوليو

١٩٨٠ م ، أي بعد حوالي العامين ونصف العام من مناظرة السادات/بيجين ، على قرار للحكومة الإسرائيلية ، التي كان يرأسها مناحم بيجين ، باعتبار القدس العاصمة الأبدية الموحدة لدولة إسرائيل .

ثم كيف نحول دون أن تكون الصلاة في المسجد الأقصى ، وقد تمناها مواطنون وقادة عرب كثيرون ، وسيلة لخداع الجماهير ، أو أن تكون تلبية داعي السلام الوهمي درباً ملتوياً أو ممهداً لتضييع الحقوق ؟! .

في وضوح شديد ، نثبت هنا ، أنه لو اقتصر الأمر على القداسات الدينية ، والبقايا التاريخية ، والدعاوي الديما جوجية ، لتساوت في نظر الكثيرين ، إن لم يكن في نظر الجميع من خارج وطننا العربي ، حقوق العرب (مسلمين ومسيحيين) مع حقوق الصهاينة (اليهود) في المدينة المقدسة .

غير أن إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربي — الإسرائيلي ، واكتشاف الإطار الكلي الإسلامي الصحيح الذي تجب إدارته من خلاله ، ووضع القدس المدينة في الموضع الصواب من هذا الصراع الشامل ، كلها عوامل تجعل حق العرب (أياً كانت دياناتهم) لا لبس فيه ولا جدال ، كما تجعل وقوف الآخرين معهم قائماً على أسس موضوعية مقبولة لدى هؤلاء الآخرين ، وليس على أسس وجدانية يستحيل أن تكون مبررة لديهم ، رغم أهميتها المطلقة لدينا نحن .

فالقدس ليست هي المأسا
منها . **وأرضنا كلها مقا**
القدس فقط . وتلك حقيقة
ودينية في آن واحد .

رابعاً : تعريف بعناصر ا
الصراع وأدوات

ليس القصد ها هنا
تفصيلية لأبعاد الصراع الد
الدفاع عن الحق (الجانب
قطب الاعتداء عليه (اله
يؤازرونهم) ، ولا للأدوات
يمكن استخدامها عند إدارة
ولا للنتائج التي ترتبت ع
الماضي ، أو التي يمكن أ
استمراره مستقبلاً . فالمجال
هذا . كما أن مستهدفات
يخدمها مثل هذا التفصيل .

غير أن تذكرة وتأكيداً لل
تحكم حركة الصراع ، والتي
وحاضرة في أذهان الكثرة
تصبح واجبة ، باعتبارها مع
التي تستهدف ترشيد منظور
العربي — الإسرائيلي .

وعناصر النكبة القومية
مسلوبة مغتصبة (قبل ٦٧
وشعب مشرد تم إخراجه بالد
أو تم قهره حين أبقى على ال
تلك الديار ، ثم حقوق ماد
مهدرة .

والقوى التي تصادمنا وتحول دون استرداد حقوقنا ليست هي الصهيونية العالمية فقط ، ولكن الاستعمار والامبريالية وقوى التخلف والرجعة العالمية بصفة عامة .

والكيان الإسرائيلي قد استُنبت في المنطقة (بفعل استعماري) ، ونما في مرحلة ضعف وتخلف حضاري سيطر على العالم العربي (بدعم امبريالي) . وكان العالم أجمعه على وجه التقريب مستقطباً لصالح الحركة الصهيونية .

كل هذا يعني أن الجبهة التي يجب أن نناضل عليها أطول من حدودنا الجغرافية مع إسرائيل ، كما أنها أكثر اتساعاً من الرقعة التي تحتلها إسرائيل الدولة الآن ، أو تطمع في احتلالها مستقبلاً ، حتى تستكمل استقلالها المزعوم الذي أعلن عنه بيجين بتاريخ ١٩٧٧/١١/٢٠ أمام الكنيسيت الإسرائيلي ، وأمام الوفد المصري الذي زار إسرائيل وقتئذ برئاسة الراحل السادات ، وأمام العالم أجمع . وهذه الجبهة تمتد في الزمان أيضاً إلى آماد طويلة لم تأت بعد .

ويصبح التحدي الذي يواجهنا كما أحسن البعض تشخيصه تحدياً حضارياً[٨] . ويصبح أمن إسرائيل في أعماقه الحقيقية البعيدة أمناً حضارياً وليس أمن حدود ، وهو ما يعني تخلف المجتمع العربي في مقابل تقدم المجتمع الإسرائيلي[٩] .

وهذا الصراع الحضاري الذي فرض علينا أن نخوضه ليس معركة عسكرية فقط ، وليس معركة سياسية ، ولكن يضاف إلى كل ذلـ متطلبات وضرورات وأدوات قتال اقتصادية واجتماعية ، وثقافية ، ودينية .

وقد تكتسب القدس أهمية خاصة ثقافية ودينية ، على خريطة ذلك الصـ الحضاري الرهيب الذي نخوضه . ولـ تبقى القدس قبل كل هذا وبعده ، أر ضاعت ، وشعباً طرد أو سيطرد ، وحـ مادية ومعنوية قد انتهكت . وهذه ـ الحقائق الصماء التي تربط بين القد المدينة وبين فلسطين الوطن ، والتي يجـ التعامل معها ، والتي يجب توظيف جـ الدوافع السياسية والاقتصادية والثقا والروحية لخدمتها .

خامساً : إعادة بناء التصور الإسلا للصراع

حتى يتحدد دور أكثر موضوعيا وأشد فاعلية ، للمفهوم الديني (الإسلا على وجه التحديد) للصراع الدائر بيننا و العدو الإسرائيلي ، وحتى لا تختلط الأور لمصلحة العدو ، فإن الأساسيات التالية ا وأن تتأكد ، كما لابد وأن يقبل بها الجميـ

** إن العلم ، والعلم فقط ، هو الـ لحسم ادعاءات العدو وخرافاته . فعلـ التاريخ ، وعلماء الحضارات ، وعلـ السلالات والأجناس ، هم أصحاب الكـ الأولى (والأخيرة أيضاً) في شأن توهما الانتماء البيولوجي ، وادعاءات الانتسا

الحضاري ، التي يزعمها العدو ــ وما تنتهي إليه هذه العلوم هو الجواب الحاسم . أما الاحتكام إلى النصوص القديمة فليس بذي جدوى ، لأنها تتضارب عادة ، كما أنه في الإمكان فهمها على وجوه عدة متناقضة ، إن لم تكن متعادية .

والاحتكام إلى روح العلم ، والخضوع لمقتضياته ، إنما يعبر في جانب منه عن إدراكنا العملي للدلالات الحقيقية لكون الصراع بيننا وبين العدو الصهيوني صراعاً حضارياً شاملاً ، مثلما سبق أن أوضحنا في موضع متقدم من هذه الدراسة .

** إن الكتب المقدسة ، بفرض أن التأريخ من أجل التأريخ كان هدفها ، لم تكن تعرض إلا لتاريخ كان قائماً . **أما عن استمرار هذا التاريخ (بجوانبه الحضارية والبشرية والجغرافية) أو انقطاعه ، فهنا تعفى هذه الكتب من المسئولية ويتحملها الإنسان العالم الباحث المدقق المتخصص .**

إن آية سورة المائدة التي سبق إيرادها في هذه الدراسة(*) (على سبيل المثال) تعبر عن حقيقة وقعت في أيام موسى عليه السلام ، ولكنها لا ترتب حقوقاً أبدية أو مستقبلية لقوم موسى هؤلاء ، وذلك مع افتراضنا (من باب الجدل) أن يهود أوروبا الاشكنازيين ومنهم المدعي بالكذب بيجين وكل قيادات إسرائيل جاءوا من أصلاب هؤلاء القوم الذين خرجوا مع موسى عليه السلام من مصر لتنتهي رحلة الخروج بهم إلى الإقامة في فلسطين ! . ومن هنا يسقط حق الإرهابي مناحم بيجين رئيس وزراء إسرائيل آنذاك في استخدام مثل هذه الآية لتعضيد المطامع الصهيونية في الأراضي العربية مثلما فعل قبيل الزيارة النكبة لرئيس جمهورية مصر العربية الراحل للقدس في نوفمبر ١٩٧٧ م ، كما يصبح فزعنا من استخدامه مثل هذه الآية (وقد حدث أن فزعنا فعلاً) هو الآخر لا مبرر له .

إن حقائق التجربة الإنسانية الطويلة تثبت أن التغييرات التاريخية ، والصراعات الحضارية ، تجري في الواقع ، وهي محكومة بالمعطيات الموضوعية والحياتية ، وليست محكومة بالمعطيات أو الموضوعات التراثية .

** إن من التزيد في القول (وقد يكون من الخطأ) الزعم بوجود رؤية إسلامية بعينها للمشكلة الفلسطينية ، أو لمشكلة القدس ،، أو لمشكلات الأراضي المحتلة ، أو للصراع العربي ــ الإسرائيلي بصفة عامة . ولكن الصواب أن نقول أن للإسلام رؤيته الكلية لمسائل الجهاد ، والحرب ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحق والدفاع عنه . وفي إطار هذه الرؤية الكلية يتحدد مسلكنا ، وتتبلور مناهجنا لمواجهة التحدي الصهيوني ــ الامبريالي ــ الرجعي الذي يواجهنا .

والعنصر الديني في هذا الصراع المرير يجب أن لا يتشوه ، أو أن يمسخ ، فيصير

استنفاراً لعداوات تاريخية ضد جنس بعينه ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾ ، ولا ضد دين بذاته . ذلك لأن مجرد المخالفة في الدين ليست سبباً للعداء في الإسلام . فكما يشرح الإمام العظيم المجتهد الشيخ محمود شلتوت(١٠) فإن : « الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة في الدين سبباً يحمل على التقاطع بالتمريق وسلب الحريات والإخراج من الديار ، وإنما يجعل العداء الذي يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة سبباً مانعاً من موالاتهم والامتزاج بهم ، والاعتماد عليهم . وقد قرر ذلك في آيتين واضحتين : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ (الممتحنة ٨ ، ٩) .

أما الاستخدام الرشيد للعناصر الدينية الروحية في هذا الصراع الحياتي الدنيوي العاتي فإنه يتمثل في الإصرار الدؤوب على فضح تزييف المزيفين ، والعمل على حشد المؤمنين جميعاً وراء التوجيه الإسلامي الكلي لاستخلاص الحق ورد العدوان .

** **ولو حاولنا إعادة بناء التصور الديني لهذا الصراع العربي ــ الصهيوني ، بشرط أن يقوم متماسكاً ومتناسقاً مع الكليات الإسلامية ، وبشرط أن نحول بين العدو الصهيوني وبين الانتفاع من أطروحاتنا (المبترة المتناقضة) الطيبة النوايا ، لدعم أطروحاته (المدققة الصياغة) الخبيثة النوايا العدوانية الأفعال ، فإن العناصر الجوهرية التالية يجب أن تعتمد ، وأن تؤخذ في الاعتبار ، كما يجب أن توظف كأركان أساسية يقوم عليها البناء الجديد المستهدف .**

١ ــ في القرآن الكريم وفرة ملحوظة في الآيات والمقاطع القرآنية التي تركز على ذكر « بني إسرائيل » ، واليهود بصفة عامة ، ورواية أخبارهم ، وتوصيف سلوكياتهم ، وتقويم ممارساتهم ، والإدانة لهم ، والتنبيه إلى مساوئهم ، ولفت النظر إلى الحكم والدروس التي يجب على المسلمين والمؤمنين استخلاصها إذ تتلى عليهم أمثال هاتيك الآيات والمقاطع القرآنية .

ويهود عصر المبعث المحمدي في المدينة وما حولها كان لهم هم الآخرون نصيب وافر من الاهتمام القرآني . وكان أغلب هذا الاهتمام سلبياً في محتواه ، إدانياً في توجيهاته ، شديداً في أحكامه عليهم ، عنيفاً معهم ، ناقماً عليهم ، غاضباً منهم ، مشبعاً بالتحقير لأفعالهم ، منذراً إياهم دوماً بالويل والثبور وسوء المآل .

وتركيز القرآن الكريم على « بني إسرائيل » دون سواهم من الأمم الخالية ، قد يكون مرده أن القرآن لم يكن يهتم بغير أخبار تلك الأمم القديمة التي أرسل الله إليها الأنبياء

والرسل ، والتي تتوفر في تواريخها ~~وفي~~ أعمال أهليها مواطن الاعتبار والعظة . وبقدر كثرة الأنبياء الذين ظهروا في « بني إسرائيل » ، وبقدر شذوذ استجاباتهم لهؤلاء الأنبياء بما يوفر من الدروس والعبر الكثير ، فقد كان نصيبهم من اهتمام الخطاب القرآني كبيراً للغاية .

أما يهود الجزيرة العربية (وفي المدينة بصفة أساسية) فقد كان كيدهم للنبي ، وغدرهم بالمسلمين ، ومحاربتهم للإسلام ، كلها أمور ترشحهم لاهتمام النص القرآني بهم ، مثلما تفتح الباب أيضاً للمزيد من الإحالة إلى فعاليات اليهود السابقين من بني إسرائيل .

غير أن الذي يجدر إثباته ، ولفت النظر إليه ، والتأكيد عليه ، أنه رغم حمل القرآن بشدة على « بني إسرائيل » وعلى يهود المدينة ، ورغم أن الرسول ﷺ أغلظ على المجموعات منهم المناوئة له وللمسلمين (سياسياً ثم عقيدياً) ، **إلا أن الرؤية الإسلامية لعموم اليهود كأصحاب ديانة ظلت تعتبرهم من أهل الكتاب ، وحفظت لهم كل الحقوق المدنية والاعتقادية المترتبة على صفتهم تلك ، مثلما فرضت على المسلمين ضرورة التزام المودة حين التعامل معهم ، مالم يصدر عنهم (أي عن أهل الكتاب من اليهود) ما يفيد صراحة أنهم قد طرحوا عن أنفسهم التزام المودة تجاه المسلمين .**

والنتيجة المنطقية التي يمكن الانتهاء إليها هنا أنه من التجاوز لروح الإسلام ومقتضياته أن يتوهم البعض منا ، أو يحاول أن يوهمنا ، أن الإسلام إنما هو في حالة حرب مقدسة أبدية مع الديانة اليهودية .

٢ ــــ في القرآن الكريم تقوم تفرقة واضحة بين اليهود الذين عاشوا في الجزيرة العربية ، وتعامل المسلمون معهم في فترة البعثة المحمدية ، وبين « بني إسرائيل » . فالخطاب القرآني إذا تعلق بمعاملة مباشرة أو محاجة عرضت بين يهود المدينة وما-حولها وبين الرسول محمد ﷺ وأتباعه استخدم صفة « اليهود » ، على أعتبار أن الديانة كانت قاعدة التصنيف للتجمعات السكانية المختلفة في مجتمع المدينة وقتئذ . وقد اطرد هذا الأستخدام في المواضع الثمانية التي ورد فيها لفظ « اليهود » في القرآن . أما مصطلح « بنو إسرائيل » الذي ورد في القرآن إحدى وأربعين مرة فقد جاء مخصصاً للحديث عن يهود عصر موسى وعن يهود عصر عيسى وعن القوم في عصور أنبياء « بني إسرائيل » الأسبق . ولم يستخدم هذا اللفظ تخصيصاً ليهود عصر المبعث إلا في موضعين من هذه المواضع الإحدى والأربعين .

*** ﴿ سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة .. ﴾ (البقرة ــــ ٢١١) .**

* ﴿ **إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون** ﴾ (النمل — ٧٦) .

وواضح أن في هذين الموضعين إحالة إلى موروثات قديمة يمكن أن يتناقلها اليهود ، أياً كانت أصولهم العرقية ، عن بني إسرائيل ، أي يهود عصر موسى ، مما يفتح الباب لإمكانية توجيه الخطاب للعام (اليهود) بصفة الخاص (بني إسرائيل) الذي هو مسئول مسئولية مباشرة عن هذه الموروثات .

ومن هنا فإن تفرقة صريحة بين « يهود موسى والتـــــــوراة » وبين يهود « الاغتصاب » في أيامنا هذه تصبح أوجب ، عقلاً وشرعاً . كما أن الانقطاع العرقي ، رغم بقاء بعض أشكال التواصل التراثي ، بين يهود عصر البعثة المحمدية وبين يهود اليوم ، يصبح هو الآخر بالتالي ممكناً ، عقلاً وشرعاً أيضاً .

٣ — الهجرة بالنفس والمال إلى مجاهدة العدو الغاصب ، ونصرة المظلوم المضيع ، واجبة ومشروعة . والرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه يقرر أن : « رهبانية أمتي الجهاد » . بل إن الإسلام ليربط بين الإيمان وبين المجاهدة ربطاً يكاد يكون مطرداً تحكمياً ، وكأنما الجهاد بكل ما يكتنفه ويواكبه من صعوبات ومشاق وتضحيات هو المحك الحقيقي الوحيد لصدق الإيمان وصحته

﴿ **إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض** ﴾ (الأنفال — ٧٢) .

* ﴿ **الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله** ﴾ (التوبة — ٢٠) .

* ﴿ **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون** ﴾ (الحجرات — ١٥) .

ويضيق المجال عن حشد كافة الآيات والمواضع القرآنية التي تعلي من شأن الجهاد وتؤكد مشروعيته ، وتحث عليه ، وتقرنه بالإيمان . ولكن أفضل ما نختم به حديثنا في هذا الشأن أن نذكر أن الحق جعل التقوى منطلق الجهاد ، كما جعل من الجهاد الوسيلة إليه ، ونعم المنطلق ونعم الوسيلة ونعم الهدف ، حيث يقول جل وعلا :

* ﴿ **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون** ﴾ (المائدة — ٣٥) .

٤ — الشهادة في الإسلام تكون أيضاً في سبيل الأرض والعرض والمال .

* ﴿ **ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قتل دون أرضه فهو شهيد** ﴾ (حديث شريف) .

وليس بخافٍ على أحد في العالم كله ، رغم المكابرة ، وليس في العالمين الإسلامي

بالعربي فقط ، أن منفذي المشروع الصهيوني قد سلبوا المال ، وسرقوا الأرض ، وانتهكوا العرض ، وهو ما يوجب على المسلم الحق لا أن يطلب الشهادة مرة ، بل وأن يدعو الله أن يمكنه من الاستشهاد ثلاثاً .

٥ ــ المسلم مأمور بمحاربة من عاداه في دينه ، أو أخرجه من وطنه ، أو ظاهر عدوه عليه ، كما أنه مأمور أيضاً بعدم موالاة هذه الأصناف جميعاً .

*** ﴿ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾** (الممتحنة ــ ٩) .

أي أن الحركة الصهيونية عدو ، وإسرائيل الدولة عدو ، والاستعمار الذي يظاهرها عدو ، وأمريكا التي تواليها وتدعمها وتحرضها على العدوان علينا عدو . وقتال كل هؤلاء وعدم موالاة أي منهم واجب ديني . ومن قال بغير هذا ، أو عمل على غير مقتضاه ، فقد قال بغير الذي يقول به الإسلام .

والقتال واجب على المسلم وحق له إن وقع ظلم عليه . وهو إن سكت على هذا الظلم ولم يدفعه ، **مع مراعاة أن تؤخذ كل حالة بملابساتها** ، فإنه متهاون في تنفيذ أوامر الحق الذي يقول :

*** ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ﴾** (الحج ــ ٣٩) .

بل إن الإسلام لا يرضى للمسلم الحق (المؤمن) أن يسكت على البغي ، ولا أن يقف منه موقفاً سلبياً ، حتى ولو جاء من أخوة له في الدين . والإيجابية من مظاهرها محاولات الإصلاح بالتي هي أحسن (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإن لم يكن من السيف بد لوقف البغي فللضرورة أحكامها .

*** ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين ﴾** . (الحجرات ــ ٩) .

والبغي هو المقابل السلبي للعدل . والعدل إقامة لحكم الله في الأرض . وحكم الله (عظم علمه ووسع كل شيء) ليس نشراً فظاً لدعوة عقيدية بعينها ، وليس إكراهاً للناس أن يكونوا مؤمنين ، ولكنه في واسع المعنى ، ومرن الفهم ، إحقاق لحقوق الإنسان الأساسية المكفولة طبقاً لنهج الدين ووفقاً لشرع الله الحكيم العادل .

ومبادأة المسلمين بالعداوة ، والتحرش بهم للقتال ، يستوجبان منهم أن يقوموا إلى الجهاد ، وأن ينفروا خفافاً وثقالاً ، وأن يشروا بالحياة الدنيا الآخرة ، وأن يقابلوا فعل العدو الغاشم بمثله ، بل وبما هو أنكى منه .

*** ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾** (البقرة ــ ١٩٠) .

وفي إطار النموذج العربي ــ الصهيوني للصراع ، فإن كافة الأسباب الموجبة للقتال ضد الصهيونية وضد الذين يوالونها (الاستعمار والامبريالية وما وراء ذلك) كلها موجودة ومجتمعة . فالإخراج من الديار حقيقة ، والمظاهرة للعدو دائبة ونشيطة ، والقتال الباغي من جانب إسرائيل (العدو المباشر) بمثابة القوت اليومي لإخواننا في لبنان ، وفي معسكرات اللاجئين ، وفي الأرض المحتلة ، وعلى كافة خطوط المواجهة (رغم الصمت الكاذب للمدافع في بعض الأحيان) . ومن هنا فإن الصبر والمصابرة والمرابطة في مواجهة هذا العدو الباغي الغاشم تصبح واجباً دينياً .

٦ ــ والجنوح إلى السلم ، في المفهوم الإسلامي الصحيح ، ليس عملاً ساذجاً أو يوتوبيا سياسية ، أو مغامرة تليفزيونية . ولكنه احتيار القادرين القائم على العدل . فبعد حشد المستطاع من القوة لإرهاب عدو الله ومن وراءه :

* **﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم .. »** (الأنفال ــ ٦٠) .

أما تعجل السلم أو استجداؤه ، أو البحث عنه في غير مواضعه الصحيحة ، أي في غير مواضع القوة والعزة والأنفة ، واستعادة الحقوق المغتصبة ، ورد الحرمات المنتهكة ، ورفع الظلم الذي وقع ، إنما هو وهن منهى عنه :

* **﴿ فلا تهنوا وتدعوا إلى السلمْ وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركُم ــ أي ينقصكم ــ أعمالكم ﴾** (محمد ــ ٣٥)

الخلاصـــة

إدراك الحقائق الموضوعية للصراع العربي ــ الإسرائيلي ، والتمسك بها ، والعمل من خلالها ، يضعنا على الطريق الصحيح لخوض التحدي الحضاري الذي يواجهنا ، ويجعل كفة العرب والمسلمين راجحة فيما يتعلق بحقوقهم القديمة والمعاصرة في فلسطين وفي كافة الأراضي المحتلة ، **بما فيها القدس** . وحتى نحرم العدو من الميزات التي تتحقق له عن طريق خلط المفاهيم الدينية والتلاعب بها ، وحتى نستثمر الدوافع الدينية المستنيرة لدى مواطنينا ، فإننا يجب أن ننظر إلى الصراع العربي ــ الصهيوني **في إطار الرؤية الإسلامية الكلية لمسائل الجهاد ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحقوق** . كما يجب أن نترك للعلم والعلماء أمر البت في الادعاءات التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية التي يزعمها العدو .

مصـــادر ومراجـــع

(١) د . جمال حمدان ، اليهود أنثروبولوجيا ، المكتبة الثقافية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧) .

(٢) مناحم بيجين ، خطاب في حضور الرئيس المصري في القدس ، جريدة الأهرام ، القاهرة ، (١٩٧٧/١١/٢١) .

(٣) خيري حماد ، التطورات الأخيرة في قضية فلسطين ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

(٤) د . إدوارد سيدهم ، مشكلة اللاجئين العرب ، كتب قومية ، الدار القومية ، القاهرة ، (١٩٦٣) .

(٥) د . محمود دياب ، الصهيونية العالمية والرد على الفكر الصهيوني المعاصر ، دار الشعب ، القاهرة ، (١٩٧٦) .

(٦) د . حسن حنفي ، « هل يجوز الصلح شرعاً مع بني إسرائيل ، اليسار الإسلامي ، كتاب غير دوري ، العدد الأول ، القاهرة ، (يناير ١٩٨١) .

(٧) محمد علي علوبة ، فلسطين والضمير الإنساني ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

(٨) أحمد بهاء الدين ، إسرائيليات ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، القاهرة ، (١٩٦٥) .

(٩) د . مراد وهبة ، « رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر ، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، ندوة ، (٢٢ ــ ٢٣ أكتوبر ١٩٧٧) .

(١٠) محمود شلتوت (الإمام الأكبر) ، من توجيهات الإسلام ، دار القلم ، القاهرة ، (١٩٦٦) .

(*) في أول رد رسمي لرئيس وزراء إسرائيل مناحم بيجين على إعلان الرئيس المصري استعداده لزيارة القدس (التي تمت في نوفمبر/تشرين ثاني ١٩٧٧) أورد مناحم بيجين هذه الآية الكريمة مسيئاً استخدامها لدعم الحق التوراتي المزعوم لليهود في أرض فلسطين العربية . وقد أعطت هذه المحاولة منه نموذجاً صارخاً لكيفية توظيف أكذب الناس لأصدق الأقوال للتزييف على الناس وخداعهم . ومن هنا تبدو أهمية تصدرها للنصوص الواردة في هذا الجزء من الدراسة على أن يتم تناولها فهماً وتفسيراً في صلب الدراسة في موضع لاحق .

(*) أي أن شعب بيجين لم تكن قد تمت عودته إلى كل أرضه المزعومة بعد وحتى تاريخه ١٩٧٧/١١/٢٠ م .

(*) أنظر الآية ، والهامش المتعلق بها ، في رقم (١) من هذه الدراسة .

ماذا يعني انتمائي للإسلام

للأستاذ فتحي يكن

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ــ الكويت

فتحي يكن/ماذا يعني انتمائي للإسلام ،ط ٨
بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ
= ١٩٨٢ م ، ١٨٤ ص ، ١٩ سم

سوف نتناول ــ في نقدنا هذا ــ المحاور الأساسية التي نختلف فيها مع الكاتب الفاضل ، آملين أن يفسح صدره للرأي المخالف ، فان الحوار الموضوعي الرفيع ظاهرة حضارية ، فضلا عن أنه نافذة من نور ، يُسدد أقلام الذين يكتبون ، ويرشد خطوات الذين يقرؤون ، ويثري التجربة المتصاعدة لحركات الاصلاح الديني في عالمنا الإسلامي المعاصر .

١ ــ بين العنوان والمضمون

عنوان الكتاب : ماذا يعني انتمائي للإسلام ؟ وقد ذكر المؤلف في مقدمته أن هذا العنوان يخص القسم الأول من الكتاب . أما القسم الثاني فعنوانه : ماذا يعني انتمائي للحركة الإسلامية ــــ والفرق بين العنوانين والمضمونين واضح ، ولم يكن من المناسب اطلاق عنوان جزئي على الكتاب كله .!! وانما

كان يحسن اختيار عنوان يشمل القسمين معا ، مادام المؤلف — أو الناشر — رأى أن يضمهما في مصنف واحد . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، لم نلاحظ أن القسم الثاني المعنون ماذا يعني انتمائي للحركة الإسلامية يعمم الحديث عن الحركة الإسلامية ، وانما هو يخص « الاخوان المسلمين » دون غيرهم من الحركات الإسلامية الأخرى ، وكان الأصدق تسمية هذا القسم : ماذا يعني انتمائي للأخوان المسلمين ، حيث أن الحديث كله منصب على هذه الحركة دون غيرها ، والاستشهاد بالنصوص الكاملة والمختصرة في صفحات كاملة بل وفصول مستقلة عن الاخوان المسلمين يجعل الموضوع منحصراً في جماعة واحدة دون غيرها ، ولا يشفع له في ذلك أنه أطلق تعبير الحركة الإسلامية وأحله محل تعبير الإخوان المسلمين . بل ان ذلك يعني لدى الكاتب أنها الجماعة الوحيدة الجديرة بتسمية الحركة الإسلامية والتي ينطبق عليها تعريف الحركة الإسلامية دون غيرها . وهذا أمر فيه تعسف وتجاهل للصحوة الإسلامية المعاصرة والممتدة في العالم الإسلامي بأسره .
(انظر ص ١١٠ وما بعدها)

٢ — النظم السياسية

يقول الكاتب الفاضل في ص ٧٥ :

« وعلى الصعيد السياسي : تتحمل النظم (ديمقراطية وعسكرية ، جمهورية وملكية ، رئاسية وبرلمانية) مسؤولية العفن والانحراف الذي أصاب الحياة السياسية على كل صعيد . فالاستغلال والمحسوبية والرشوة والتسلط ، فضلا عن أن الفتن والمجازر والثورات والأنقلابات والتصفيات والاغتيالات وغيرها قد غدت طابع هذه النظم جمعاء » .

ونحن لا نسلم مع الكاتب بهذا الاستنتاج ، فالنظم لا تتحمل مسئولية التطبيق . والا يصدق ما يقوله الآخرون عن تحمل النظام الإسلامي مسئولية الانحرافات والفتن التي حدثت عبر التاريخ الإسلامي منذ الفتنة الكبرى حتى يومنا هذا . وانما تكون مهاجمة النظم أو محاورتها بمنهج موضوعي يكشف عن عيوبها كما يبين حسناتها . ويفرز ما يقبله الإسلام منها وما يرفضه بصرف النظر عن انحرافات البشر إلا ما كان منها يرجع إلى طبيعة النظام نفسه .

٣ — النظرة إلى السلطة :

يقول الكاتب الفاضل في ص ٩٧ :

« ان هذا العمل — العمل للإسلام — وما يحتاجه ويتصل به ويتفرع عنه ويتطلبه هو واجب إسلامي شرعي لا يسقط حتى تقوم السلطة التي تتولى القيام بهذه المسؤولية وترعى شؤون المسلمين . ومادامت هذه

السلطة غير موجودة ، فان كل تقصير من العاملين أو قعود من المسلمين هو في شرع الله إثم لا يرفعه الا المبادرة السريعة للنهوض بتكاليف العمل للإسلام » .

إن الكاتب في هذه العبارة وفي غيرها لا يعترف بوجود سلطة تعمل للإسلام وما يحتاجه وما يتفرع عنه ويتطلبه . ولم يبين لنا سبب هذا التعميم الذي أطلقه ولم يستثن منه أحداً .. حتى السلطات التي تنادي بالإسلام ، أو تحاول فعلا تطبيقه ، أو تنجح في بعض محاولاتها .. كل هذه أسقطها من حسابه ، ولا ندري ماذا يسمى السلطة في أقطار إسلامية معاصرة مثل باكستان ، أو إيران ، أو السعودية ، أو السودان ، أو ماليزيا ... أو غيرها ؟

ان أخشى ما نخشاه أن يتصور بعض الكتّاب والمنظّرين المنتمين إلى حركات إسلامية أن أي سلطة لا تستحق اضفاء صفة الإسلامية عليها أيا كانت نواياها وانجازاتها مالم تكن بأيدي رجال هذه الحركة أو تلك ...

وحتى يوم تصل إحدى الحركات أو الأحزاب الإسلامية إلى السلطة في قطر من الأقطار فلن نعدم من يقوم وينادي باسقاط صفة الإسلامية عنها لاختلافه معها في شأن من الشؤون .

٤ ــ تحليل الصراع

يقول الكاتب في ص ١٣٢ ما نصه :

« وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي نشأت في الأصل كردة فعل عاطفية ، أو بفعل المنافسة بالمثل لمنظمات مسيحية أو يهودية كجمعيات الشبان المسلمين مثلا ... مما جعل هذه الهيئات ملتزمة بخطها التقليدي الذي انطلقت على أساسه وقامت ابتداءً بفعل ضغطه وتأثيره .. بل ان مثل هذا النوع من الواجهات الإسلامية كان يسيء للإسلام أحياناً كثيرة بمسايرته لأنظمة وعهود عرفت بعدائها الصارخ للإسلام وأهله .. وهذا ما يأباه الشرع وتأباه طبيعة الإسلام المتميزة » لقد اتهم الكاتب ــ في كلمات قليلة ــ جمعية عريقة كالشبان المسلمين باساءتها إلى الإسلام ولمسايرتها لعهود معادية للإسلام وأهله . وهذا القول جانب الصواب مرتين .

المرة الأولى لأنه لم يذكر لهذه الجمعيات فضلها في استقطاب آلاف الشباب للأنشطة الرياضية والكشفية والثقافية المشروعة ، واعتبرها مسيئة للإسلام لأنها لم تتخذ مواقف العداء من الأنظمة التي اضطهدت جماعة الإخوان (وهي الجماعة التي اعتبرها الكاتب الحركة الإسلامية الوحيدة في هذا الكتاب) بل وأطلق حكماً تحليلياً لنشأتها كردّة فعل لمنظمات مسيحية أو يهودية لمجرد تشابه لافتتها مع لافتة الشبان المسيحيين ولم يقدم لنا مبرراً آخر لدعواه . أما اليهودية فلم يخبرنا بأي المنظمات اليهودية كانت تريد التشبه بها ومنافستها .

ان نشأة جمعيات خيرية أو ذات أهداف

محددة وانتشارها ظاهرة صحية يجب تشجيعها ، وإذا أريد التعرض لها أو لتاريخها بالتحليل والنقد فليكن ذلك بشكل موضوعي يبين إيجابيتها وسلبياتها وليس بشكل عاطفي يعتمد على مواقفها المتعاطفة أو المتباعدة من جماعة الإخوان أو غيرها . جانبه التوفيق مرة أخرى عند اعتبار بعض العهود معادية للإسلام وأهله ... وهنا لنا تساؤل .. هل كان العداء الذي مارسته السلطة الحاكمة في أي دولة من دول عالمنا العربي عداء للإسلام وأهله ؟

ان بعض الأنظمة التي جاءت إلى سدّة الحكم بشكل جبري وفرضت نفسها على الشعوب اتخذت موقفاً عدائياً من كل من يهدد سلطانها — بصرف النظر عن دينه أو لونه أو انتمائه . ان كل ما يعنيها هو سلطانها ، ومن السذاجة أو المغالطة أن نعتبر العداء موجها إلى الإسلام ونصبغه صبغة أيديولوجية أو عقدية لما يترتب على ذلك من أحكام شرعية توضع في غير موضعها .

وأما اعتبار جماعة معينة هي أهل الإسلام الذين تحاربهم السلطة . فلاشك أنهم أهل الإسلام حقاً ، ولكنهم من جهة لا يستأثرون بهذه الصفة دون بقية الملايين من أهل البلاد المسلمين ، ومن جهة أخرى لم تحاربهم السلطة بهذه الصفة ، ولا هي اضطهدتهم لهذا السبب ، وانما الأمر يدخل في دائرة سلوك الحكم الدكتاتوري تجاه من يهدد فرديته وطغيانه حتى لو كان من رفاق السلاح ، وكم من ثورة أكلت أبناءها وكم من نظم انقلبت على نفسها وتشهد على ذلك سجون ومعتقلات تلك الأنظمة التي تضم المتناقضات . وعلى الذين يحللون تاريخ الحركات الإسلامية أن يتفهموا حقيقة الصراع حتى لا ينخدعوا فينخدع بهم غيرهم .

٥ — الخلط بين الدين والإصلاح الديني

يقول الكاتب — في معرض حديثه عن خصائص الحركة الإسلامية — في ص ١٢٤ :

« والحق ينبغي أن يُعمل له بقوة .. ويُضحي في سبيله بكل شيء ، دون أن يساوم عليه بسبب من ترغيب أو ترهيب » . وهذه بديهيات لا خلاف فيها .. الا أنه ضرب أمثلة لذلك فقال : « فسحرة فرعون عندما تبين لهم الحق تمردوا على كل تهديد واستعلوا بإيمانهم فوق كل مصلحة وقالوا لفرعون فاقض ما أنت قاض انما تقضي هذه الحياة الدنيا ، إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى . ورسول الله ﷺ يوم عرض عليه الملك والجاه والمال مقابل أن يخفف من دعوته ينتفض قائلاً : والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه » .

وهذه الأمثلة ليست في مكانها المناسب عندما يكون الحديث عن الحركة

الإسلامية . فقيام فرد أو مجموعة باصلاح أحوال المسلمين يختلف عن قيام الرسول ﷺ بالدعوة إلى الإسلام في مجتمع مشرك بالله ، يعبد الأوثان . ويختلف أيضاً عن فرعون وسحرته عندما آمنوا فهدّدهم بالعذاب . والقياس الفاسد ، يسقط كل ما يترتب عليه من أحكام أو أقوال ، أو استنتاجات .

فدعوة المشركين إلى التوحيد ليست كدعوة المسلمين إلى الإصلاح ، هذه ليست كتلك لا من حيث المدعوّين ، ولا من حيث الأهداف المدعو إليها ولا وسائلها .. والخلط بين هذين المتباينين ، يؤدي إلى لبس في الفهم ، يفتح باباً للموقف الخاطيء والسلوك المنحرف ..

٦ ـــ قذف الآخرين

بعد أن هاجم الكاتب الجمعيات التي تقوم لأغراض جزئية وسماها « مبتورة شوهاء » استشهد بتعبير شائع للإمام البنا نصه « أيها الاخوان أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضوعية لأغراض محدودة المقاصد ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن » ص ١٣٤ .

والذي نلاحظه في هذا النص أن الإمام البنا رحمه الله لم يهاجم جمعية من الجمعيات ولا أدان حزباً من الأحزاب ولا اتهم أحداً بالاساءة إلى الإسلام ، كما فعل الكاتب عند استشهاده بالنص.هذا من جهة .

ومن جهة أخرى نجد أن كثيراً من الجماعات الإسلامية ترفع شعارات كلية شاملة ، وحتى التي ترفع شعارات جزئية ـــ سياسية مثلا أو تربوية ـــ فهي تفعل ذلك لأنها تعتقد أن طريق الاصلاح الشامل يبدأ من السياسة أو يبدأ من التربية . والعبرة دائما تكون بالممارسات لا بالشعارات ومن هنا ندعو كاتبنا وغيره من كتاب الحركة الإسلامية أن يضعوا ذلك في حسبانهم قبل التعرض لمهاجمة الآخرين وادانتهم .

٧ ـــ الانتماء المصيري والردّة

تحت عنوان : أن أدرك أبعاد انتمائي للحركة الإسلامية . يقول الكاتب الفاضل في ص ١٣٩: والبعد الآخر الذي ينبغي أن يتحقق في الانتماء للحركة الإسلامية هو البعد المصيري . أي أن يكون انتماء مصير .. بمعني أن يرتبط مصير المنتمي بمصير الجماعة كائناً ما كانت الظروف (!) فلا يكون انتماء مرحلة ينتهي بأنتهائها أو انتماء ظرف ينتهي بزواله . لا يكون انتماء في مرحلة الشباب والعزوبة وادباراً في مرحلة الرجولة والزواج . لا يكون انتماء في حالة الفقر والعسر وهروباً في حالة الغنى واليسر . لا يكون انتماء في الرخاء ونكوثاً في البلاء . انما يجب أن يكون الانتماء للحركة انتماء مؤبداً لا انفكاك فيه أو نكوث عنه أو هروب منه حتى يلقي المنتمي ربه وهو على ذلك .. وهذا ما كان عليه أسلافنا الصالحون (!) ،

بل هذا ما أكدته كثير من آيات الله البينات منها قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله ، ولئن جاء نصر من ربك ليقولن انا كنا معكم أو ليس الله بأعلم بما في صدور العالمين ، وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين ﴾ (العنكبوت ١٠ ، ١١) وقوله ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فان أصابه خير اطمأن به ، وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ، خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ﴾ (الحج ١١) وقوله ﴿ وكأي من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين ، وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ، فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين ﴾ (آل عمران ١٤٦ ــ ١٤٨)

ولنا هنا كلمتان .. الأولى أن هذا التصوير لعملية الانضمام أو الانتماء إلى الحركة الإسلامية وكأنه دخول في دين جديد تصوير يجانب الصواب ، ويؤدي إلى تكريس الفجوة بين من هو داخل التنظيم الحزبي أو الحركي ومن هو خارجه ، في الوقت الذي يفتقر إلى أي سند شرعي أو عقلي أو حتى سياسي أو تربوي .

والكلمة الثانية أن الآيات الكريمة التي استعان بها الكاتب الفاضل لم تكن عوناً له ، لأنه وضعها في غير مكانها . فالآية الأولى وهي من سورة العنكبوت والثانية وهي من سورة الحج تتحدثان عمن يرتد عن دين الإسلام ولا علاقة لهما بالانتماء لحركة إسلامية أو الخروج منها . وهذا الإمام ابن كثير رحمه الله يفسر الآيتين معا فيقول[1]

« يقول تعالى مخبراً عن صفات قوم من المكذبين الذين يدّعون الإيمان بألسنتهم ولم يثبت الإيمان في قلوبهم ، بأنهم إذا جاءتهم محنة وفتنة في الدنيا اعتقدوا أن هذا من نقمة الله تعالى بهم ، فارتدوا عن الإسلام ، ولهذا قال تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله ﴾ قال ابن عباس : يعني فتنته أن يرتد عن دينه إذا أوذي في الله وكذا قال غيره من علماء السلف ، وهذه الآية كقوله تعالى ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ــ إلى قوله ﴿ ذلك هو الضلال البعيد ﴾ انتهى كلام ابن كثير .

أما الآية الثالثة وهي من سورة آل عمران فتتعلق بالجهاد في سبيل الله ولا نجد لها أدنى علاقة بحديث الكاتب عن الانتماء للحركة الإسلامية . ولننظر معاً ماذا قال فيها المفسرون : قوله تعالى ﴿ وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير ﴾، قرأ بذلك ابن كثير ونافع وأبوعمرو ، وقرأ الباقون قاتل .. ، ﴿ فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ﴾ الوهن الانكسار

بالخوف . الضعف : نقصان القوة . والاستكانة الخضوع . ومعناه فلم يهنوا بالخوف ، ولا ضعفوا بنقصان القوة ولا استكانوا بالخضوع . وقال ابن اسحق : فما وهنوا بقتل نبيهم ولا ضعفوا عن عدوهم ولا استكانوا لما أصابهم . وقوله تعالى : **﴿ فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ﴾** في ثواب الدنيا قولان : أحدهما النصر على عدوهم ، وهو قول قتادة والربيع . والثاني الغنيمة وهو قول ابن جريج . وحسن ثواب الآخرة ، الجنة في قول الجميع »[٢] ولا أرى الكاتب موفقاً في الاستشهاد بهذه الآية المتعلقة بالجهاد والنصر والغنيمة وثواب الآخرة ، في حديثه عن الارتباط باحدى الحركات الإسلامية والانتظام في عضويتها .

٨ ـ توظيف الآيات

تحت عنوان وضوح الطريق . يقول الكاتب الفاضل (ص ١٤٩) ما نصه :

« ويجب أن ندرك كذلك أن العمل للإسلام يعني العمل لتطبيق شرعة الله في الأرض .. يعني احلال هذه الشريعة مكان شرائع الهوى والطاغوت » وهذه الأوليّات لا خلاف عليها .. الا أنه يستطرد :

« وبذلك ، لا يكون التعايش مع الجاهلية ـ أمداً وقدراً ـ الا في حدود ما تحتاجه عملية الانقلاب عليها من قوى وامكانيات ... لأن الغاية هي تحقيق هذه النّقلة .. وكل عمل لا يكون مساعداً على تحقيقها ، أو مساهماً في بلوغها ، يكون تلهّيا بما هو أدنى عن الذي هو خير (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم) .

لم يوضح كاتبنا الفاضل ـ رغم أن عنوان الفقرة وضوح الطريق ـ ماذا يقصد بالجاهلية والطاغوت ولا ما يقصده بالانقلاب ، وما هي صور هذا الانقلاب على المجتمع المراد اصلاحه والأخذ بيده إلى الأفضل ؟ وما وجه الاستدلال بالآية الكريمة التي يوجه الله سبحانه فيها نبيه ﷺ أن يدعو إلى القرآن والتوحيد وألا يتبع أهل الكتاب الذين دعوه إلى دينهم ؟ وإليك ما قاله فيها المفسرون . قال ابن الجوزي « فلذلك فادع ، للمفسرين فيه قولان . أحدهما انه القرآن ، قاله ابن السائب . والثاني انه التوحيد ، قاله مقاتل . وقوله تعالى : **﴿ ولا تتبع أهواءهم ﴾**، يعني أهل الكتاب لأنهم دعوه إلى دينهم »[٣] وما قاله الطبري وابن كثير قريب من هذا الذي ذكره ابن الجوزي ، رضي الله عنهم . وليس معنى استشهادنا المستمر ـ في هذا التعليق ـ بأقوال المفسرين أننا نعد تفسير كتاب الله حكراً على هؤلاء المفسرين دون غيرهم ، أو أننا ننكر على الكاتب حقه في تفسير كتاب الله بما يراه ـ باجتهاده ـ أنه هو المعنى المراد من الوحي القرآني حتى ولو خالف فيه الآخرين ، ولكننا لكي نوضح الأمر للقارىء الكريم نورد أقوال المفسرين عندما نجد البون

شاسعاً بين ما اجمعوا عليه من تفسير آية من الآيات وبين ما انفرد به الكاتب من وضعها في موضع بعيد عنها كل البعد بُغية دعم فكرته وتعزيزها .

٩ ــ الانقلاب المستحيل

لقد أدى نجاح الانقلابات العسكرية في كثير من دول العالم الثالث إلى الظن بأن الانقلاب في كل مجالات الحياة هو الحل وفي نفس الوقت هو الممكن . فانتشرت بين الكتّاب عبارات الثورة الثقافية والثورة الأخلاقية والثورة الحضارية ــ مع تفريق بين مصطلحي الثورة والانقلاب في الدرجة لا في النوع ـ ظناً منهم أن تغيير الانسان ــ فكراً وسلوكاً وحضارة ــ يمكن أن يتم بمجرد أن ينجح انقلاب عسكري للسلطة الحاكمة ــ أو على أحسن الظن تغيير سياسي لها ــ بحيث يمتلكها رجال يريدون تطبيق المنهج الإسلامي ، فيصدرون بذلك البيان رقم ١ فإذا بالمجتمع قد تحول إلى مدينة فاضلة ، تختفي منها الرذيلة ، وتعمها الفضيلة ، ويرفرف عليها الأمن والسلام .

يقول الكاتب الفاضل في ص ١٥٠ :

« فإذا كانت غاية المنهج الإسلامي ــ كما هو معلوم ــ هي تعبيد الناس لله في سلوكهم ومعاملاتهم ، في أنظمتهم ، وتشريعاتهم ، وفي كل مناحي حياتهم .. فان ذلك يعني احلال المنهج الإسلامي محل النظم الوضعية .. يعني استبدال وضع بوضع .. يعني نقض الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها المجتمع ونقض الحضارة التي يتبناها ويعتمدها ، ليتم بعد ذلك عملية البناء على قواعد الإسلام ووفق أسسه ومرتكزاته »

« ان ذلك يفرض أن تكون طبيعة العمل للإسلام تغيرية وليست ترميمية .. تغييرية بمعنى أنها تأبى الترقيع والقبول بأنصاف الحلول .. تأبى الانسجام مع المناهج الجاهلية .. تأبى التعايش مع المذاهب الوضعية . كل المذاهب الوضعية » ثم يبني على هذه النظرة الانقلابية نتيجة غريبة ، فيقول في ص ١٥٣ : « ليس من مهمة العمل الإسلامي أن يلتمس حلول المشكلات التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية ، أو السياسية والاقتصادية ، أو سواها من المشكلات التي خلّفتها النظم الوضعية الفاسدة ! »

لقد فات الكاتب أن مساعدة النظم ــ أيا كان رأي الكاتب في هذه النظم ــ على حل مشاكل المسلمين هو من صميم الاهتمام بأمر المسلمين . ولا ندري كيف يتعرف الناس على منهج الإسلام في حل مشاكلهم ، إذا كان المتصدرون للعمل الإسلامي ممتنعين عن وضع الحلول الإسلامية لهذه المشاكل ــ ناهيك عن المساهمة الفعلية في حلها ــ بدعوى أن هذا الاسهام « يساعد هذه النظم على التسلط

والاستمرار ، أو يهيء لها فرص البقاء والنماء » ص ١٥٣ .

كما فات الكاتب الفاضل أن ينظر حوله إلى الدول التي يملك ناصية السلطة فيها رجال يريدون تحقيق شريعة الله — وليأخذ مثالاً قريباً لذلك من ايران أو من باكستان — هل انتهت مشاكلهما بمجرد أن امتلكا ناصية الحكم ؟

أم أن المعركة الكبرى التي يواجهانها في أسلمة المجتمع بدأت مع اعلان البيان رقم ١ ولم تنته بعد ؟

ان أسلمة السلطة جزء واحد من أسلمة المجتمع وليست هي بداية الطريق وليست هي نهايته . ولا يمكن دعوة المسلمين إلى التوقف عن اصلاح المجتمع انتظاراً لليوم الموعود ، والا فَهِم الناس — وهم معذورون في ذلك — أن الهدف المستتر وراء دعواهم هو تغيير الأشخاص لا تغيير الأوضاع . وقد انتهى الكاتب — في تسلسل مطرد — إلى تصوير الأمر على النحو الذي يعطي المبرر الكامل لمن يتبنّوا هذا الفهم فقال : « ان قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة .. إلى مرتكزاتها الأساسية وقواعدها ومنطلقاتها .. وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها .. حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها » ص ١٥٤ .

ان هذا المنطق يدعو إلى ادانة الجهود الاصلاحية التي أفنى المسلمون أعمارهم فيها . والتي قاموا بها في ظل أنظمة (وضعية) . ابتداء من المصارف الإسلامية وتقنين الشريعة وأسلمة العلوم وانتهاء إلى الجهاد في سبيل الله — بالنفس أو بالمال — لتحرير ما اغتصبه المغتصبون من بلاد المسلمين . ان هذا المنطق يؤدي بمن يؤمن به ويتبعه إلى العزلة الكاملة عن حياة المسلمين وواقعهم ، وتحوِّله من عنصر اجتماعي فعّال إلى عنصر متربص يريد أن ينقضّ ، تدور عيناه بحثاً عن النقائص ليفضحها ، ولا تمتد يداه لاصلاح ما يراه فاسداً من أحوال المسلمين . وهذا كاتبنا الفاضل يقول :

« وإذا كان لابد من التعرض لمثل هذه المشكلات — التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية أو السياسية والاقتصادية — فبقدر ما يؤدي إلى ادانة النظم التي أفرزتها ، وبقدر ما يعري هذه النظم ويفضحها ويؤكد بطلانها » ص ١٥٣

١٠ — اصلاح أم اعتزال ؟

ان غرابة هذا المنطق ترجع أيضاً إلى تناقضه الكامل مع فكر وواقع جماعة الاخوان المسلمين التي أفردها الكاتب — دون غيرها — بالاعتبار والتقدير ، وخصها — في نهاية الكتاب — بنقول كاملة من مطبوعاتها ورسائلها .

فعلى المستوى النظري نصت لوائح الاخوان

على الأهداف الاجتماعية لأقسامهم الرئيسية . فقسم العمال والفلاحين — على سبيل المثال — « تنص لائحته على أن من أغراضه دراسة وشرح ونقد قوانين العمل وتبصير العمال بحقوقهم والعمل للحصول على هذه الحقوق وتوجيه الشركات العمالية وصبغها بالصبغة الإسلامية وتوجيه العمال الصناعيين للاشتراك في النقابات والمطالبة بعمل نقابات للعمال الزراعيين وبث روح التعاون في صفوف العمال من الاخوان والاستفادة من تكتلهم في مشروعات تعاونية »

« وفرع الزراعيين ورد في أغراضه : اعداد المناهج الاصلاحية من الناحية الزراعية ومنها دراسة مشروعات الصناعات الزراعية وتنفيذ ما يمكن تنفيذه عن طريق شركات مساهمة أو جمعيات تعاونية مثل منتجات الألبان وحفظ الخضر والفاكهة ومستخرجات النباتات الطبية والعمل على رفع مستوى الأنتاج الزراعي وزيادة غلة الفدان وذلك بحث المزارعين على اتباع أحدث الطرق الزراعية واستعمال التقاوي المنتقاة والعناية بالانتاج الحيواني وتربية السلالات الممتازة واستغلال الآلات الميكانيكية استغلالاً تعاونياً لقصر الحيوانات على الانتاج فقط وتربية الدواجن على أسس علمية صحيحة ونشر تربية النحل ودودة القز ونشر الصناعات الريفية وتسويق المحاصيل تعاونياً »[٤] ولا يتسع المقام لتعداد برامج الاخوان التعليمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المماثلة .

وهذه اللوائح — التي تشبه برامج الأحزاب السياسية من حيث شمولها لكافة الأنشطة الحياتية — لم تكن حبراً على ورق ، ولا كانت ذراً للرماد في العيون ، أو استجلاباً لأصوات الناخبين ، وانما وجدت طريقها للتنفيذ بقدر ما سمحت به الظروف . فعلى المستوى التنفيذي نجد الأمثلة لا يتسع لها إلا سفر كبير . ولنورد بعضاً منها :

« قدم قسم البر والخدمة الاجتماعية التابع للاخوان قبل الحل [حل جماعة الاخوان من قبل الحكومة المصرية] خدمات كثيرة لا سبيل إلى حصرها ، وكان للقسم قبل الحل ٥٠٠ شعبة في أنحاء القطر المصري تشرف عليها وزارة الشئون الاجتماعية »[٥]

« في عام ١٩٤٧ اشتد وباء الكوليرا في الوجه البحري [في مصر] وجندت الأمة رجالها . وكان كثير من المسئولين للأسف يفرون أمام خطر الموت ، وانتشار الوباء ، فاذا بقيادة جوالة الاخوان تضع تحت امرة المسئولين ٧٠,٠٠٠ سبعين ألف جوال ليعملوا في محاربة هذا الوباء »[٦]. « فتح الاخوان عدداً من المدارس لمحو الأمية وتنمية الثقافة الدينية بالمجان ومكاتب لتحفيظ القرآن الكريم نهاراً ومدارس ليلية لتعليم العمال والفلاحين وأقسام خاصة للراسبين في الامتحانات العامة يتولى التدريس فيها أساتذة أخصائيون من خريجي الجامعة وشعب لتعليم الغلمان الذين حرموا التعليم لاشتغالهم بالصناعات ومعاهد لتعليم البنين ومدارس أمهات المؤمنين لتعليم البنات ودورا

للصناعات ملحقة بالمعاهد يتعلم فيها الذين لا يستطيعون اتمام التعليم العلمي »[٧] فإذا أضفنا إلى الأمثلة السابقة اشتراك الاخوان المسلمين الفعلي في حرب فلسطين وفي حروب القنال وإذا أضفنا مشاركتهم الفعلية في انشاء الشركات التجارية وفي فتح المستشفيات وغير ذلك من الاسهامات الضاربة في جذور المجتمع ، لبدت لنا صورة ناطقة لتاريخ هذه الجماعة تختلف عن مقولات كثير من الكتاب المعاصرين الذين يتحدثون باسم الاخوان المسلمين . ولَبدَا لنا أن الكاتب الفاضل عندما يقول في ص ١٥٣ « ليس من مهمة العمل الإسلامي أن يلتمس حلول المشكلات التعليمية والاعلامية أو الغذائية والكسائية أو السياسية والاقتصادية أو سواها من المشكلات التي خلّفتها النظم الوضعية الفاسدة » انما يعزل نفسه بهذا المنطق ، ليس عن المجتمع فحسب ، ولكن عن فكر وواقع الحركة الإسلامية بوجه عام والاخوان المسلمين بوجه خاص . والأشدّ غرابة مما سبق . هو أن جماعة الاخوان المسلمين — وهي مازالت تحتل مكاناً بارزاً بين الحركات الإسلامية المعاصرة رغم ما تعرضت له من أزمات — تحتضن وتروج لكثير من الكتابات المعاصرة لمجرد أنها تمجّد تاريخ الجماعة أو تقتطف نقولا من نشراتها ، وذلك بدلا من أن تكشف لأتباعها الفارق الهائل بين ما تحمله هذه الكتابات من أفكار وبين ما حملته الجماعة — منذ نشأتها الأولى — من مناهج وما قدمته من انجازات .

١١ — بين التعميم والتخصيص

نقل الكاتب الفاضل نصوصاً من مجموعة رسائل الأستاذ البنا رحمه الله . وعمّم ما فيها من توجيهات خاصة للاخوان ، فجعلها صالحةً لكل زمان ومكان ، بل واستبدل داخل النصوص عبارة الاخوان المسلمين بعبارة « الحركة الإسلامية » (ص ١٥٧ ، ١٥٩) تعزيزاً لفكرته في صلاحية ما جاء فيها لكل حركة إسلامية ، منهجاً وتطبيقاً .

ومن المسلّم به لدى العاملين في شتى مجالات الحياة الاجتماعية — قديماً وحديثاً — أن ما يقال في مرحلة زمنية معينة ، موجهاً إلى مجموعة خاصة من الناس ، استجابةً لواقع جغرافي محدود ، لا يمكن اطلاقه على كل زمان ومكان . ان ما قاله حسن البنا وما قام به في الربع الثاني من القرن العشرين كان شيءاً مطابقاً لمتطلبات الواقع الذي عايشه ، تماماً كما يمكن اعتبار ما قاله بديع الزمان النورسي وما قام به في تركيا خلال النصف الأول من هذا القرن ، وما قاله وقام به — من قبله — السيد أحمد خان في شبه القارة الهندية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وما قام به محمد بن عبدالوهاب في شبه الجزيرة العربية ، في القرن الثامن عشر .. إلى آخر هذه الحلقات المتصلة منذ انحراف الناس عن الإسلام والممتدة إلى ما

شاء الله ﷺ كانت تلبية واستجابة لواقع عايشوه ، واكتشفوا ببصيرتهم النافذة سر انحرافه ، فوضعوا أيديهم على مكمن الداء ، واستنهضوا الناس بحثاً عن الدواء . لقد وضع كل واحد منهم لبنة في الجدار الذي يريد أن ينقضّ ، ولم يدّع واحد منهم لنفسه أو لجماعته فضلاً أكبر من حجم اللبنة التي وضعها . ولسنا بصدد الاسهاب في تأثير كل حركة اصلاحية فيما جاورها — جغرافياً — وفيما أعقبها — تاريخياً ، من حركات الاصلاح ، عبر تاريخنا الحديث . وانما أردنا أن نعلق على منهج الكاتب في تعميم ما هو خاص بطبيعته من مناهج وتنظيمات وفي إطلاق ماهو مقيد بحدود زمانه ومكانه ، من وصايا وتعليمات. غير منكرين عليه أو على غيره ما يستشهدون به من أقوال المصلحين مما يرتبط بأصول الدين وقواعد السلوك الثابتة التي لا ينال من صلاحيتها تعاقب الزمن أو اختلاف المكان .

١٢ — الطاعة نعم .. ولكن لمن ؟

أورد الكاتب الفاضل — تحت عنوان الطاعة وحكمها الشرعي ص ١٦٦ — نصوصاً قرآنية ونبوية توجب الطاعة لله عز وجل وللرسول ﷺ ولأولي الأمر ، وتبين جزاء العصيان ومفارقة الجماعة . كما أورد أثراً لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه أورده البخاري في هذا الصدد . وحمل الكاتب هذه الأحكام الشرعية حملاً من مكانها في الفقه — وجوب طاعة الله والرسول وأولي الأمر — ووضعها في باب من الكتاب بعنوان : أن أدرك شروط البيعة والعضوية ، مشيراً — دون أن يذكر ذلك صراحة — إلى أن النصوص التي قدمها ، والأحكام الشرعية التي بنيت عليها ، تصلح لأن تشمل طاعة المرؤوس لرئيسه والعضو لأميره ، في التنظيمات التي تنشئها الحركات الإسلامية المعاصرة . وهذه التفسيرات المتحيزة للنصوص تضع القارىء أمام نتائج يناقض بعضها بعضا . ومن مظاهر هذا التناقض ما نشاهده من استشهاد القضاة الذين أدانوا بعض شباب الحركات الإسلامية في قضايا تتعلق بأمن الدولة في عالمنا العربي بالآيات التي توجب الطاعة لأولي الأمر ، بينما كانت نفس الآيات هي التي اعتمد عليها هؤلاء الشباب — طاعةً منهم والتزاماً بأوامر قادتهم — عندما أتوا أعمالاً جَرمها القانون في أقطارهم . فجاءت الآية الواحدة على لسان المتهم والقاضي معاً . وقضية (الطاعة لمن ؟) قضية قديمة في التاريخ الإسلامي منذ فتنة عثمان رضي الله عنه . وعلى من يتناولها بالبحث أن يبيّن حدودها وشروطها ويفرق بين أنواعها ، ويزيل ما التبس على الناس من أمرها ، لا أن يوردها — مجردة — حيث يريد أن يستعين بها في إحكام تنظيمه ، تاركاً ما يترتب على تفسيره من آثار قد تكون ضارة مدمرة بينما أرادها هو مثمرة بناءة . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامـــش

١ ــ ابن كثير ، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤ هـ) . تفسير القرآن العظيم ، ٧ ج . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ ، ٣١٠/٥ .

٢ ــ الماوردي ، أبو الحسن علي بن حبيب (ت ٤٥٠ هـ) . النكت والعيون تفسير الماوردي ، ٤ ج ، تحقيق خضر محمد خضر ، مراجعة عبدالستار أبوغدة ، الكويت : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ ، ٣٤٧/١ .

٣ ــ ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن (ت ٥٩٦ هـ) . زاد المسير في علم التفسير ، ٩ ج . دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٣٨٤ هـ ، ٢٧٨/٧ .

٤ ــ زكي ، محمد شوقي . الاخوان المسلمون والمجتمع المصري . القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٤ .

٥ ــ المرجع السابق ص ١٦٠ .

٦ ــ المرجع السابق ص ١٤١ .

٧ ــ المرجع السابق ص ١٨٦ .

دليـل الباحـث

في الدراسات القرآنية

محيي الدين عطية

[تشتمل هذه القائمة الببليوجرافية المنتقاة على أهم ما صدر من كتب ومقالات ودوريات وأطروحات جامعية وبحوث مؤتمرات ومحاضرات ، منذ مطلع القرن الخامس عشر الهجري حتى تاريخ إعدادها (١٤٠١ ـ ١٤٠٤ هـ) ، وذلك في مجال الدراسات القرآنية .

ولا تشمل هذه الدراسات علوم القرآن ، ولا التفسير والمفسرين ، ولا الإعجاز القرآني ، حيث أفردنا لهذه المجالات الثلاث قوائم مستقلة تنشر في غير هذا المكان .

وتغطي القائمة ما صدر من إنتاج فكري باللغتين العربية والانجليزية في العالم العربي وخارجه ، من مؤلفين عرب وأجانب . وقد رتبت مداخل المواد تحت رؤوس موضوعات هجائية مخصصة ، وألحق بالقائمة فهرس قاموسي يضم أسماء المؤلفين والمشاركين مع عناوين الكتب والأطروحات في ترتيب هجائي واحد . كما ذيلت بقائمة بالناشرين وأخرى بالدوريات التي وردت بها .

وقد بذل الكثير من الجهد لكي تكون البيانات الببليوجرافية المعطاة دقيقة وكاملة قدر المستطاع] .

أدب الترهيب في القرآن

١ ـــ علم الدين ، أحمد محمد/أدب الترغيب في القرآن الكريم (١ ـــ ٦) . **القدس** . ع ١٨ ـــ ٢٥ (٥ ـــ ١٩٨١/١٢ م) .

أدب الترهيب في القرآن

٢ ـــ علم الدين ، أحمد محمد/أدب الترهيب في القرآن الكريم (١ ـــ ٤) **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٢ ـــ ١١ (٧ ـــ ١٩٨١/١١ م) .

القرآن ـــ بحوث

٣ ـــ بن نبي ، مالك .

Ben Nabi, Malik, The Qur'anic phenomenon. Indiana : Amercican Trust Publications, 1983.

٤ ـــ خليف ، يوسف/**دراسات في القرآن والحديث** . القاهرة : مكتبة غريب ، ١٩٨١ م .ـــ ٢٦٢ ص .

٥ ـــ الشرفي ، عبدالمجيد/آفاق الدراسات القرآنية من كتاب محمد أركون : قراءات للقرآن . **١٥ * ٢١** (تونس) ع ٥ (١٤٠٣/٨ هـ = ١٩٨٣/٥ م) ص ص ٢٦ ـــ ٢٩ .

٦ ـــ العماري ، علي محمد حسن/على هامش الدراسات القرآنية : الاقتباس والتضمين (١) . **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج ـــ ١ (١٤٠٣/٤ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٤٧ ـــ ٥٣ .

٧ ـــ المعموري ، الطاهر/**الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

القرآن ـــ مخطوطات

٨ ـــ جيمس ، ديفيد/بدائع المخطوطات القرآنية . **آفاق عربية** . س ٨ : ع ١ (١٩٨٢/٩ م) ص ص ٤ ـــ ١١ .

٩ ـــ نور الدين ، فاروق/من التراث العلمي العربي مخطوطة القرآن الكريم ـــ الحساب والإحصاء والفلك في قصص الكتب السماوية وآيات القرآن الكريم . في **المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب** . حلب : معهد التراث العلمي العربي ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ـــ ١٣ ص .

القرآن ـــ معاجم

١٠ ـــ الصفار ، إبتسام مرهون/معجم الدراسات القرآنية المطبوعة والمخطوطة ، القسم الرابع . **المورد** . مج ٩ ، ١١ : ع ٤ ، ٣ شتاء ١٩٨١ ، خريف ١٩٨٢ م)

١١ ـ عطية ، محي الدين/دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم مع نموذج كشاف موضوعي للجزء الثلاثين . **المسلم المعاصر** . س ٩ : ع ٣٣ (١ ـ ١٤٠٣/٣ هـ = ١١ ـ ١٩٨٣/١ م) ص ص ١٤٧ ـ ٢٢٣ .

١٢ ـ مجمع اللغة العربية . القاهرة : **معجم ألفاظ القرآن الكريم** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م ـ ١٤٠١ هـ ، ٧٥٥ ص .

القرآن والأجنة

١٣ ـ البار ، محمد علي/أطوار الجنين في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢٠٨ (١٤٠٢/٤ هـ) ص ص ١١٣ ـ ١٢٥ .

١٤ ـ البار ، محمد علي

Al-Baar, Mohammed Ali. Embryological Date in Holy Qur'an. **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٥ ـ جونسون ، مارشال وعبدالمجيد زنداني

Jahnson, E. Marshal & Zindani, A. The Key of An Embryo's Future (Insemination, Fertilization and Genetic Domination or Determinant of an Individual's Characteristics : A Comparison with Qur'an and Hadith). **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٦ ـ حسين ، سكندر .

Hussain, Sikandar. Embryological Significance of the Qur'anic Term « ALAQA » « The Clot ». In **The Second International Islamic Medicine Conference,** Kuwait, 1982.

١٧ ـ خان ، نواب محمد وعبدالمجيد زنداني

Khan, Nawab M. & Zindani, A. The Embryo And the Body of His Mother In The Light of Qur'an And Hadith **In 8th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy. 1404.

١٨ ـ طاهر ، محمد وعبدالمجيد زنداني

Tahir, Mohammad & Zindani, A. Modern Concepts of statements in Qur'an and Hadith . **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٩ ـ مور ، كيث/مطابقة علم الأجنة لما في القرآن والسنة ، ترجمة خليل سلمان . **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ٣ (١٤٠٣/٥ هـ = ٣ (١٩٨٣ م) ص ص ٧٢ ـ ٧٩ .

القرآن والأخلاق

٢٠ ــ سعيد ، حكيم محمد

Said, Hakim Mohammed. The Qur'anic Concept of Good Behaviour. Karachi : Hamdard Foundation, 1982.

٢١ ــ شيرواني ، ناظم/الأخلاق بين القرآن والمذاهب الفلسفية ، تأليف مسيح مهاجري . **التوحيد** (طهران) س ١ : ع ٥ (١١ ، ١٤٠٣/١٢ هـ) ص ص ٦٥ ــ ٧٨ .

القرآن والأخوة

٢٢ ــ حامد ، محمد عبدالتواب/رابطة الأخوة بين المسلمين كما يقررها القرآن الكريم . **الاقتصاد الإسلامي** . س ١ : ع ٩ (١٤٠٢/٨ هـ) ص ص ٢٨ ــ ٣٦ .

القرآن والادارة

٢٣ ــ بسيوني ، عبدالعظيم/بعض المفاهيم الأساسية لعلم الإدارة كما وردت في القرآن الكريم . **البنوك الإسلامية** . ع ٢٨ (١٤٠٣/٤ هـ = ١٩٨٣/٢ م) ص ص ٦ ــ ١٣ .

القرآن والأدب

٢٤ ــ الخضري ، محمد عبدالجواد/أثر القرآن الكريم في الأدب العالمي . منار **الإسلام** . س ٧ : ع ٤ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ١٢ ــ ١٧ .

القرآن والأدوية

٢٥ ــ هاشم ، محمد محمد/الأدوية **والقرآن الكريم** . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٤٢ ص .

القرآن والاستشراق

٢٦ ــ الجندي ، أنور/المستشرقون والقرآن . في **الندوة العلمية عن الإسلام والمستشرقين** . أعظم كره (الهند) : دار المصنفين ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٧ ــ حسين ، أطهر/القرآن والمستشرقون (بالانجليزية) . في **الندوة العلمية عن الإسلام والمستشرقين** . أعظم كره (الهند) : دار المصنفين ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٨ ــ خليفة ، م

Khalifa, M. The Sublime Qur'an and Orientalism. Harlow, Essey : Longman, 1983, pp. 262.

٢٩ ــ شلبي ، عبدالفتاح إسماعيل/رسم **المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها** . ط ٢ مزيدة ومنقحة .ــ جدة : دار

الشروق ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١٥١ ص (في الدراسات القرآنية واللغوية) .

٣٠ ــ الصغير ، محمد حسين علي/**المستشرقون والدراسات القرآنية** . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٣٤ ص ، ١٩ سم .

٣١ ــ الندوى ، محمد صدر الحسن/المستشرقون والقرآن الكريم (١ ــ ٦) . **البعث الإسلامي** . س ٢٧ : ع ٣ ــ ١٠ (١ ــ ١٤٠٣/٧ هـ) .

٣٢ ــ النشمي ، عجيل/القرآن في نظر بعض المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢١ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ ــ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ١٦ ــ ٢٤ .

٣٣ ــ النشمي ، عجيل/القرآن كمصدر تشريعي في رأي المستشرقين . **الوعي الإسلامي** . ع ٢١٨ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٩ ــ ٢٥ .

القرآن والأسرة

٣٤ ــ سلامة ، عبدالباقي أحمد/**القرآن الكريم ونظام الأسرة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ٨٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والأعلام

٣٥ ــ أبات ، محمد أحمد سيد/**الأسلوب الإعلامي في القرآن الكريم** . الرياض : المعهد العالي للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٣٦ ــ بليق ، عز الدين/**موازين الإعلام في القرآن الكريم** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٩٦ ص ، ٢٤ سم .

٣٧ ــ الشيتي ، عبدالله/كتاب جديد في موضوعه « من قضايا الإعلام في القرآن » . مراجعة كتاب من قضايا الإعلام في القرآن تأليف رمضان لاوند . **المجلة العربية** . س ٤ : ع ١١ (١٩٨١/٢ م) ص ص ١٧ ــ ١٨ .

القرآن والاعلان

٣٨ ــ خشبة ، ناجي محمد فوزي/هل يمكن أن نتعلم الإعلان من القرآن . **هدى الإسلام** .ــ مج ٢٧ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ص ٩ ــ ١٢ .

القرآن وأفعال العباد

٣٩ ــ المجدوب ، عبدالعزيز/**أفعال العباد في القرآن الكريم** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م دكتوراه .

القرآن والأمة

٤٠ ـــ البغدادي ، أحمد/المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن . **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت) س ١٠ : ع ٢ (١٩٨٢/٦ م) ص ص ٧ ـــ ٢٢ . (ملخص باللغة الانجليزية ص ٣٤٤) .

٤١ ـــ فرحات ، أحمد حسن/**الأمة في دلالتها العربية والقرآنية** . عمان : دار عمار ، ١٤٠٣ هـ ـــ ١٩٨٣ م .ـــ ٧٦ ص ، ٢٤ سم.(بحوث قرآنية حضارية) .

القرآن والأمراض

٤٢ ـــ الخطيب ، محمد/القرآن الكريم أول من أشار لأمراض الوراثة . **الهداية** (البحرين) س ٥ : ع ٥٢ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ١٢ ـــ ١٨ .

القرآن والأمن

٤٣ ـــ سبع ، توفيق محمد/أمن المجتمع المسلم كما يصوره القرآن . **الوعي الإسلامي** . ع ٢١٨ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ٦٨ ـــ ٧٥ .

القرآن والأمومة

٤٤ ـــ أبو عبدالله ، عبدالعزيز/الأم في القرآن والحديث والشعر العربي قديماً وحديثاً . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٧ (١٤٠٢/٧ هـ) صص ٩٥٤ ـــ ٩٦٤ .

القرآن والأنبياء

٤٥ ـــ إبراهيم ، نجاشي علي/لقاء موسى بالخضر كما يصوره القرآن الكريم (٢) سر الأحداث . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٢٩ ـــ ٣٦ .

٤٦ ـــ حمو ، عبدالمحسن قاسم حاج/**يونس عليه السلام ودعوته في ظلّ القرآن الكريم والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٤٧ ـــ قورة ، محمد فتحي حافظ/**القرآن وأنباء الأنبياء في الحديث عن المعجزة الخالدة وأولي العزم من الرسل** . القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٨١ م .ـــ ٢٢٧ ص .

القرآن والإنسان

٤٨ ـــ بركات ، لطفي/**الطبيعة البشرية في القرآن الكريم « دراسة نفسية تربوية اجتماعية »** . الرياض : دار المريخ ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ـــ ١٩٢ ص .

٤٩ ـــ البكري ، صلاح عبدالقادر/**القرآن وبناء الانسان** . جدة : تهامة ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٥٠ ــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/**الانسان في الكون بين العلم والقرآن** . جدة : عالم المعرفة ، ١٤٠٣ هـ ، ٤٢٦ ص ، ٢٤ سم .

٥١ ــ الدواليبي ، معروف/القرآن الكريم .. رسالة الله إلى الإنسان . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ٦ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٦ ــ ١٤ .

٥٢ ــ طاهر ، محمد وعبدالمجيد زنداني ومصطفى النجار

Tahir, Mohammad & Zindani, A. & El-Najjar, M. Historical Background of Human Development and Enlightenment in this Field in Qur'an & Hadith. In 8 th Saudi Medical Conference. Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

٥٣ ــ العجمي ، أبو اليزيد/**حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم** . مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٧٤ ص ، ٥ر٢٠ سم [دعوة الحق ــ ٢٢]

٥٤ ــ العزب ، محمد أحمد/ماذا على الإنسان ؟ كما يريد القرآن . **الأمة** . س ١ : ع ١١ (١٩٨١/٩ م) ص ص ٢٤ ــ ٢٥ .

القرآن والإيمان

٥٥ ــ خليفة ، محمد محمد/**مع الإيمان في رحاب القرآن** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م .

القرآن والبحث الجنائي

٥٦ ــ مهدي ، محمد عبدالحكم/البحث الفني الجنائي في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢١ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ ــ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ٣٨ ــ ٤٤ .

القرآن وبر الوالدين

٥٧ ــ سكجها ، نظام/**بر الوالدين في القرآن الكريم والأحاديث** . عمان : المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ م .ــ ٨٢ ص ، ٢٠ سم .

القرآن والبيئة

٥٨ ــ الفقي ، محمد عبدالقادر/القرآن الكريم وتلوث البيئة . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ص ٤٠ ــ ٥٥ .

القرآن والتاريخ

٥٩ ــ كامل ، عبدالعزيز/**القرآن والتاريخ** . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م .ــ ١٤٦ ص ، ٢٠ سم .

القرآن والتربية

٦٠ ــ أبو العينين ، أحمد/**فلسفة التربية الإسلامية في القرآن** . القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٢ م .

٦١ ــ أسعد أحمد علي/**تفسير القرآن المرتب منهج لليسر التربوي** ، ط ٢ . دمشق : دار السؤال ، ١٩٨٣ م .

٦٢ ــ بو أحمد ، راشد/تقديم وعرض كتاب منهج القرآن في التربية تأليف محمد شديد . **الهداية** (البحرين). س ٦ : ع ٦٣ (١٤٠٣/٥ هـ ١٩٨٣/٣ م) ص ص ٧٢ ــ ٧٤ .

٦٣ ــ كحالة ، زهير/من المغازي التربوية لآيات القرآن الكريم . **هدى الإسلام** . مج ٢٧ : ع ٦ (١٤٠٣/٦ هـ = ١٩٨٣ م) ص ص ١٠ ــ ١٨ .

٦٤ ــ كيف نتربى بالقرآن الكريم . **المنطلق** . ع ١٣ (١٤٠١/٤ هـ) ص ص ١٨ ــ ٤٤ .

٦٥ ــ المحمود ، عبدالله العلي/منهج التربية الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، في **الندوة العالمية للأدب الإسلامي** . لكهنؤ (الهند) : ندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م .

٦٦ ــ محيسن ، محمد سالم/**العبادات في ضوء الكتاب والسنّة وأثرها في تربية المسلم** ، ٢ ج ــ القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م . ٧٤٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والتعليم

٦٧ ــ الطيب ، عبدالله/ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم في التعليم . **الدوحة** . س ٦ : ع ٧٠ (١٩٨١/١٠ م) ص ص ١٣ ــ ١٧ .

٦٨ ــ الكردي ، أحمد/المدرسة القرآنية بين الماضي والحاضر . **مجلة كلية اللغة العربية** (الرياض) . ع ١١ (١٤٠١ هـ ١٩٨١ م) ص ص ١٥ ــ ٣٠ .

٦٩ ــ نجاتي ، محمد عثمان/مبادىء التعلم في القرآن الكريم . **عالم الفكر** (الكويت) س ١٢ : ع ٤ (١ ، ٢ ، ١٩٨٢/٣ م) ص ص ٤٣٥ ــ ٤٥٢ .

٧٠ ــ الهول ، حامد/**التعليم والتعلم في القرآن الكريم** . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ م .

القرآن والتلمود

٧١ ــ سعيد ، عبدالستار فتح الله/**معركة الوجود بين القرآن والتلمود** ط ٢ ، الزرقاء

(الأردن) : مكتبة المنار ، ١٩٨٢ م .— ٣٤٠ ص ، ٢٤ سم .

٧٢ ــ القاعود ، حلمي محمد/معركة الوحود بين القرآن والتلمود تأليف عبدالستار فتح الله سعيد . **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج ٩ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٧٨ ــ ٨٢ .

القرآن والتناسل

٧٣ ــ شوماشر ، جبهارد وعبدالمجيد زنداني

Schmachar, Gebhard F.B. & Zindani, A. Similarities In The Reproductive Systems Between Man And Animals In the Light of Science And The Qur'an. **In 8 the Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

القرآن والتوحيد

٧٤ ــ الحسني ، عبدالله محمد/نماذج التوحيد من البيان القرآني (٢) . **البعث الإسلامي** . مج ٢٨ : ع ٢ (١٤٠٣/١٠ هـ = ٧ ــ ١٩٨٣/٩ م) ص ص ٢٥ ــ ٣٢ .

٧٥ ــ القناعي ، عبدالعزيز العلي المطوع/**توحيد الكلمة على كلمة التوحيد في رحاب القرآن الكريم** . الكويت : المركز العربي للإعلام ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ــ ١٣٢ ص ، ٢٠ سم .

٧٦ ــ الندوى ، عبدالله محمد الحسني/نماذج التوحيد من البيان القرآني . **البعث الإسلامي** . مج ٢٨ : ع ١ (١٤٠٣/٩ هـ = ٦ ــ ١٩٨٣/٧ م) ص ص ٣٤ ــ ٤١ .

القرآن والثقافة

٧٧ ــ إسماعيل ، شعبان محمد/**الثقافة الإسلامية في ضوء القرآن والسنّة** . الرياض : دار المريخ للنشر ، ١٤٠١ هـ ــ ٣٧٠ ص .

٧٨ ــ فاسل ، محمد

Wassel, Mohamed 'The Islamic Law, its application as it was revealed in the Qur'an and its adaptability to cultural change' **Hamdard Islamicus,** Vol. VI. No. 1 (Spring 1983) pp. 53 - 61.

القرآن والجدل

٧٩ ــ حمر ، الهادي/**مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م .ــ دكتوراه .

القرآن والجريمة

٨٠ ــ الشنقيطي ، عبدالله بن محمد الأمين/**علاج القرآن الكريم للجريمة** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والجغرافيا

٨١ ـــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/مفاهيم جغرافية في القصص القرآنية ، قصة ذي القرنين . جدة : دار الشروق ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ـــ ٤١٣ ص .

القرآن والجماعات

٨٢ ـــ السيد ، رضوان/تكون مفاهيم الجماعات في القرآن الكريم . **تاريخ العرب والعالم** . س ٣ : ع ٣٣ (١٩٨١/٧ م) ص ص ٣ ـــ ١١ .

القرآن والجن

٨٣ ـــ الطنطاوي ، ناجي/حقيقة الجن في الكتاب والسنة ١ ـــ ٣ . **المجلة العربية** . س ٥ : ع ٣ ـــ ٦ (٦ ـــ ١٩٨١/٩ م) .

٨٤ ـــ الوراق ، مصطفى/انكار الجن من شطحات التفسير الموضوعي للقرآن . **مجلة الجامعة الإسلامية** (المدينة المنورة) س ١٥ : ع ٥٩ (١٤٠٣ هـ) .

القرآن والجنس

٨٥ ـــ بورساود ، ت . ف . ن وعبدالمجيد زنداني

Persaud, T.V.N. & Zindani, A. Qur'anic **Rules Regarding Sexuality « Is Not Allah The Wisest of the wiser , »** **In 8 the Saudi Medical Conference. Riyad : King Khalid** Military Academy, 1404.

٨٦ ـــ مور ، كيث وعبدالمجيد زنداني

Moore, Keith L. & Zindani, A. Human Sex Development and Co-Relation with the Qur'an and Hadith. **In 8 th Saudi Medical Conference** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

القرآن والحب

٨٧ ـــ ابن الشريف ، محمود/الحب في **القرآن** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١ م .ـــ ١٤٨ ص

القرآن والحج

٨٨ ـــ علي ، بشارت/الحج في القرآن . في **ندوة الحج الدولية** . لندن : المعهد الإسلامي ، ١٩٨٢ م . (باللغة الانجليزية) .

٨٩ ـــ الصانعي ، سيد مهدي/الحج في القرآن . **في ندوة الحج الدولية** . لندن : المعهد الإسلامي ، ١٩٨٢ م .

القرآن والحجاب

٩٠ ــ **الألمعي ، زهرة أحمد/التبرج والحجاب في ضوء الكتاب والسنّة** . أبها (السعودية) : نادي أبها الأدبي ، ١٤٠٣ هـ . ﴿ سلسلة ألوان ثقافية﴾

٩١ ــ مرزا ، نور الشهيرة بمكية نواب/**حجاب المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والحدائق

٩٢ ــ سليم ، عبدالمجيد حسين علي/مباديء تنسيق الحدائق في القرآن الكريم .ــ **التربية** (قطر) ع ٦١ (١٤٠٤/١ هـ = ١٩٨٣/١٠ م) ص ص ١١٠ ــ ١١٢ .

القرآن والحِرَف

٩٣ ــ صبح ، علي مصطفى/التصوير القرآني للأعمال الحرفية . **الفيصل** . س ٧ : ع ٧٦ (١٤٠٣/١٠ هـ = ٧ ــ ١٩٨٣/٨ م) ص ص ٤٨ ــ ٥٠ .

القرآن والحرية

٩٤ ــ **الصدر** ، محمد باقر/الحرية في القرآن . **المنطلق** . ع ١٨ (١٤٠٢/٣ هـ) ص ص ٨ ــ ١٣ .

القرآن والحضارة

٩٥ ــ خليل ، عماد الدين/الرؤية الحضارية في القرآن الكريم . **الأمة** . س ١ : ع ٧ (١٩٨١/٥ م) ص ص ١٧ ــ ٢٠ .

٩٦ ــ البوطي ، محمد سعيد رمضان/**منهج الحضارة الانسانية في القرآن** . دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .ــ ٢١٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن وحقوق الانسان

٩٧ ــ خلف الله ، محمد أحمد/حقوق الانسان في القرآن . **العربي** . ع ٢٩٨ (١٩٨٣/٩ م) ص ص ٢٣ ــ ٢٧ .

القرآن والحكم

٩٨ ــ هويدي ، **فهمي/القرآن والسلطان** ، هموم إسلامية معاصرة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ م .ــ ٢٤٦ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والخلق

٩٩ ــ بدر ، حامد/حكمة الخلق والعبادة في ضوء القرآن الكريم . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ٦ (١٤٠٢/٦ هـ) ص ص ٨٢٠ ــ ٨٢٤ .

١٠٠ ــ جونسون ، مارشال وعبدالمجيد زنداني

Johansson, E. Marshall & Zindani, A. Initial Stages of Creation and Formation in Comparison to the Qur'an and Hadith. In 8 th Saudi Medical Conference. Riyad : King Khild Military Academy, 1404.

١٠١ ــ خليفة ، محمد محمد/خلق الانسان في القرآن . **الأزهر** . س ٥٥ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١١ م) ص ص ١٤٥ ــ ١٥١ .

١٠٢ ــ الغرب ، محمد أحمد/خلق الإنسان في ميزان القرآن . **الأمة** . س ١ : ع ١٠ (١٩٨١/٨ م) . ص ص ٨١ ــ ٨٤ .

١٠٣ ــ وافي ، عبدالمجيد/كرامة الإنسان في القرآن والنشوء والارتقاء عند دارون . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ١٢ (١٤٠٢/١٢ هـ) ص ص ١١٠ ــ ١١٩ .

القرآن والدعاء

١٠٤ ــ تونغ ، جهاد يونجا/**الدعاء في ضوء الكتاب والسنة** . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

القرآن والدعوة

١٠٥ ــ شقرة ، محمد إبراهيم/**ركائز الدعوة في القرآن** عمان : المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ م ــ ٣٩ ص ، ١٨ سم .

١٠٦ ــ عبيد ، أحمد حمد محمود/**منهجية الدعوة في القرآن الكريم** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه .

١٠٧ ــ نوفل ، أبو المجد السيد/من أساليب الدعوة في القرآن الكريم ، الأساليب التطبيقية « ٢ » . **هذه سبيلي** (الرياض) . ع ٥ (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م) ص ص ١٥ ــ ٦٠ .

القرآن والدولة

١٠٨ ــ خلف الله ، محمد أحمد/**القرآن والدولة** ــ ط ٢ .ــ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ م ، ١٦٣ ص .

القرآن والربا

١٠٩ ــ قادري ، س .م.

Qadri, S.M. 'The Qur'anic Approach to the Problems of Interest in the Context of Islamic Social System' **Islamic Culture** (Hyderabad), Vol IV (1981) pp. 35 - 47.

القرآن والرحمة

١١٠ ــ الفقي ، محمد كامل/بين القرآن والرحمة . **المجلة العربية** . س ٥ : ع ٨ (١٩٨١/١١ م) ص ص ١٠ ــ ١١ .

القرآن ورمضان

١ ـــ آل محمود ، عبدالله بن زيد/صلاة
وبح وفضل قراءة القرآن في رمضان .
ة . س ١ : ع ٩ (١٩٨١/٧ م) ص
١٢ ـــ ١٦ .

١ ـــ الدسوقي ، محمد/معنى إنزال
آن في رمضان . الدوحة . س ٦ : ع
(١٩٨١/٧ م) ص ص ٣٤ ـــ
١ .

القرآن والزكاة

١ ـــ دار ، ر .

Darr, R Zakat in the Qur'an a **Islam.** Birmingham : Centre f study of Islam, 1982, Dissertatio

القرآن والزمن

١١ ـــ خليل ، عماد الدين/**القرآن**
بعد الزمني . القاهرة : دار الاعتصام ،
١٩٨ م .ـــ ٣٢ ص ، ١٧ سم (آفاق
لامية ـــ ١) .

القرآن والسنة

١١ ـــ أبو زيد ، أحمد/القرآن والسنة
بوية . **عالم الفكر** (الكويت) س ١٢ :
٤ (١ ، ٢ ، ١٩٨٢/٣ م) ص ص ٣
١٠ .

١١٦ ـــ حماني ، أحمد/السنة والقرآن والحديث القدسي ، في **الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي عن السنة النبوية الشريفة** . تلمسان (الجزائر) ، ١٤٠٢/١٠ هـ = ٧ ، ١٩٨٢/٨ م .

القرآن والسياسة

١١٧ ـــ بليق ، عز الدين/**موازين الدين والسياسة في القرآن الكريم** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١١٢ ص ، ١٧ سم .

القرآن والسيرة

١١٨ ـــ الريس ، الحسيني مصطفى/أسرار بدر في القرآن الكريم . **الهداية** (البحرين) . س ٦ : ع ٦١ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٦٦ ـــ ٧٥ .

١١٩ ـــ مرزوق ، عبدالصبور/**السيرة النبوية في القرآن الكريم** . مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي ، ١٤٠١ هـ (سلسلة دعوة الحق) .

القرآن والشباب

١٢٠ ـــ القاضي ، علي/مشكلات الشباب وحلولها في ضوء الكتاب والسنة (٢) . **البحث الإسلامي** س ٢٧ : ع ٤ (١٤٠٣/١ هـ) ص ص ٢١ ـــ ٣٤ .

القرآن والشريعة

١٢١ ـــ فاسل ، محمد

Wassel, Mohamed. « The Islamic Law, Its application as it was revealed in the Qur'an and its adaptability to Cultural Change » Hamdard Islamicus. Vol VI No. 1 (Spring 1983) oo. 53 - 61.

القرآن والشعر

١٢٢ ـــ أبو عاطف ، محمد/القرآن ليس شعراً وليس نثراً . **الهداية** (البحرين) س ٦ : ع ٧١ (١٤٠٤/١ هـ = ١٩٨٣/١٠ م) ص ص ٣٣ ـــ ٣٩ .

١٢٣ ـــ صمود ، نور الدين/**تأثير القرآن الكريم في شعر المخضرمين على صعيد اللفظ والمعنى والأسلوب** . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

١٢٤ ـــ العظم ، يوسف/**الشعر والشعراء في الكتاب والسنة** . عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ـــ ١١٢ ص ، ١٤ سم . (دراسات في أدب الدعوة الإسلامية ـــ ١) .

القرآن والشيخوخة

١٢٥ ـــ حمزة ، محمد فوزي/رعاية المسنين في ضوء القرآن الكريم والحديث الشريف . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٣ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٨٢ ـــ ٨٩ .

القرآن والصحابة

١٢٦ ـــ السطيفي ، محمد المغربي بن التباني/**إتحاف ذوي النجابة بما في القرآن والسنّة من فضائل الصحابة** . القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٨٣ م .

القرآن والطب

١٢٧ ـــ الصياد ، إبراهيم

Al-Sayyad, Ibrahim. The Place of Scientific Aspects of the Holy Qur'an In Medical Carriculm. **In 8 th Saudi Medical Conference.** Riyad : King Khalid Military Academy, 1404.

١٢٨ ـــ عبادة ، عبدالله/**الطب في القرآن** .ـــ القاهرة : مكتبة الخانجي ، الرياض : دار الرفاعي ، ١٩٨٢ م .ـــ ١٦٠ ص .

القرآن والعالم

١٢٩ ـــ فاروقي ، أ.ح.أزاد

Faruqi, I. H. Azad. "Coalescence of Universalism and Particularism in the Qur'an" **Islam and the Modern Age**, Vol. XIV No. 1 (2/1983) pp. 31 - 40.

١٣٠ ــ مرزوق ، عبدالصبور/عالمية الإسلام كما نجدها في القرآن . **الإيمان** . س ١٢ : ع ١١٩/١٢٠ (١٠ ــ ١٤٠٢/١٢ هـ = ٨ ــ ١٠/١٩٨٢ م) ص ص ٤٨ ــ ٥٨ .

القرآن والعدالة

١٣١ ــ أحمد ، محمود كامل/**مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم** . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٢ م . ــ ٣٨٠ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والعقيدة

١٣٢ ــ الندوى ، أبو الحسن علي الحسني/**العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية** . لكنهؤ (الهند) : المجمع الإسلامي العلمي (ندوة العلماء) ، ١٩٨٢ م .

القرآن والعلاقات الاجتماعية

١٣٣ ــ العلاقة الاجتماعية من منظور قرآني . **المنطلق** . ع ١٤ (١٤٠١/٦ هـ) ص ص ٤١ ــ ٤٦ .

القرآن والعلاقات الانسانية

١٣٤ ــ فودة ، حمزة إبراهيم/**العلاقات الانسانية في القرآن الكريم** . مكة المكرمة : نادي مكة المكرمة الثقافي ، ١٤٠٣ هـ .

القرآن والعلاقات الدولية

١٣٥ ــ الحسن ، محمد علي/**العلاقات الدولية في القرآن والسنة** . عمان : مكتبة النهضة الإسلامية ، ١٩٨١ .

١٣٦ ــ عبدالحميد ، سعد زغلول/العلاقات الدولية في القرآن والسنة . مراجعة كتاب العلاقات الدولية في القرآن والسنة تأليف محمد علي الحسن . **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (الكويت) س ١ : ع ٣ (صيف ١٩٨١ م) ص ص ٢٠٥ ــ ٢٢٠ .

القرآن وعلم النفس

١٣٧ ــ تركي ، مصطفى/القرآن وعلم النفس . **المجلة العربية للعلوم الانسانية** (الكويت) . س ٢ : ع ٧ (صيف ١٩٨٢ م) ص ص ٢١٦ ــ ٢٢٥ .

١٣٨ ــ سرسيق ، إبراهيم محمد/**النفس الانسانية في القرآن الكريم** . جدة : تهامة ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م . ــ ١١٠ ص .

١٣٩ ــ القاسمي ، راشد/القرآن وعلم النفس للدكتور محمد مصطفى زيدان . **الهداية** (البحرين) س ٥ : ع ٤٨ (١٤٠٢/٢ هـ) ص ص ٥٢ ــ ٥٤ .

١٤٠ ـ نجاتي ، محمد عثمان/**القرآن وعلم النفس** . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢ م .

١٤١ ـ نجاتي ، محمد عثمان .

Najati, Mohd. Usman. Holy Qur'an & Psychological Treatment. In The Second International Islamic Medicine Conference, Kuwait, 1982.

القرآن والعلوم

١٤٢ ـ ابن سعدي ، عبدالرحمن الناصر/**الدلائل القرآنية في أن العلوم والأعمال النافعة العصرية داخلة في الدين الإسلامي** ، ط ٢ ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م . ـ ٥٥ ص ، ١٩ سم .

١٤٣ ـ بوكاي ، موريس /**القرآن والعلوم الحديثة** . أبوظبي : نادي أبوظبي السياحي ، ١٤٠٣ هـ . ـ محاضرة .

١٤٤ ـ بوكاي ، موريس

Sarwar, Ghulam. « Maruice Bucaille, the Bible, the Qur'an and Science, English translation » **Hamdard Islamicus.** Vol. V No. 4 (Winter 1982) pp. 111 - 113.

١٤٥ ـ خليل ، عماد الدين/حول القرآن والمنهج العلمي (٢) . **منار الإسلام** . س ٧ : ع ٩ (١٤٠٢/٩ هـ) ص ص ١٠٥ ـ ١١ .

١٤٦ ـ نقرة ، التهامي/العلم في القرآن بين الغيب والشهادة . **شؤون عربية** . ع ٣ (١٩٨١/٥ م) ص ص ١٠٧ ـ ١١٨ .

القرآن وعلوم الحياة

١٤٧ ـ محمد ، عبدالحافظ حلمي/العلوم البيولوجية في خدمة تفسير القرآن ، منهاج وتطبيق . **عالم الفكر** . مج ١٢ : ع ٤ (١ ـ ١٩٨٢/٢ م) ص ص ٦١ ـ ١٥٢ .

القرآن والفطرة

١٤٨ ـ الميس ، خليل/فطرة الإسلام بين المفسرين والمحدثين . **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٥ (١٩٨١/٥) ص ص ٥٤ ـ ٦٣ .

القرآن والفقر

١٤٩ ـ بيان ، سيد جان/**مشكلة الفقر وعلاجها في القرآن الكريم** . القاهرة : كلية أصول الدين جامعة الأزهر ، ١٩٨٣ م . دكتوراه .

القرآن والفلسفة

١٥٠ ـ موسى ، محمد يوسف/القرآن

والفلسفة . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٣ م .

القرآن والفلك

١٥١ ــ شحاتة ، حسن/مظاهر فلكية من القرآن الكريم . **الدارة** (الرياض) س ٧ : ع ٢ (١٤٠٢/١ هـ ــ ١٩٨١/١١ م) ص ص ٨٢ ــ ١٠٢ .

القرآن والقتال

١٥٢ ــ شلتوت ، محمود/**القرآن والقتال** . بيروت : دار الفتح ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ١٣٦ ــ ص ، ١٦ سم .

القرآن والقضاء

١٥٣ ــ القحطاني ، ذيب/**القضاء والقضاة في كتاب الله وسنة رسوله** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .

القرآن والقومية

١٥٤ ــ الأنصاري ، محمد جابر/القومية في القرآن حقيقة مؤكدة . **العربي** . ع ٢٩٠ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣/١ م) ص ص ٣٢ ــ ٣٥ .

القرآن والقيامة

١٥٥ ــ سلامة ، عبدالباقي أحمد محمد/**بين يدي الساعة ، من القرآن الكريم والسنة المطهرة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .ــ ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .

١٥٦ ــ فشوان ، محمد سعد حسن/حول مدلول الساعة في القرآن الكريم . **الوعي الإسلامي** . ع ٢٢٢ (١٤٠٣/٦ هـ = ٣ ــ ١٩٨٣/٤ م) ص ص ١٢ ــ ٢١ .

١٥٧ ــ قطب ، سيد/**مشاهد القيامة في القرآن** . ط٧ . القاهرة : دار الشروق ، دار المعارف ، ١٩٨١ .ــ ٢٣١ ص .

القرآن والكمبيوتر

١٥٨ ــ موسى ، علي حلمي/استخدام الآلات الحاسبة الالكترونية في دراسة ألفاظ القرآن الكريم . **عالم الفكر** . مج ١٢ : ع ٤ (١ ــ ١٩٨٢/٣ م) ص ص ١٥٣ ــ ١٩٤ .

القرآن والكون

١٥٩ ــ خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/**هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم** . جدة : تهامة ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٢٥٦ ص (الكتاب الجامعي ــ ٢٠).

١٦٠ ــ الشعراوي ، محمد متولي/القرآن

وقوانين الكون . **لواء الإسلام** . س ٥٨ : ع ٢٥١ (١ ، ١٤٠٣/٢ هـ = ١١ ، ١٩٨٢/١٢) ص ص ٧٠ — ١٥ .

١٦١ — عبدالرزاق ، حلمي/**آيات الليل والنهار في ضوء القرآن الكريم والسنة والعلم الحديث** . القاهرة ، ١٩٨١ م .— دكتوراه .

١٦٢ — غنيم ، كارم السيد/التحقيق العلمي للآيات الكونية في القرآن ، أهميته ومنهاجه . **الفكر الإسلامي** . س ١٢ : ع ٩ (١٤٠٣/١١ هـ = ١٩٨٣/٩ م) ص ص ٦٤ — ٦٩ .

١٦٣ — الهواري ، عبدالستار/الآيات الكونية مفتاح سائر الكنوز العلمية . **الأزهر** . س ٥٤ : ع ١١ (١٤٠٢/١١ هـ) ص ص ١٥٠٨ — ١٥١٥ .

القرآن واللغة العربية

١٦٤ — نحلة ، أحمد/**لغة القرآن الكريم في جزء عم** . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .— ٥٣٨ ص .

١٦٥ — سعيد ، جميل/القرآن الكريم واللغة العربية . **في الندوة العالمية للأدب الإسلامي** . لكهنؤ (الهند) : ندوة العلماء ، ١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م .

١٦٦ — الشرقاوي ، عفت/**بلاغة العطف في القرآن الكريم** ، دراسة أسلوبية . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .— ٢٤٧ ص ، ٢٤ سم .

القرآن والمجتمع

١٦٧ — باجودة ، حسن محمد/المجتمع المسلم كما أراده القرآن الكريم (١ — ٣) **التضامن الإسلامي** . س ٣٧ : ج (٩ — ١١) (٣ — ١٤٠٣/٥ هـ = ١ — ١٩٨٣/٣ م)

١٦٨ — خلف الله ، محمد أحمد/القرآن وهموم المجتمع العربي (١ — ٢) **العربي** . ع ٢٩١ ، ٢٩٤ (٤ ، ١٤٠٣/٧ هـ = ٢ ، ١٩٨٣/٧ م) .

١٦٩ — زعموت ، كامل/عن القرآن وهموم المجتمع العربي لمحمد أحمد خلف الله . **العربي** . ع ٢٤٩ (١٤٠٣/٧ هـ = ١٩٨٣/٥ م) ص ص ٧٠ — ٧١ .

١٧٠ — شلتوت ، محمود/**منهج القرآن في بناء المجتمع** . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ م .— ١٩٤ ص .

القرآن والمسرح

١٧١ — حسن ، أبو علي/القرآن والمسرح والالتزام بالحقيقة تأليف محمد كاظم

الظواهري . **الأمة** . س ٣ : ع ٢٦ (١٤٠٣/٢ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٢٤ — ٢٨ .

القرآن والمسيح

١٧٢ — دراني ، م . ح .

Durrani, M.H. The Qur'anic Facts about Jesus. Karachi: International Islamic Publishers, 1983, pp. 44.

القرآن والمعجزات

١٧٣ — الحميضي ، عبدالرحمن إبراهيم/**خوارق العادات في القرآن الكريم** .— جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .— ٢٧٣ ص .

القرآن والمعرفة

١٧٤ — ريان ، أمين محمد علي/قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن لعلي عبدالعظيم . **المسلم المعاصر** . س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢ هـ) ص ص ١٦٩ — ١٧٦ .

القرآن والمقرئون

١٧٥ — عثمان ، حسين/الشيخ محمد رفعت أعظم صوت رتل القرآن الكريم في العصر الحديث . **الدوحة** . س ٦ : ع ٦٧ (١٩٨١/٧ م) ص ص ٨٦ — ٨٩ .

القرآن والمنافقون

١٧٦ — عبدالحكيم ، محمد البيومي/**النفاق والمنافقون من خلال القرآن الكريم** . القاهرة : كلية أصول الدين جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م . دكتوراه .

القرآن والوحي

١٧٧ — موسى ، كامل عبود/الوحي وعلاقته بالقرآن الكريم . **الفكر الإسلامي** . س ١٠ : ع ٢ (١٩٨١/٢ م) ص ص ٦١ — ٦٥ .

القرآن واليهود

١٧٨ — مغنية ، محمد جواد/**اسرائيليات القرآن : تفسير اسرائيليات القرآن يظهر حقيقة اليهود وعقيدتهم الصهيونية** . بيروت : دار الجواد ، ١٩٨١ م .— ٢٤٨ ص ، ٢٤ سم .

القرآن واليهودية والمسيحية

١٧٩ — عمارة ، محمد/دين الله واحد ، الذين يلبسون مسوح العلماء . مراجعة كتاب صلة القرآن باليهودية والمسيحية تأليف فلهلم رودلف . **الدوحة** . س ٦ : ع ٦١ (١٩٨١/١ م) ص ١٤٦ .

القَسَم القرآني

١٨٠ — العمري ، أحمد جمال/أسلوب القسم في القرآن العظيم . **قافلة الزيت** . ع

٣١ : ع ٥ (١٤٠٣/٥ هـ = ٢ — ١٩٨٣/٣ م) ص ص ١ — ٣ .

القصص القرآني

١٨١ — خليل ، عماد الدين/ما وراء القصص القرآني .. الوجود الاسرائيلي . **الوعي الإسلامي** . س ١٨ : ع ٢٠٩ (١٤٠٢/٥ هـ) ص ص ٣٠ — ٣٥ .

١٨٢ — رضوان ، فتحي/**القصة القرآنية** . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨١ م .

١٨٣ — سعيد ، عبدالفتاح/قوم غضب الله عليهم ، عبرة مدائن صالح بين الواقع والقرآن الكريم . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٣ (١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٢/١٢ م) ص ص ٣٨ — ٦١ .

١٨٤ — صفوت ، محمد/**القصص في القرآن الكريم** . القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٨٢ م .

١٨٥ — طوقان ، فواز أحمد/قصة أهل الكهف وكهفهم ومعجزة ظهورهم . **الفيصل** . س ٥ : ع ٥٤ (١٩٨١/١٠ م) ص ص ٦٣ — ٦٦ .

١٨٦ — القيسي ، عودة الله منيع/صحة الحدث التاريخي في القصص القرآني تدحض افتراءات كاتب . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٨ (١٤٠٣/٨ هـ = ٥ — ١٩٨٣/٦ م) ص ص ٩٩ — ١٠٦ .

١٨٧ — مقلد ، طه عبدالفتاح/**القصص القرآني بين المفسرين والقصاص قديماً وحديثاً** . القاهرة : مكتبة التجارة والتعاون ، ١٩٨٠ م — ١٧٦ ص .

المثل القرآني

١٨٨ — ابن قيم الجوزية ، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر/**الأمثال في القرآن الكريم** ، تحقيق محمد نمر الخطيب . بيروت : دار المعرفة ، ١٩٨١ م — ٢٨٨ ص ، ٢٤ سم .

١٨٩ — المريني ، أبوبكر/تأثير أمثال القرآن على أمثال اللغة العربية . **مجلة دار الحديث الحسنية** (الرباط) ع ٢ (١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م) ص ص ٤٥ — ٧٦ .

١٩٠ — المريني ، أبو بكر/خصائص المثل القرآني . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٣ (١٤٠٣ هـ = ١٩٨٢ م) ص ص ١٥٩ — ١٨٦ .

المدح والذم في القرآن

١٩١ — الجهاوي ، عوض/المدح والذم في القرآن الكريم . **مجلة كلية اللغة العربية** (الرياض) . ع ١١ (١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م) .

فهرس قاموسي

(يضم أسماء المؤلفين والمشاركين وعناوين الكتب والأطروحات في ترتيب هجائي واحد)

قائمة الناشرين

تهامة ، ص ب (٥٤٥٥) جدة .
دار الاعتصام ، ص ب (٤٧٠) القاهرة .
دار البحوث العلمية ، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة ، الكويت .
دار الجواد ، ص ب (٥٨١٣ — ١٥) بيروت .
دار الرفاعي ، ص ب (١٥٩٠) الرياض .
الدار السعودية للنشر والتوزيع ، البغدادية — عمارة الجوهر — الدور الثاني جدة
دار السؤال ، المزة ، جادة عمر الخيام رقم ٥ — دمشق
دار الشروق ، ص ب (٨٠٦٤ — ١١) بيروت .
دار الشروق ، ص ب (٤١٤٦) جدة .
دار الفتح ، ص ب (٤٢٩٥) بيروت
دار الفرقان ، ص ب (٩٢١٥٢٦) عمان
دار الفكر ، ص ب (٩٦٢) دمشق .
دار الفكر العربي ، ص ب (١٣٠) القاهرة .
دار المريخ ، ص ب (١٠٧٢٠) الرياض
دار المصنفين ، ص ب ٩٣ لكهنؤ ، الهند .
دار المعارف ، ١١١٩ كورنيش النيل ، القاهرة .
دار المعرفة ، ص ب (٧٨٧٦) بيروت .
دار النهضة العربية ، ص ب (٧٤٩ — ١١) بيروت .
دار الهلال ، ١٦ شارع محمد عز العرب ، السيدة زينب ، القاهرة .
رابطة العالم الإسلامي ، ص ب (٥٣٧) مكة المكرمة .
شركة مكتبات عكاظ ، ص ب (٨٢٦٧) جدة .
عالم المعرفة ، ص ب (٥٧٦) جدة
المجمع الإسلامي العلمي (ندوة العلماء) ، ص ب لكهنؤ ، الهند
المركز العربي للإعلام ، ص ب (٦٩٥٩) حولّي ، الكويت .
المكتبة الإسلامية ، ص ب (١١٣) الجبيهة ، عمان .
مكتبة التجارة والتعاون ، ٣٠ شارع إسماعيل سيري ، المنيرة ، القاهرة .
مكتبة الخانجي ، ص ب (١٣٧٥) القاهرة .
مكتبة الرشد ، ص ب (١٧٥٢٢) الرياض
مكتبة غريب ، ١ شارع كامل صدقي الفجالة ، القاهرة .
مكتبة الفلاح ، ص ب (٤٨٤٨ الكويت .
مكتبة القاهرة ، شارع الصنادقية بالأزهر

القاهرة .
مكتبة مصر ، ص ب (١٦) الفجالة ، القاهرة .
مكتبة المعارف ، ص ب (٣٢٨١) الرياض .
مكتبة المنار ، ص ب (٨٤٢) الزرقاء ، الأردن
مكتبة النهضة الإسلامية ، ص ب (١٣١٦٣) عمان .
مكتبة النهضة المصرية ، ص ب (٢١٧٢) القاهرة .
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ص ب (٦٢١١ — ١١٣) بيروت .
مؤسسة الرسالة ، ص ب (٧٤٦٠ — ١١) بيروت .
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ب (٥٤٦٠ — ١١) بيروت .

نادي أبها الأدبي ، أبها ، السعودية .
نادي مكة المكرمة الثقافي ، مكة المكرمة .
نهضة مصر ، ١٨ شارع كامل صدقي بالفجالة ، القاهرة .

American Trust Publications 10900 W. Washington st., Indianapolis In 46231 U.S.A.

Centre for the Study of Islam & Christian Muslim Relations, selly Oak Colleges, Birminagham B29 6Le, U.K.

Hamdard Foundation, Nizamabad, Karachi - 18, Pakistan.

International Islamic Publishers, 111 - 2 Coml. Area, Nazimabad, Karachi, Pakistan.

Longman Group Ltd., Burat Hill, Harlow, Essex, U.K.

قائمة الدوريات

آفاق عربية ، ص ب (٤٠٣٢) بغداد .
الأزهر ، إدارة الأزهر ، القاهرة .
الاقتصاد الإسلامي ، ص ب)١٠٨٠) ديرة ، دبي .
الأمة ، ص ب (٨٩٣) الدوحة .
الإيمان ، ص ب (٣٥٦) الرباط .
البعث الإسلامي ، ص ب (١١٩) لكهنؤ ، الهند .

البنوك الإسلامية ، اتحاد البنوك الإسلامية ٢٤ شارع العروبة ، مصر الجديدة ، القاهرة
تاريخ العرب والعالم ، ص ب (٥٩٠٥) بيروت
التربية
التضامن الإسلامي ، ص ب (٢٤٧٥) مكة المكرمة .
التوحيد ، خُيابان طالقاني ، خيابان

ايرانشهر شمالي ـــ كوجه هما بلاك ٢ طهران ١٥ * ٢١ ، ص ب (١٠٢٤) تونس .
الدارة ، ص ب (٢٩٤٥) الرياض .
الدوحة ، ص ب (٢٣٢٤) الدوحة .
شؤون عربية ، شارع خير الدين باشا ، تونس
عالم الفكر ، ص ب (١٩٣) الكويت .
العربي ، ص ب (٧٤٨) الكويت
الفكر الإسلامي ، دار الفتوى ، شارع ابن رشد ، بيروت .
الفيصل ، ص ب (٣) بيروت .
قافلة الزيت ، ص ب (١٣٨٩) الظهران
القدس ، ص ب (٦٠٧١ ـــ ١١) بيروت .
لواء الإسلام ، ص ب (١٩٨٢) القاهرة .
مجلة الجامعة الإسلامية ، ص ب (١٧٠) المدينة المنورة
مجلة دار الحديث الحسنية ، الرباط .
المجلة العربية ، ص ب (٥٩٧٣) الرياض .
المجلة العربية للعلوم الانسانية ، ص ب (٢٦٥٨٥) الكويت .
مجلة العلوم الاجتماعية ، ص ب (٥٤٨٦) الكويت
مجلة كلية اللغة العربية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .
المسلم المعاصر ، ص ب (٢٨٥٧) الصفاة ، الكويت .
منار الإسلام ، ص ب (٢٩٢٢) أبوظبي .
المنطلق ، ص ب (٢٥١٠٥) الغبيري ، لبنان .
المورد ، دائرة المكتبة الوطنية ، باب المعظم ، بغداد .
الهداية ، ص ب (٤٥٠) المنامة ، البحرين .
هدى الإسلام ، ص ب (٦٥٩) عمان .
هذه سبيلي ، ص ب (٤٨٤٧) الرياض .
الوعي الإسلامي ، ص ب (٢٣٦٦٧) الكويت .

Hamdard Islamicus, Hamdard Centre, Nazimabad, Karachi - 18, Pakistan.

Islam & The Modern Age, Zakir Husain Institute of Islamic Studies, Jamia Nagar, New Delhi, India.

Islamic Culture, Osmania University, Haydarabad, India.

خدمات مكتبية

دليل القاريء

إلى الكتب الجديدة

صلاح الدين حفني

وزارة التربية ـــ الكويت

سرحان ، عبدالحميد خالد/العقائد الإسلامية وإنجيل برنابا ـــ الكويت : مكتبة الصحابة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ـــ ١٠١ ص ، ٥ر٢٠ سم .

يستعرض المؤلف نقاط الاتفاق بين العقيدة الإسلامية والديانة المسيحية ، تلك النقاط التي وردت في إنجيل برنابا . ويستدل المؤلف بذلك على التحريف الذي تعرضت له كل من الديانة اليهودية والمسيحية على يد أتباعهما طمساً للحقائق وحقداً ليحذفوا ما يبشر صراحة برسول الله محمد ﷺ . هذه الحقائق التي وردت في انجيل برنابا ولم يرد ذكرها في الاناجيل الأخرى . وأهم هذه النقاط هي :

أولاً : أن المسيح عيسى ـــ عليه السلام ـــ عبدالله ورسوله ، وليس رباً ، أو أباً ، أو ثالث ثلاثة .

ثانياً : تبشير المسيح عليه السلام برسول الله ، وخاتم الأنبياء والمرسلين ـــ محمد ﷺ .

ثالثاً : أن الذبيح الذي أمر الله تعالى إبراهيم ـــ عليه السلام ـــ بذبحه هو إسماعيل ـــ عليه السلام ـــ وليس إسحاق عليه السلام .

رابعاً : أن المسيح ـــ عليه السلام ـــ لم يُقتل ولم يصلب ، وإنما كان الذي صلب وقتل « يهوذا الاسخريوطي » الخائن بعد أن ألقى الله تعالى شبه المسيح ـــ عليه السلام ـــ عليه ، وسينزل المسيح ـــ عليه السلام ـــ إلى الأرض مرة أخرى ـــ قبل نهاية العالم

ــ حاكماً بكتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ .

وقد استشهد المؤلف بنصوص من انجيل برنابا ــ مثبتاً مكانها ، وحللها واستخرج منها المواقف العقائدية التي تتفق مع الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً مستشهداً من جهة أخرى بآيات من كتاب الله الحكيم ، وكذلك بالأحاديث النبوية الشريفة .

كما أورد المؤلف عشر عقائد من إنجيل برنابا حول رسول الله ﷺ كلها متفقة مع العقيدة الإسلامية وأثبت المؤلف ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة .

***

خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/المنهج الإيماني للدارسات الكونية في القرآن الكريم ــ جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ــ ٥٥٠ ص ، ٢٤ سم .

ضمن سلسلة بعنوان العلم والقرآن أصدر المؤلف كتاباً بعنوان الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن ، وهذا الكتاب هو الحلقة الثانية من تلك السلسلة وينادي المؤلف في هذه المجموعة بتطبيق المنهج القرآني للدارسات الجغرافية بجامعات العالم الإسلامي ومدارسه بل وفي جامعات الدنيا ومدارسها . لأن المنهج يعتبر القرآن دستوره ، والقرآن موجه إلى البشر أجمعين .. وهذا المنهج يتبع الخطوات التالية :

ــ دراسة كل ما قاله أصحاب الفضيلة المفسرون القدامى والمعاصرون لهذه الآيات الكريمة .

ــ ترجمة المفاهيم القرآنية وتفسيرها بدقة إلى حقائق جزئية .

ــ التطبيق الجغرافي لما جاء في هذه الحقائق الجزئية ,

ــ التوصل إلى مدى التوافقية بين ما جاء في العلم وما أشار إليه القرآن والتفسير .

ــ إيضاح الإعجاز القرآني في معالجة الظواهر الجغرافية .

ــ إيضاح سبق القرآن لكل ما وصل إليه البشر جميعاً في المجال الجغرافي في جزئيات ومفاهيم محدودة .

ويقع الكتاب في تسعة فصول :

الفصل الأول : الشمس في القرآن والبحث العلمي . وأهم ما يثبته المؤلف في هذا الفصل هو أن كلمة **الله أكبر** تطوف مع الأذان حول الكرة الأرضية بلا انقطاع إلى يوم القيامة بفرض أن الأذان يستغرق أربعة دقائق وأن الشمس تستغرق في انتقالها من خط طول إلى الذي يليه أربعة دقائق . ويتتبع المؤلف الأذان من بلدة إلى أخرى محدداً خط الطول الذي تقع عليه وغالباً ما يكون هناك أكثر من مدينة على خط الطول الواحد يؤذن فيها جميعاً في نفس الوقت وكذلك أكثر من مدينة بين خطي طول متتاليين كما يثبت كذلك أن الكعبة هي مركز الأرض .

الفصل الثاني : ظاهرة الظل وكسوف الشمس في القرآن الكريم . ويستعرض المؤلف هنا الآيات القرآنية مستعيناً بتفسيرها من كتب التفاسير المعتمدة كما يشرح ظاهرتي الكسوف والخسوف .

الفصل الثالث : الكواكب السيارة في القرآن والبحث العلمي : بعد إيراد الآيات التي تذكر الكواكب وما أودع الله من أسرار في عالم السموات — يستعرض المؤلف نتاج ما توصل إليه البحث العلمي مستعيناً بالتكنولوجيا الحديثة والامكانات الجبارة التي استطاع بها أن يحدد حجم وسرعة الكواكب وكذلك المسافة التي تفصل بين الأرض وبينها .. ويدلل على ما في ذلك من إعجاز وتوافق مع آيات القرآن الكريم .

الفصل الرابع : القمر بين العلم والقرآن : يستعرض المؤلف الآيات التي وردت في ذكره ويقابلها بالمفاهيم العلمية التي توصل إليها العلماء حديثاً ، خاصة بعد زيارة الانسان للقمر ودراسته عن كثب ، كما يستعرض حركة القمر على مدار الشهر القمري وعلاقته بحساب الأيام والسنين وبتحديد مواقيت بعض العبادات . وكذلك علاقة القمر بالمد والجزر وأثر ذلك على تباطؤ سرعة دوران الأرض والتي أثبتها العلماء .

الفصل الخامس : ظاهرة الشهب والنيازك بين العلم والقرآن ويشرح فيه المفاهيم الجغرافية ثم يستعرض الآيات القرآنية وآراء المفسرين ويورد ما توصل إليه العلم الحديث في هذا الصدد مبيناً حكمة وجود هذه النيازك والشهب ووظيفتها .

ويتبع المؤلف نفس المنهج فيما تبقى من الفصول مستعرضاً آيات القرآن الكريم وتفسير المفسرين وآخر ما توصل إليه العلم الحديث في أواخر القرن العشرين مفسراً ما عجز العقل البشري عن تفسيره على مر العصور .

الفصل السادس : كروية الأرض بين العلم والقرآن الكريم .

الفصل السابع : دوران الأرض بين العلم والقرآن الكريم .

الفصل الثامن : القرآن الكريم يدعو إلى دراسة التاريخ الجيولوجي للأرض .

الفصل التاسع : قشرة الأرض بين العلم والايمان .

وفي نهاية الكتاب ثبت بالمراجع وكتب التفاسير التي استعان بها المؤلف . كما أورد فهرساً بالموضوعات .

***

خضر ، عبدالعليم عبدالرحمن/الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن — جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م — ٢٢٠ ص ، ٢٤ سم

هذا الكتاب هو باكورة سلسلة العلم والقرآن ، وقد ركز المؤلف جهوده لإبراز

إبداع الخالق سبحانه وتعالى في الكون من خلال النصوص القرآنية وآخر ما توصل إليه العلم الحديث . مستعيناً بتكنولوجيا أواخر القرن العشرين .

والمؤلف في هذا الكتاب يرسم للدارس أو الباحث في علم الجغرافيا منهجاً جديداً يسميه « المنهج الإيماني للدراسات الجغرافية » .

ويرتكز هذا المنهج على الدعائم التالية :ـــ

ـــ البحث عن مظاهر القدرة الإلهٰية في جميع المظاهر الجغرافية التي نلاحظها مثل زحزحة القارات ، وغرس جذور الجبال في طبقة السيما « Sima » اللينة حتى لا تميد الأرض ، وفي حركة الليل والنهار ، وفي رفع السموات بغير أعمدة يراها البشر ، وفي الفصل بين الماء العذب الفرات والملح الأجاج ، وفي تسيير الفلك ، وفي توزيع المعادن والذرات ، وفي دفع السحب وإثارة الرياح وإنزال الأمطار .. في حركة الشمس وتسخيرها مصدراً للضوء والحرارة والطاقة .. في تمدد الكون واستمرار خلق المجرات والنجوم .. في حمايتنا تحت القبة الزرقاء من الشهب والأشعة الكونية ، في تشريف الماء بقوله تعالى ﴿ **وكان عرشه على الماء** ﴾ وفي قوله تعالى ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ .

وأخيراً في كشف الطريق إلى حقيقة الوجود للرد على الملحدين والماديين وعبدة الطبيعة ، وإزالة غشاوة العناد عن عيون المنكرين للبعث والحساب .

كما يثبت هذا المنهج أن القرآن الكريم يمثل الكل المطلق وأن العلم يمثل الجزئية المحدودة ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ (الأسراء : ٨٥)

ـــ إثبات سبق القرآن الكريم لذكر كل ما وصلت إليه العلوم الحديثة وما جاء على لسان محمد ﷺ منذ أربعة عشر قرناً من الزمان في بيئة هي القسوة وهي العزلة بعينها .

ـــ إثبات التوافقية بين منهجية البحث العلمي الجغرافي وبين أسلوب القرآن الكريم ومنهجه في معالجة الظواهر الجغرافية من منطلق أن الظواهر الجغرافية صورة للكون .. والكون من عمل الله .. والقرآن كلام الله ... ولا تعارض بين عمل الله وبين كلام الله سبحانه .

ـــ إثبات أن الله سبحانه وتعالى يجري إرادته في الكون وفق **القانون الإلهٰي العام الأعظم للكون** والذي اكتشفت علومنا الحديثة حتى القرن العشرين جزئيات بسيطة منه فقط . **أما القانون الإلهٰي العام الأعظم للكون نفسه** .. فهو سر الأسرار وسيظل في علم الله وحده .

وكذلك يهدف هذا المنهج الإيماني إلى إيضاح أن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يحثان على طلب العلم والانتفاع به .

ويقع الكتاب في ستة فصول

الفصل الأول : الأمطار في العلم والقرآن .

الفصل الثاني : ظاهرة التوتر السطحي بين العلم والقرآن .

الفصل الثالث : القبة الزرقاء بين العلم والقرآن .

الفصل الرابع : المادة الكونية الأولى بين العلم والقرآن .

الفصل الخامس : تمدد الكون بين العلم والقرآن .

الفصل السادس : القانون الإلٰهي العام الأعظم .

وقد زود الكتاب بمجموعة من الصور الملونة الدقيقة للظواهر الجغرافية والكونية الوارد ذكرها في الكتاب .

كما أثبت في نهاية الكتاب قائمة بالمراجع التي استند اليها وكذلك فهرساً للمحتويات .

***

زقزوق ، محمود حمدي/الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري .ـ الدوحة : كتاب الأمة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م .ـ ١٥٤ ص ، ١٩٫٥ سم .

يتحدث المؤلف في هذا الكتاب عبر ثلاثة فصول عن الاستشراق ويحدد المفهوم الذي يدور حوله الحديث معرفاً الاستشراق بأنه الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام .

ففي **الفصل الأول** يتحدث عن نشأة الاستشراق وتطوره ، وفيه يذكر دوافع الغرب إلى تعليم لغة الشرق ودراسة احواله وعاداته وتقاليده وديانته . ويستند المؤلف إلى مقولات المستشرقين أنفسهم في ذلك الصدد . كما يعرّف بالمدارس المختلفة التي نشأت في أوروبا لهذا الغرض كما يعّرف بأبرز المستشرقين وأتجاهاتهم في الفترة الأولى لظهور حركة الاستشراق . كما يبرز المؤلف جوانب التحالف بين الاستشراق وكل من الاستعمار والتبشير ، وكذلك ارتباط التبشير بالحركة التجارية وفتح اسواق جديدة لمنتجات المصانع الاوروبية في البلاد الإسلامية ومدى ما تفيد به دراسة اللغة والعادات في ذلك . ويذكر المؤلف أن قلة من المستشرقين الذين اهتموا بالدراسات الشرقية بهدف خدمة العلم .

الفصل الثاني : وجاء بعنوان المستشرقون وموقفهم من الإسلام ، وفيه يستعرض المؤلف مواقف المستشرقين تجاه الإسلام ومدى التزامهم بالروح العلمية الموضوعية ، كما يتعرض لمناهجهم في الدراسة وكذلك أعمالهم ومنجزاتهم . ويذكر المؤلف أن من أهم أعمال المستشرقين :

١ ــ التدريس الجامعي حيث فتحوا أقساماً في جامعات أوروبا للدراسات الشرقية .

٢ ــ جمع المخطوطات وفهرستها .

٣ ــ التحقيق والنشر .

٤ ــ الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية .

٥ ــ التأليف في شتى مجالات الدراسات العربية والإسلامية .

الفصل الثالث : وهو بعنوان موقفنا من الاستشراق . يؤكد فيه المؤلف أن الاستشراق انما هو حركة فكرية هائلة تستهدفنا وتستهدف عقيدتنا ولغتنا وتراثنا وتاريخنا وأنه لزاماً علينا أن نهتم بها وندرسها وأن نكون على مستوى مماثل من الوعي واليقظة للرد على أي افتراء أو هجوم أو انحراف يمس عقيدتنا وتراثنا . ويفترض في ذلك الصدد بعض الأفكار التي تساعد على الوصول إلى ذلك الهدف وهي :

١ ــ إنشاء موسوعة للرد على المستشرقين .

٢ ــ إنشاء مؤسسة إسلامية علمية عالمية .

٣ ــ إنشاء دائرة معارف إسلامية جيدة .

٤ ــ إنشاء جهاز عالمي للدعوة الإسلامية .

٥ ــ عمل ترجمة إسلامية لمعاني القرآن الكريم .

٦ ــ تنقية التراث الإسلامي .

٧ ــ الحضور الإسلامي في الغرب .

٨ ــ الحوار مع المستشرقين المعتدلين .

٩ ــ إنشاء دار نشر إسلامية عالمية .

***

الخالدي ، صلاح عبدالفتاح/نظرية التصوير الفني عند سيد قطب .ــ عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م .ــ ٤٠٠ ص ، ٢٤ سم .

لقد تخصص المؤلف في دراسة وتحليل مؤلفات سيد قطب ، وهذا الكتاب هو الجزء الثاني من رسالة ماجستير وفيه يبين نظرية سيد قطب في التصوير الفني في القرآن والذي يعتبر بلاشك رائداً لهذه النظرية الجمالية .

ويقع الكتاب في ثلاثة أبواب :

الباب الأول : من أربعة فصول .

الفصل الأول : يتحدث فيه عن المراحل التي مر بها ركب التذوق الأدبي لهذا الجمال الفني الذي يحسه قارىء القرآن .

الفصل الثاني : التصوير في الشعر العربي ويساير فيه المؤلف تطور التصوير في الشعر العربي ابتداءاً من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي مروراً بصدر الإسلام والعصر الأموي .

الفصل الثالث : ينتقل فيه إلى موهبة التصوير عند سيد قطب في نثره وشعره والتي أدت به إلى نظرية التصوير الفني في القرآن .

الفصل الرابع : مصطلحات فنية يعرف فيه

المؤلف ببعض المصطلحات الفنية ويشرح مفاهيمها .

الباب الثاني : وفيه فصلين .

الفصل الأول : يتحدث فيه عن سيد قطب كرائد لنظرية التصوير .

الفصل الثاني : خصائص التصوير الفني في القرآن ويستعرض فيه ألوان التخيل والتجسيم ثم التناسق الفني ويخلص إلى استعراض آفاق التناسق الفني في القرآن .

الفصل الثالث : آفاق التصوير الفني في القرآن : وفيه يستعرض الصور الواردة في القرآن للمعاني والحالات والحوادث التي أبدع سيد قطب في تصويرها .

الباب الثالث : من خمسة فصول .

الفصل الأول : مقارنة بين الظلال والتصوير .

الفصل الثاني : فضل التعبير بالتصوير .

الفصل الثالث : بين الإعجاز والتصوير .

الفصل الرابع : أثر نظرية التصوير الفني في الدراسات القرآنية المعاصرة .

الفصل الخامس : تقويم نظرية التصوير الفني ، وهنا يورد المؤلف الملاحظات التي قيلت في كتاب التصوير الفني ورد سيد قطب عليها .

١٠ سنوات

من عمر « المسلم المعاصر »

بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور العدد الافتتاحي من المجلة ، سوف يصدر العدد القادم (رقم ٤٠) بمشيئة الله ، كعدد ممتاز ، يتضمن مستخلصات لكافة الأبحاث التي نشرت في السنوات العشر الأولى من عمر المجلة ، وعددها ٢٣٣ بحثاً ، بالاضافة إلى فهرس المجلد العاشر والكشاف التحليلي لمواد المجلة في عشر سنوات .

مطابع انترناشيونال برس ت : ٨١٤٢٥٩

al-Muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol - 10
No. 39

Rajab 1404
Sha' bàn
Ramadàn

May 1984
June
July

مجلة
المسلم المعاصر

السنة العاشرة
العدد ٤٠

شوال
ذو القعدة
ذو الحجة
١٤٠٤ هـ

عدد ممتاز

* المسلم المعاصر في عشر سنوات
* مستخلصات البحوث خلال عشر سنوات
* فهارس وكشافات تحليلية

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العاشرة

د ٤٠

ى ١٤٠٤ هـ	اغسطس ١٩٨٤م	
القعدة	سبتمبر	
الحجة	اكتوبر	

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Côte d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	١٠	ليرات	الكويت	١	دينار
الامارات	١٥	درهم	البحرين	١,٥	دينار
السعودية	١٥	ريال	العراق	١,٥	دينار
سوريا	١٠	ليرات	الاردن	١,٥	دينار
السودان	٧٥	قرشا	مصر	٧٥	قرشا
تونس	١,٥	دينار	المغرب	١٥	درهم
اليمن	١٥	ريال	ليبيا	١,٥	دينار
امريكا	٦	دولارات	انجلترا	٢,٥	جنيه

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

المسلم المعاصر في عشر سنوات

ـــ من عجائب هذا الزمان أن تستمر مجلة كالمسلم المعاصر في الصدور المنتظم عشر سنوات ..

ـــ ويزداد العجب ـــ أو لعله يزول حسبما ينظر الناظر ـــ إذا علمت أن المجلة ليس بها موظفون ، ولا يتكسب من ورائها صاحبها في قليل أو كثير ، وأن حكومة من الحكومات أو شخصية من الشخصيات الموسرة لم تفكر يوما في دعمها بالمال رغم كثرة ما ينفق على الأمور الأقل نفعاً ...

ـــ ويزداد العجب ـــ أو لعله يزول ـــ إذا علمت أن ما يوزع على سبيل الاهداء أضعاف ما يوزع عن طريق البيع أو الاشتراك ، وأن ما يوزع عن طريق البيع يحقق خسارة للمجلة إذ أن تكلفتها أعلى من سعر بيعها ...

ـــ والكسب الحقيقي الذي حققته « المسلم المعاصر » هو ما يردها من رسائل تعبر عن تقدير القراء لها وحاجتهم إليها ، وما قررته بعض الجامعات العربية من اعتبارها مجلة « علمية » يعتد بما ينشره فيها أعضاء هيئة التدريس عند تقييم انتاجهم العلمي وتقرير ترقيتهم في سلم الاستاذية .

ـــ وهذا الكسب وذاك مما تعتز به المجلة ويدفعها إلى الاصرار على أداء رسالتها والمثابرة رغم الشدائد والصعاب ...

ـــ إن من أشق ما يقابل المجلة من صعاب :

ـــ قلة الانتاج الجيد الذي يصلح للنشر وفقاً للمقاييس التي وضعتها المجلة ،

ـــ وفتور الهمة لدى المختصين عن الحوار الفكري حول ما يكتبه غيرهم مما يخالف رأيهم ، رغم أن معظم القضايا التي تطرحها المجلة بحاجة إلى الإثراء عن طريق الحوار ، لأنها بطبيعتها مما تختلف فيه الآراء وتحتاج إلى التمحيص والانضاج .

ـــ وقد تسبب هذا الفتور في بقاء بعض القضايا الهامة مطروحة للنقاش فترة طويلة دون حسم ، مما جعل بعض الأفاضل يقولون : ولم الحسم ؟ لعل القضية لم تنضج بعد للحسم ، وليس من واجب المجلة حسم القضايا بل يكفيها إثارتها وإتاحة الفرصة للحوار حولها .

ـــ ونقول : إن ما يدعونا إلى استعجال الحسم هو أن بعض القضايا يتأجل طرحها انتظاراً لحسم قضايا أخرى أساسية وأولية بالنسبة لها ، ولا يعني الحسم على كل حال اقفال باب الحوار نهائياً ، وانما الاطمئنان لعرض القضايا ...

ـــ نقدم هذا بين يدي ما سنحاوله من تقييم انجاز المجلة في عشر سنوات ، واضعين نصب أعيننا الإلتزام بالموضوعية والاهتمام بالمنهجية ...

***

ـــ يمكننا تبسيطاً للموضوع أن نرد اهتمامات المجلة في الفترة السابقة إلى قضية أساسية ذات عدة مداخل ...

ـــ أما **القضية فهي المعاصرة** التي استمدت المجلة منها اسمها ،

ـــ **وأما المداخل فهي الاجتهاد ، والتنظير ، والأسلمة ...**

أ ـــ لقد طرحت المجلة منذ عددها الافتتاحي مسألة **الاجتهاد** لا في فروع الفقه فحسب بل في أصول الفقه كذلك .

ورغم اعتراض البعض في أول الأمر على المبدأ ذاته (أبو السعود في العدد الافتتاحي ، وعزام في ٢ وكال في ٨) إلا أن الاتجاه قد تأيد وتأكد في عدة بحوث تالية (وصفي في ٢ ، والقرضاوي في ٢ ـــ ٦ ، وعثمان في ٢ ، ٥ ، ٦ ، وعويس في ٣ ، ٦ والعوا في ٤ ، والفاروقي في ٩ ، وجابر في ١٤ ، ١٥ ، وأتاي في ٢٨ ، ٣٧ ، ومعين الدين في ٣٩) ، بل وتطرق البحث إلى أمور يعتبرها البعض ذات حساسية خاصة كموضوع السنة غير التشريعية (العوا في الافتتاحي ، والاشقر في ١٣) وكموضوع تقنين الشريعة (عطية في ١١ ، ١٢) .

غير أن الموضوع عموماً لم يتحرك كثيراً بعد تقريره من ناحية المبدأ ، باستثناء القليل مما كتب في منهج تطوير أصول الفقه والاجتهاد (جعفر في ٥ ، وعطية في ٦ ، ٧ ، ٢١ ـــ ٢٥ ، ٣٤ والمبارك في ١٣ ، ومحيي الدين في ٣٨ ، والجمالي في ٣٩ ، وسردار في ٣٩) وهذا على الرغم من معاودة طرح الموضوع من زواياه المختلفة في عدة كلمات افتتاحية .

ب ـــ ولم يكن مدخل **التنظير** أحسن حظاً من مدخل الاجتهاد ، فقد دعونا إلى بلورة نظرية عامة للإسلام تؤدي أغراضاً ثلاثة :

أولها : أن تكون نقطة البداية لنظريات خاصة في كل فرع من فروع المعرفة تنبثق عنها

الأحكام الفرعية والتفاصيل ،
وثانيها : أن تكون بيانا لتعريف غير المسلمين بالإسلام في كلياته ،
وثالثها : أن تكون ميثاقاً للمسلمين ينطلقون من مبادئه المتفق عليها لبناء حضارتهم المعاصرة ...

ورغم المحاولات الجيدة التي نشرتها المجلة (مقداد في ٧ ، وأبو السعود في ٩ ، المبارك في ١٤ ، ١٥ ، وإسحق في ١٦ ، وأبو ريدة في ٢٤ ، والفاروقي في ٢٧ ، والجار في ٣٤ ، وبيان المجلس الأوروبي في ٢٦ ، ٣٤) إلا أن هذه المحاولات غير كافية خاصة لتحقيق الغرض الأول ، ولعل جهداً جماعياً لو بذل في هذا السبيل يخرج لنا بالنظرية العامة التي تحقق هذه الأغراض الثلاثة .
ج — ونظن أن حظ المدخل الثالث — وهو **أسلمة المعرفة** — كان أوفر من المدخلين السابقين .

فقد حظيت الفكرة بدراسة مسهبة من كل من أبو سليمان في ٣١ ، والفاروقي في ٣١ — ٣٣ ، ٣٦ ، وغازي في ٣٤ ، وقاضي في ٣٥ ، وسردار في ٣٩ .
— كما حظيت تطبيقاتها في العلوم المختلفة بدراسات مسهبة كذلك ، من ذلك على سبيل المثال .
في العلوم التجريبية : النجار في ٦ ، وصديقي في ١٧ ، ١٨ ، وخليل في ٢٠ ، ومحرم في ٢٢ ، وصقر في ٢٥ ، وغنيم في ٣٦ .
وفي الطب : الكيلاني في ٢٣ ، ٢٤ ، والصياد في ٢٦ ، ٣٨ ، وأبو غدة في ٢٨ ، ٣٥ ، وشرف الدين في ٣١ ، وحتحوت في ٣٥
وفي علم النفس : بدري في ١٥ ، ١٦ ، ٣٢ ، وحامد في ١٨ ، وعبدالشهيد في ١٩ ، وسوليفان في ٢١ ، وظباء في ٢٩ ، والطيب في ٣٢ ، والقعيد في ٣٤ ، وابو القاسم في ٣٨ .
وفي تفسير التاريخ : خليل في الافتتاحي ٢ ، ٤ ، ٣٢ ، وكال في ٣ ، ومصلوح في ٧ ، ووصفي في ٧ ، وعويس في ١٣ .
وفي الأعلام : خليف في ٨ ، ونجيب في ٨ ، والركابي في ١٠ ، وعرفة في ١٠ ، وأبو المجد في ١٩ ، وكامل في ٣٢ .
وفي الفنون : جعفر في ١١ ، والفاروقي في ٢٣ — ٢٥ ، ٣٤ ، ولمياء في ٢٩ .

أما الاقتصاد : فقد نال حظاً وافراً من البحث في الأعداد ٤ ، ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ — ٣٨ :

فكتب في النظرية ابو السعود في ٤ ، وصديقي في ٣٨ ، وشحاتة في ١٤ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٩ ، وعبده في ٩ ، والزرقا في ١٥ — ١٧ ، واسحق في ٢٢ ، ٢٣ ، ووهبة في ٢٣ — ٢٥ ، وبورنشويج في ٣٣ .

كما كتب في النظام عفر في ٥ ، وشبرا في ١٤ — ١٦ ، وقحف في ٢٠ ، والجارحي في ٣٠ ، وعبدالمنان في ٣٧ ، وصقر في ٢٥ ، وعبدالسلام في ٢٥ .

أما المصارف فقد كتب فيها النجار في ٨ ، ٢٤ ، وعبدالرسول في ١٨ ، وصديقي في ١٩ ، ٢٠ ، وبدوي في ٢١ ، ووهبة في ٢٦ — ٢٨ ، وعطية في ٢٧ ، ٣٨ ، والخطيب في ٢٧ ، وابو السعود في ٢٨ ، والزرقا في ٣١ ، والمصري في ٣٢ ، وندوة اريكون في ٣٣ ، وبودوفتش في ٣٤ ، والامين في ٣٥ ، وحمدي في ٣٦ ، وحمود في ٣٦ والانصاري في ٣٧ ، واللجنة الباكستانية في ٢٨ .

— والمتتبع لحركة البنوك الإسلامية على وجه الخصوص يشعر بالتأثير الواضح المتبادل بين كتابات المجلة والممارسة العملية ، فكما أن الممارسة قد فتحت آفاقاً جديدة للبحث كذلك كان للأبحاث التي تنشرها المجلة أثر في الممارسة العملية للبنوك الإسلامية .

— لقد حظيت مسألة أسلمة العلوم باهتمام بعض الجهات ، فكرس المعهد العالي للفكر الإسلامي جهده في هذا السبيل ، وقام متعاونا في ذلك مع الجامعة الإسلامية في إسلام آباد بتنظيم مؤتمر خاص لهذه المسألة ، هذا إلى جانب المؤتمرات التي عقدتها بعض الجامعات والهيئات العلمية لفرع بعينه من فروع المعرفة كالاقتصاد والتعليم وعلم النفس .. الخ .

***

وإلى جانب قضية المعاصرة بمداخلها الثلاثة ، كان لابد لمجلة المسلم المعاصر من الاهتمام بمجالين اساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية ...

***

أما مجال الكتابات الحركية ، فلم يحظ بما يستحقه من عناية ، ويبدو أن الانتاج الفكري في هذا المجال ضعيف ونادر ، أو أن أصحابه يؤثرون ابقاءه في نطاق تنظيماتهم الحركية حرصاً على السرية التي اضطرت إليها معظم التنظيمات نتيجة الاضطهادات المتلاحقة لها .

وأيا كان السبب ، فمن الواضح أنه لم تتكون بعد نظرية عامة للحركة الإسلامية ، وإن كانت في سبيلها إلى التبلور ، وقد تناولت المجلة من حين لآخر قضايا حركية هامة كانت في معظمها سباقة إلى بحثها ، وبالإمكان أن نتصور — من مجموع هذه الكتابات —

بداية محاولات للنظرية العامة للحركة الإسلامية :

فمن **خصائص** الحركة كتب الطيب في العدد الافتتاحي .

وعن **منهج** الحركة كتب ادريس في ١٣ ، ١٨ ، وعطية في ٢١ ، ٢٤ ، وعويس في ٣٢ ، والتعليقات عليه في ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ .

وعن **ميادين العمل** كتب عطية في ٣ ، ٤ ، ٥ .

وعرضت **نماذج للنهضة الإسلامية** (بديع الزمان في ٣٠ ، والمودودي في ٣١ ، وشريعتي في ٣٤) .

وعن **تقييم** الحركة بصورة عامة نشرت عدة أبحاث : عطية في ١١ ، وصديقي في ١٥ ، ١٩ ، ومراد في ٣٤ .

كما تناولت عدة كلمات افتتاحية نواح خاصة من الحركة بشكل موجز : عطية في ١٤ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٥ .

وتناولت كتابات أخرى مسهبة نواح محددة : عماد عن كتابة تاريخ الحركة في ٢٧ ، وجلبي عن النقد الذاتي في ٢٨ ، ومحرم عن الموقف من الرأي الآخر في ٢٩ ، وعزام عن حركات الشباب في ٤ ، وكامل عن اغتراب الشباب في ٣٥ ، ومحيي الدين وصقر عن ثقافة الشباب في ٣٧ ، والقرضاوي عن الغلو في التكفير في ٩ ، ومحرم عن العنف في ٣٥ .

وحظيت قضية اليسار الإسلامي بعناية خاصة في الاعداد الافتتاحي ، ٣ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

كما حظي المستقبل بدراستين : عطية في ١٢ ، وسردار في ١٩ .

***

أما في مجال الأبحاث الميدانية ، فما زالت المجلة متخلفة ، ونرجو أن يتجاوب معنا الكتاب كل في اختصاصه لسد هذا العجز الواضح في أداء المجلة رسالتها الاصلاحية .

***

وبعد ...

فهذه مجلتكم في عشر سنوات ، بما لها وما عليها ...

وإذا رجعنا إلى الأهداف التي رسمتها المجلة لنفسها ، والتوقعات وردود الفعل التي أحاطت بظهورها (عطية ، ومحيي الدين ، وعثمان في الافتتاحي ، وعطية في ٢) وإلى الندوة التي راجعت فيها المجلة مسيرتها (العدد ٣٠) نشعر بثقل التبعة والحاجة إلى الأعوان ، فهل من معين ...؟

جمال الدين عطية

١

بو سليمان ، عبدالحميد

سلامية المعرفة

س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/٧) ص ص ١٩ — ٢٤

يثير الكاتب في بداية بحثه قضية إسلامية لمعرفة ، وأن المعرفة الإسلامية تثير — لاشك — لدينا قضية تخلف وضعف الأمة لإسلامية — كما تثير قضايا الاجتهاد والغياب لثقافي والحضاري ، وأن الناظر لأمتنا على مدى القرون فسوف يجد أنه لم تنقصها لامكانات المادية أو البشرية ولم ينقصها لتاريخ وأن التجارب التي نحت فيها أمتنا إلى تقليد الغرب في محاولة التقدم قد باءت بالفشل في تركيا ومصر .

وتحت عنوان « كيف بدأت أزمة لمعرفة » يتحدث الكاتب عن كيف عني لإسلام ببناء كيان الأمة على أساس سليم من المعرفة ، وأن الغرب لم يتمكن من لنهوض والوقوف في وجه الإسلام الذي قتحمه على يد العثمانيين إلا عندما اشاع لتنوير في كيانه ، ويتساءل الكاتب أين ذهبت تلك القدرة والطاقة والتألق والبادرة وانطلاقة الفكر وحسن المأخذ الذي عرفته لأمة الإسلامية ؟ ويجيب : أن الأسباب واضحة جلية ، أولها انفصام القيادة إلى فكرية وسياسية ، وأن هناك معركة هامة جرت وقائعها في العصور المتأخرة هي علاقة لعقل بالنقل في أصول المعرفة والثقافة والحضارة الإسلامية ، وأن أزمة الفكر الإسلامي المعاصرة تكمن في طبيعة منهاج الدراسة الإسلامية التي تتركز في علوم النصوص واللغة والمتون الفقهية الموروثة .

ويرى الكاتب أن أسس الاصلاح الفكري الإسلامي تكمن في ما يلي :

١ — تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر .

٢ — إعادة رسم وفهم مجال المعرفة والاجتهاد ودور الفقيه في الصورة الجديدة للمعرفة والموقف من الاجتهاد والافتاء في الفكر الإسلامي المعاصر .

٣ — إعادة بناء خطة منهج التربية والتعليم الإسلامي بحيث تنتهي إزدواجية المعرفة العقلية والاجتماعية والذبذبة القانونية ، وازدواجية القيادة السياسية والفكرية .

إن الشورى ليست الديمقراطية رغم أنها تهدف إلى اختيار وانتشار القيادات والوصول إلى القرارات التي يقبل بها ويساندها جمهور الأمة . وعن الدين والدولة والخلافة يقول أن الامر انتهى بالعدو أن بلغ غايته في صفوف كثير منا بدعوى تمجيد الإسلام كتراث وقبوله كمسلمات غيبية تتجاهل توجهاته الاجتماعية ليملأ بعد ذلك فكره ولبه بمفاهيم الاستعلاء والعنصرية والقومية والتنظيمات العلمانية واليسارية المنافية للإسلام وغايات الإسلام ومبادئه وقيمه .

محمود حمدي كساب

كاني ، زين العابدين
نظرية إسلامية في الإعلام
، ٣ : ع ١٠ (١٣٩٧/٤٠) ص ص
٣ — ٧٦ .

يقرر الباحث أن للإسلام نظرية كاملة في الإعلام والعلاقات الإنسانية ، لها مضمونها الكلي وخصائصها المفصلة ، أما عن المضمون الكلي فيستشهد بآيات من القرآن الكريم والتي نزلت بعد إنتقال الدعوة الإسلامية من الطور السري إلى الطور العلني . فالعلن هو منهج الوحي وأسلوبه في خطاب الناس ونشر الحقائق . والوحي هو النبأ العظيم ﴿ **عم يتساءلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون** ﴾ والإنباء أي الإعلام بكلام الله هو وظيفة الأنبياء والرسل . كذلك فإن الحق هو مضمون الرسالة ﴿ **وبالحق أنزلناه وبالحق نزل** ﴾ ويحصر البحث **خصائص النظرية الاعلامية الإسلامية في** النقاط التالية :

أولاً : **الوسيلة** : على المسلمين أن يستفيدوا من منجزات العصر الحديث من الوسائل الإعلامية مثل الاذاعة والتلفزيون والسينما ووكالات الأنباء والصحافة والطباعة فضلاً عن منابر المساجد وقاعات الدرس . كما يجب تهيئة الكوادر الإسلامية القادرة على القيام بهذه المهام على كل المستويات .

ثانياً : المدخل : ويقسمه إلى شعبتين الأولى الجاذبية والجمال وهي إحدى المداخل إلى نفوس الناس ومفاتيح عقولهم وأفكارهم . والثانية هي مشاركة الناس همومهم . ومشاكلهم ومحاولة تقديم الحلول لهم .

ثالثاً : الاتصال : وهو جهد الإنسان بهدف إنشاء صلة بالناس على أساس عقائدي . ويعتبر حسن الاتصال من أقوى وأنجح الخطط الإعلامية . **رابعاً : الظهور الإعلامي** : ويقوم الظهور الإعلامي الإسلامي على حقيقة كلية أساسية نزل بها القرآن الكريم ﴿ **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله** ﴾ **خامسا : إذاعة الحقيقة في إبانها** : مع إختيار الأوقات المناسبة لتصل إلى عقول وقلوب الناس .

سادساً : أبعد من الواقع الفرصة المفتوحة : من خصائص الإعلام الإسلامي مخاطبة السلوك الإنساني على أساس « الفرصة المفتوحة » .

سابعاً : الإستخدام الأرقى للوسائل المتقدمة : « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » فالإنسان محاسب على كل ما يتلفظ به فلينظر ماذا يقول .

ثامناً : العلاقات الإنسانية : وهذه لها شروط وقواعد وعلم مستقل وعلى المتصدين للإعلام الإسلامي الأخذ بجوانب هذا العلم وقواعده .

صلاح الدين حفني

صديقي ، محمد معين
الأسس الإسلامية للعلم (مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٧ (١٣٩٩/١٠) ص ص ١ — ٣٢ ، س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص ٣٥ — ٥٢

يتجه كثير من الغربيين إلى أن الآراء الدينية بالنسبة للكون ، وأصله ومصيره ، وخاصة مصير الانسان ، ومنزلة القيم في حياته ، تتعارض مع الرؤية العلمية للكون ، وبالتالي فلا خيار في رفضها وقبول المسلمات العلمية القائمة على حقائق ملموسة وتجريب علمي ، ذلك أن الأديان تقوم على أساس مصادر مشكوك في أمرها مثل الوحي .

وهذا الموقف في الفلسفة العلمية المعاصرة ، لا يتجه إلى الإسلام فحسب بل يستوعب النظرة الدينية كلها سماوية كانت أو وضعية . ذلك أن جميع هذه المعتقدات تحتوي على أقوال خاطئة فيما يتعلق بالكون وأصله ومصير الانسان .

ونقطة الخطأ في هذا النقد من وجهة النظر الإسلامية هي التعميم لأنه يسوي بين التراث الديني للإنسان بكل أساطيره وشطحاته وبين الإسلام باعتباره الدين الالهي الخاتم ، ولن يدهشنا نحن المسلمين دحض ما هو نتاج الحدس الانساني بواسطة الاكتشافات العلمية ، ولن تخسر الانسانية شيئاً إذا اكتسح تيار الاكتشافات العلمية جميع تلك الآثار البالية لأخطاء الانسان الماضية .

إن المسلم يدرك أنه يؤمن بالإسلام لأن الإسلام هو الحقيقة التي تنبع من الخالق ذاته ، الذي هو مصدر جميع الحقائق ، وليس كنتيجة لرد فعله العاطفي أو الواقعي لوضعه في الكون أو كنتيجة لكون التقوى قيمة مستحبة . إن النظريات الاجتماعية التي تتحدث عن أصل الأديان مثل الخوف البدائي والرهبة من قوى الطبيعة الغامضة ، وتجسيد تلك القوى أو نظريات علم النفس المتعلقة بالدين ، مثل صورة الأب التي يتم تجسيدها في الله لا تنطبق على المسلمين ، إن المسلم لا يبحث عن شيء مهدىء ليقلل من مخاوفه أو يشرح الأشياء ، ولكنه يؤمن إيماناً قوياً بالحقيقة العظمى ، حقيقة الله والتوحيد به .

لقد انهار الدين في الغرب عندما اصطدم بالعلم لأسباب تتعلق بالدين الغربي ، وبالظروف التاريخية لنهضته العلمية ، وإذا حدث ذلك في البلدان المسلمة فلن يكون بسبب وجود صراع أساسي بين الإسلام والعلم فلا يوجد أساساً ذلك الصراع ولكن بسبب وقوع القيادة الفكرية الإسلامية للمائة عام الماضية في أيدي الغربيين .

إن الإسلام فقط هو الذي يستطيع تبرير الافتراضات السابقة للعلم وأن يقدم أساساً صلباً للنشاط العلمي ، إن الإسلام فقط هو الذي يقدر على تنسيق جميع الأنشطة الانسانية ، بما في ذلك الأنشطة العلمية والفلسفية ، والفنية ، والاقتصادية والسياسية وفي الحقيقة فإن كل نشاط في

الإسلام يعتبر عبادة لله لو أنه كان يتم أداؤه لتحقيق الهدف الذي خلق الإنسان من أجله ، وهو أن يكون خليفة لله في الأرض ، وهذا المفهوم للعمل لا يوجد في الواقع أي مبرر للصدام بين العلم والإسلام . إن العلم هو تنظيم للمعرفة الانسانية وليس تنظيماً للعالم ، وبذلك فهو لا يفرض علينا أية رؤية معينة للكون . إن المادية والحتمية ، والمثالية ، وغير ذلك من المذاهب تعد فلسفات فيما وراء العلم ، ولا تنبع من العلم بطريقة منطقية .

وإذا كان العلم يستطيع تنظيم المعرفة الانسانية عن طريق تجزئتها إلى موضوعات محل بحث وإلى افتراضات محل اثبات فإن قضية الألوهية بعيدة عن متناوله ، إن الحقيقة البسيطة هي أن الانسان إذا توصل إلى إثبات وجود الله ، فإنه يكون قد عبر عن الله من خلال تصوره هو ، وإن الدرس الذي يجب أن نتعلمه جيداً هو أننا يجب ان لا نحاول السعي وراء اثباتات لوجود الله في نطاق المعرفة الانسانية ، أليست آيات الله كافية للبشر ؟

إن الرؤية الإسلامية للعلم تعطيه القدرة على تصنيف المعرفة الانسانية تفاريق وأجزاء أما الرؤية الكاملة للعالم فإنها خارج نطاقه والعقل المسلم ينبغي أن يلتزم بأساسيات فإذا كان العقل بصفة عامة يستطيع أن يناقش صفة محمد كرسول أو يرفض دعواه في الرسالة قبل أن يدخل إلى الإسلام ، فإنه عندما يسلم لا يملك مطلقاً الحق في هذ المناقشة . وعندما لا يكون الشيء قابا للملاحظة فإنه يكون موضوعاً لا شأن للعلم به ، وكل ما هو من عالم الغيب يمثل حقيقة إسلامية مؤكدة ولكن ليس عن طريق العق والعلم وإنما عن طريق الوحي والإيمان .

أما الرؤية الإسلامية لعالم الغيب والشهاد فإن القرآن يعلمنا إياها على النحو التالي

١ ـ ان الله الخالق كان مريد عاقل ليـ كمثله شيء .

٢ ـ أن الخلق ليس أثراً ضرورياً لتجلي قد الله ولكن الله يخلق ما يشاء .

٣ ـ أن الكون بكل ما فيه حقيقة وليـ وهماً .

٤ ـ أن كل شيء خلقه الله منحه تركيباً وشكلاً وحجماً معيناً ، ثم زود بالهداية .

٥ ـ أن خلق الله يتسم بالكمال ، ويو توازن وانسجام بين العمليات المختلفة وسو يستمر ذلك إلى أن يشاء الله. وهذه المسا وغيرها تمثل حقائق تولى الوحي بيانها للنا فلا يضيع العالم وقته في التفكير حول المسا الخارقة للطبيعة لأن الله زوده بالمعرفة الضرو والكافية بالنسبة لهذه المسائل بأعتبا الأسس الإسلامية للعلم . ولهذا فهو يكر جميع نشاطه في الوصول إلى المع وتطبيقها ، سواء كانت معرفة الشريعة معرفة العالم المادي وتكون حياته متكاملة كل ما يفعله في طاعة الله يعد عبادة لل

د . محمد كمال إ

ة ، سعيد محمود
لام الإسلامي في ضوء نظرية النظم
٣ : ع ١٠ (١٣٩٧/٤) ص ص
— ٩٢

واقع الإعلام الحالي في الدول العربية لامية بصفة عامة واقع ومؤلم والظروف لة بنا من الناحيتين العملية والعلمية ، ، وجود الإعلام الإسلامي ضرورة حياة وت . والإعلام الإسلامي بشقيه النظري لبيقي ، يجب أن ينظر إليه على أنه نظام امل ، وهو جزء لا يتجزأ من النظام لامي نظرية وتطبيقاً .

لمرة المتأنية للإعلام الإسلاميّ تكشف أمرين :

١ — حاجة العالم الإسلامي إلى إعلام ، من العقيدة يواجه حالة الكراهية جهة إليه من أجهزة الإعلام الوضعية .

٢ — أن الإعلام الإسلامي عملية تمرة ، وليست مرحلية ، فهي إذن كب وتصاحب التغيرات الإجتماعية .

والعمل المحوري في هذا البحث يقوم على أ هام هو مراعاة الترابط بين المبادىء سلامية المقررة في الكتاب والسنة ، وبين بداف المطلوب تحقيقها ، وبين الوسائل ارة . وهذه هي الأبعاد التي تنطوي عليها ية النظم والتي يحاول — الكاتب في هذا ال — استخلاص إطار نظري للإعلام سلامي منظوراً إليه على أنه نظام فرعي لظام الإسلامي العام ، محكوم بأهدافه ومبادئه ويتم إختيار الوسائل في الإعلام الإسلامي في ضوء هذا التصور .

وتكفل هذه المحاولة — وهي إستخدام نظرية النظم في الإعلام الإسلامي — إلقاء الضوء على صفة التكامل في الإسلام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما تساعد على فهم دور الإعلام في النظام الإسلامي .

وطبيعة النظام الإسلامي وفقاً لنظرية النظم تشير إلى ملمحين أساسيين .

الأول : تكون النظام الإسلامي من نظامين فرعيين ، نظام فكري ونظام تطبيقي أي من عقيدة وشريعة ، عقيدة تتاسس على التوحيد والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وشريعة التطبيق العملي لهذه العقيدة تحقق أهدافها وتحمي مبادئها .

الثاني : الترابط الوثيق بين النظام العقائدي والنظام التطبيقي الإسلامي بحيث تصبح العقيدة الدائرة الأكبر التي تعمل من داخلها الشريعة باعتبارها دائرة أصغر .

وينتهي — الباحث من تحليله — إلى أن الإسلام نظام متكامل له مقوماته النظرية والعملية الصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ، وبالتالي فإن الإعلام الإسلامي جزء من النظام الفكري الإسلامي ، لابد أن يكون له صداه في النظام التطبيقي ، وهو ما يحاول البحث بيانه في عرض تفصيلي

د . محمد كمال إمام

٤

لازي ، محمود
سلامية المعرفة — الفكر السياسي الدستوري (مترجم عن الانجليزية)
ن ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ٧٥ — ٨٦

يبدأ الباحث دراسته بقوله : نحن نعيش ي عهد تغلب عليه الصبغة الغربية في التربية الحضارة وفي المظهر الخارجي للتفكير التدريب الثقافي . هذه الحقبة يمكن أن ندعي بحق حقبة الاستعباد الفكري مسبقة بالخضوع السياسي والعسكري . وأن السبب الحقيقي لبقاء هذا الاستعباد هو الطريقة الأكاديمية والثقافية الحالية التي ترتكز على التصور الغربي للثقافة . وأنه لكي نتخلص من هذا الاستعباد ينبغي أن نتأمل كيف فعل الشيوعيون عندما تسلموا السلطة في روسيا ، لقد رفضوا كل العلوم الغربية واستبعدوها بوصفها علوماً بورجوازية وشعروا بالحاجة إلى إعادة بناء كافة العلوم في ضوء المفاهيم الماركسية اللينينية . وأن على العالم الإسلامي ألا يتردد في أن ينحو نحو المثال الشيوعي . وأنه لابد من اتباع طريقة إسلامية المعرفة التي يجب أن تمر بثلاث مراحل : الاعادة والبحث والدراسة لكافة العلوم الاجتماعية والانسانية وتوضيح أوجه نقصها والعناصر التي لا تتلاءم مع مفاهيمنا ، إعادة تقنين ما تبقى منها بحيث يتمشى مع تراثنا الأدبي والفني والفكري والانتفاع الكامل بالتجارب الفكرية والمكتشفات التي حققها العالم المتحضر وفي نفس الوقت بعث الحياة في علومنا التقليدية .

ثم ينتقل الباحث إلى بيان الخلفية التاريخية للفكر السياسي الغربي وكيف أنه يرتد بأصله وأسباب نموه إلى الفلسفة اليونانية والفكر الروماني ، وكيف أصبحت الكنيسة مؤسسة هائلة السطوة على المواطن في أوروبا حتى القرن التاسع عشر ، وأن مشكلات الفكر الغربي السياسي والدستوري تنقسم إلى أربعة أقسام أوردها الكاتب على سبيل الحصر ، ثم انتقل إلى تبيان بعض المشاكل الرئيسية التي انتقلت إلينا من الغرب وأن الواجب يقتضينا إعادة بحثها ويورد الكاتب عشر مشكلات رئيسية تبدأ من أصل وتطور الدولة وتنتهي بالاحزاب السياسية والجماعات الضاغطة المؤثرة .

ويقترح الكاتب خمس خطوات من أجل أسلمة الفكر السياسي والدستوري للغرب وتقوية وتنشيط الجانب الإسلامي منه ، منها تاريخ الفكر السياسي في الغرب وتاريخ واضح للفكر الإسلامي ، ثم يلحق الباحث بدراسته ملحقاً يتضمن الخطوط الرئيسية للفكر السياسي والدستوري الإسلامي (دراسة تاريخية مستقبلية) وهو مشروع طموح جداً ينبغي أن تحتشد له العديد من الطاقات الإسلامية المخلصة من أجل تأسيس نظرية إسلامية في الفكر السياسي والدستوري .

محمود حنفي كساب

م ، كارم السيد
ضية العلم والمعرفة عند المسلمين
، ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص
٤ ـــ ٨٦

يتناول هذا البحث قضية العلم والمعرفة ـى المسلمين على مدار خمسة فصول :

فصل الأول : رفعة العلم ومكانة أهله : ستشهد المؤلف في هذا الفصل بالآيات كريمة التي ورد فيها ذكر العلم والعلماء كذلك ببعض الأحاديث النبوية الشريفة . دللاً بذلك على رفعة العلم وعلو شأن مله . **الفصل الثاني : مناهل العلم لمتنوعة :** لقد أذن الله سبحانه وتعالى للناس التعلم والتماس العلم منه سبحانه وهذا فضل كبير منه على عباده أما العلم الكامل فلله حده فهو سبحانه علّام الغيوب ، ولقد عدد الله مصادر العلم وفروعه ليسهل على لبشر الانتفاع به والاستزادة منه ومن هذه لمناهل : ١ ـــ العلم التلقائي . ٢ ـــ العلم التلقيني . ٣ ـــ العلم اللدني . وقد تناول الباحث بالشرح والتحليل كل نوع على حدة .

الفصل الثالث : مجالات العلوم المختلفة في المنظور الإسلامي : يستشهد الباحث بأقوال الإمام ابن القيم في أنواع العلوم ومجالاتها في الإسلام ومنها ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية شارحاً كل نوع من هذه الفروض .

الفصل الرابع : جوانب المنهج الإسلامي للعلوم المقصودة : لكي يكون العلم من جملة العلوم المحمودة التي دفع الإسلام إلى العلم فيها والارتقاء بها ، يجب أن تتوفر فيه عدة ضمانات أو سمات بارزة منها :ـــ
١ ـــ الإثراء الإيماني . ٢ ـــ نفع العلم وعدم الإفساد به . ٣ ـــ خطر ولوج الأمور الغيبية . ٤ ـــ الأمانة العلمية . ٥ ـــ التميز بالشخصية الإسلامية . ٦ ـــ الاخلاص لله تبارك وتعالى . ٧ ـــ عدم الاغترار بكثرة العلوم أو غزارة المعارف . ٨ ـــ اقتران العلم بالعمل والسلوك .

الفصل الخامس : حتمية ارتباط العلم بالدين وجريمة الفصل بينهما :
ركز هنا على أن العلم يدعو إلى الإيمان كما أن الإيمان يدعو إلى العلم ، كما أورد نتيجة احصائية على تردد الجذور الثلاثية في القرآن فقد ورد جذر كلمة (آمن) ومشتقاته بتردد ٨٧٩ مرة ، كما ورد جذر (علم) بتردد ٨٥٤ مرة ، وهذا يدل على أن الإيمان يسبق العلم وأن هناك ترابطاً وثيقاً بين العلم والإيمان .

صلاح الدين حلمي

وقي ، إسماعيل راجي
لام والمدنية ــ قضية العلم (مترجم
الإنجليزية) ترجمة صلاح الدين حفني
٩ : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠) ص ص
ــ ٢١

عرض الباحث للوضع الراهن الذي
يه الأمة الإسلامية والتحدي الخطير
ارة الغرب وخطر مدنيته على الحضارة
لامية . متسائلاً لماذا كتب على
لمين أن يكونوا أدنى من زملائهم
بين .

يستدرك الباحث ليشير إلى أن الطلبة
ن أرسلوا للدراسة في الغرب خلال المائة
أو أكثر الماضية قد فشلوا في مهمتهم
اب منها :

: أن الطالب الذي أرسل لم يرسل لأنه
كثر كفاءة لهذه المهمة من باقي المرشحين
لأن عائلته من الغنى بحيث تستطيع
اق على تعليمه في الخارج أو أن لعائلته
النفوذ ما يضمن له منحة دراسية في
رج .

: أن المبتعث للخارج لم يكن لديه
ع كافٍ للكد وبذل الجهد وإنما كانت
، فقط الرغبة في التسلق الإجتماعي خلال
ته الدراسية وكسب عيشه عن سعة بعد
ته .

أ : أن الطالب لا يتعلم أكثر من القواعد
رية الأساسية للمعرفة ويحصل على درجته
مية من أساتذته الغربيين لأنه تتلمذ على
أيديهم فلابد أن يحكموا عليه بأنه مقبول .

رابعاً : يعود إلى وطنه حاصلاً على درجة علمية باحثاً في تحسين مركزه الإجتماعي والمادي ، غير محاول تعزيز حصيلته العلمية البسيطة التي حصلها .

ويرى الباحث أن التعليم في الخارج للشباب المسلم يجب أن تحكمه المبادىء التالية :

أولاً : يجب أن تتوافر في المرشح شروط أساسية منها الذكاء والكفاءة والاعداد الجيد

ثانياً : بعد الإعداد السابق يجب أن يسمح فقط . للدارسين الذين تحركهم النظرة الإسلامية للأمور ، بالسفر للدراسة في الخارج .

ويتناول الباحث أيضاً مراحل المعرفة والعلم التي يمر بها الطالب المسلم والتي تتطلب وعياً عميقاً للنظرة الشمولية الإسلامية التي منها يمكن أن ينطلق الطالب في تحصيله العلمي دون أن تؤثر فيه المدنية الغربية المتعارضة مع قناعاته الأساسية وقناعاته التربوية الإسلامية .

فعملية التعليم نفسها سواء كانت في ميدان المعرفة ، أو في مختلف العلوم والفلسفة ، فإن إدراكها بتأنٍ وصبر لا يمكن تتبعه دون إطار من القيم والأخلاق ، وبدون المنظور الإسلامي .

صلاح الدين حفني

الفاروقي ، إسماعيل راجي —
أسلمة المعرفة (مترجم عن الانجليزية)
ترجمة فؤاد حمودة وعبدالوارث سعيد
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٩ — ٢٤

يتناول هذا البحث بالتحليل المركز الوضع المتردي للأمة الإسلامية في الوقت الحاضر وتداعي الأمم الأخرى على المسلمين تغريباً وتمزيقاً وإستغلالاً .

ثم تناول الباحث في إستعراض مكثف كيف تسربت الأنظمة المضادة في مجالات التربية وتحت ظل السيطرة الإستعمارية فعزلت الأمة على المنهج الإسلامي الصحيح في التربية وشتى مجالات الفكر ثم عملت على بث المناهج العلمانية المادية السائدة في العالم غير الإسلامي في الغرب والشرق

والمخرج هو إعادة صياغة الأمة وصبغها بصبغة الإسلام روحاً وفكراً ومنهجاً . ولن يتأتى ذلك إلا بإعادة صياغة العلوم جميعها صياغة إسلامية أصيلة تقضي على هذه الثنائية أو الإزدواجية القائمة في مناهج التعليم ومعاهده ، وهي من أخطر ما أصاب الأمة في كيانها .

وقد حدد الباحث — جزاه الله خيراً — خطوطاً عريضة ومنهجاً أساسياً للقيام بهذه المهمة الجليلة ، تتركز خطواته في :

١ — ضرورة الوعي بأبعاد المشكلة والإلتزام بالعمل على علاجها .

٢ — تقسيم فروع الدراسة إلى أبواب وقواعد ومناهج ومسائل ومواضيع بشكل واضح ومواكب للعصر .

٣ — وصف شامل لمكونات كل فرع دراسي يستوعب تاريخه وتطوره ومنهجه وأحدث ما وصل إليه في الغرب .

٤ — تحديد مدى ما لتراثنا الإسلامي من مساهمات في كل من تلك التخصصات وقيمة تلك المساهمات

٥ — تحديد أهم مشاكل الأمة في كافة المجالات حتى توجه إليها جهود العلماء لتعمل على حلها .

٦ — ويرى الباحث — بحق — أنه لا خبرة الغرب ولا خبرة المستغربين من المسلمين بقادرة على حل مشاكل المسلمين وأن الحاجة ماسّة إلى تحريك عقول الملتزمين بالإسلام من أهل التخصصات الحديثة في الأمة وتكليفها بحل هذه المشكلات .

٧ — وينتهي الباحث إلى وضع تصور محدد يرى فيه بداية عملية لإنجاز مهمة « أسلمة المعرفة » التي هي الطريق إلى إنقاذ الأمة ، فوضع بعض الخطوط الرئيسية لإعداد كتب دراسية مؤسلمة للتخصصات المختلفة ، ولنشر ناتج أسلمة العلوم على أوسع نطاق في الأمة ، وأوصى بعقد سلسلة من المؤتمرات بين الاختصاصيين بهدف حل المشكلات العامة في مجال الأسلمة ، وبوضع برامج لتدريب أعضاء الهيئات التدريسية على كيفية إستخدام الكتب الدراسية المؤسلمة .

عبدالوارث سعيد

٩

الفاروقي ، إسماعيل راجي
صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية
س ٥ : ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص
ص ٢٥ ــ ٤٢

إن اضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لازم وحتمي لجميع الدراسات ، سواء كانت تتصل بالفرد أو الجماعة ، بالإنسان أو الطبيعة بالدين أو العلم . ويجب على العلوم التي تدرس الانسان وعلاقاته مع البشر ان تقر ان الانسان يحيا في ملكوت يحكمه الله في كل من الناحيتين الغيبية والقيمية . ثم لا يجب اهدار مكانة العلوم الخاصة بالأمة بواسطة العلوم الطبيعية فإن كليهما يحوز على نفس المرتبة في الخطة الخاصة بالمعرفة الانسانية . وفي هذا المجال لابد من الاشارة إلى أن أعضاء هيئات التدريس في الجامعات المسلمة في جميع انحاء العالم ليسوا بالعدد المطلوب وليس ثمة جامعة مسلمة واحدة تستطيع الادعاء ان منهاجها في العلوم الاجتماعية يتسم بالصفة الإسلامية . اننا لا نستطيع ان ننكر وجود

مراكز متفرقة في العالم الإسلامي تتسم بقدرة أكبر من الاستنارة ولكنه توجد حاجة ملحة للغاية يفتقر إليها التعليم الإسلامي وتلك هي الموارد الانسانية . ان لدينا حقيقة مئات الآلاف من حملة الماجستير والدكتوراه ،

ولكن القليل منهم يمكن اعتباره من بين هؤلاء الذين لديهم حتى الإدراك بوجود تلك المشكلة المتعلقة باضفاء الصفة الإسلامية على فروع الدراسة ، لأن معظمهم قد م[ر] بعملية تامة من غسل المخ في الغرب حت[ى] انهم اصبحوا اعداء اشداء ضد اضف[اء] الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية وفيما يلي سنذكر أربعة إجراءات يجب اتخاذ[ها] من أجل الخروج من وضعنا الحالي المتس[م] بالجمود :

١ ــ تكوين اتحاد للعلماء الاجتماعي[ين] الملتزمين بالإسلام .

٢ ــ ربط مثل ذلك الاتحاد بإحد[ى] الجامعات المسلمة لتقوم بتزويده بالموا[رد] الانسانية .

٣ ــ ان يكون هؤلاء العلماء ممن لدي[هم] الموهبة للقيام بالتفكير الخلاق .

٤ ــ تدريب اعضاء الاتحاد وتنظيم برا[مج] خاصة لمن يحوزون درجات علمية تفو[ق] الدكتوراه لاستكمال ثقافتهم وتوجيهها [في] اضفاء الصفة الإسلامية على العا[وم] الاجتماعية .

هالي عودة الله

١

قاضي ، م . أ

أسلمة المعارف العلمية الحديثة (مترجم عن الانجليزية) ترجمة محي الدين عطية س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ٣٥ ـ ٤٤

قدم هذا البحث إلى ندوة عن أسلمة المعرفة عقدت في إسلام أباد عام ١٩٨٢

وقد استهل الباحث تناوله للمشكلة بعرض الصورة الحالية للعالم الإسلامي ، وكيف أن العلوم الحديثة شيدت بطريق الخطأ على قاعدة الفصل بين الدين والدنيا ففقدت بذلك أساسها الأخلاقي . واستعرض الدورات الثلاث التي قفزت فيها العلوم التجريبية قفزات هائلة ملحوظة ، وهي الحضارات الهندية واليونانية ، ثم الحضارة الإسلامية ، ثم الحضارة الغربية الحديثة .

وانتقل البحث بعد ذلك إلى بيان وظيفة المعرفة في المفهوم الإسلامي ، وفرّق بين العلوم الإجتماعية والعلوم الطبيعية ، كما فرّق بين فئتين من علماء المسلمين ، هما فئة العلماء التقليديون وفئة العلماء الذين تلقوا العلم على يد النظام التربوي الغربي .

واختتم الباحث تحليله بوضع مبادىء لأسلمة العلوم الطبيعية تتلخص في الآتي :

أ ـ اعتبار طلب العلم فريضة على المسلمين من المهد إلى اللحد .

ب ـ اعتبار العلم المفروض هو الذي يدخل في إطار وحدانية الله عز وجل وصالح الإنسانية جمعاء ، وتحريم البحث الذي يفتقد الهدف ، أو لا يستحق العناء .

ج ـ رسالة العلم وثيقة الصلة بوظيفة العلم ، أي التوحد بين الإنسان وبين معارفه .

د ـ لا يمكن إستيعاب الفلسفات الغربية الرأسمالية والشيوعية ، وصيغها العمل إستيعاباً كاملاً داخل الهيكل الإسلامي للمعرفة والعمل لغرابتها عليه .

هـ ـ على الإنسان أن يكون مؤمناً برسال قبل أن يقدم على المساهمة في برا الأسلمة .

و ـ علوم الوحي لها مكانة متفوقة ، ويجب أن تنبثق منها كل الإرشادات والتعاليم .

ثم ينتهي الباحث بخطة عمل مفادها

١ ـ التقارب بين العلماء الشرعيين والعلم الطبيعيين .

٢ ـ إعادة صياغة الكتب المدرسية العلوم بحيث تعكس وجهة نظر ال الإسلامي في العلوم .

٣ ـ إبراز المساهمة الفذة التي قام بها علم المسلمين في هذه العلوم .

٤ ـ وضع برنامج شامل لتدريب المعلمين

ويضع الباحث ملاحظتين نهائيتين أولاهما أن الإصلاح التعليمي يجب يصاحبه تحول إجتماعي وإقتصادي وثانيتهما أن هيكل المفاهيم والتصور العلمية هو الذي سوف نركز فيه على و نظر الإسلام ، أما التفاصيل وطرق ال والمحتويات نفسها فسوف تبقى على ما عليه .

محي الدين

كال ، يوسف
وسائل المعرفة
س ٢ : ع ٦ (١٣٩٦/٤) ص ص ٤٩ — ٦٤

إن الإيمان بالله هو البداية الصحيحة لمعرفة حقيقة الكون والحياة . والصلة بين الله سبحانه وتعالى ومخلوقاته ضرورة منطقية تفرضها حقائق الكون والحياة . ولقد بعث الله الرسل بين الحين والحين رحمة منه وفضلاً لتكون الصلة بينه وبين عباده ولتبلغهم رسالة السماء ولتهديهم الصراط المستقيم ليدخلوا في السلم كافة ، مع أنفسهم ومع غيرهم بل ومع الكون بأسره .

ومن رحمة الله أن يرسل للناس رسولاً يتفاهم بلغتهم ، ويدرك إدراكهم ويحس إحساسهم ، ويقيم أمر الله في نفسه أولاً ثم يكون حجة عليهم ببشريته مثلهم . لأنه لو كان أسطورة أو خارقة أو ملكاً لما قامت به حجة . **﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً ، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً ﴾** (الاسراء : ٩٤ — ٩٥) .

والإنسان المعاصر لا يجد اليوم صعوبة في هضم هذا الإدراك الراشد فقد فتح تقدم المعرفة الباب على مصراعيه ليحتل الإيمان بالغيب مكانه الرفيع في وجدانه ومداركه . كذلك فإن إمكانيات المعرفة في الإنسان يتسع أفقها بدراسة الإلهام وغيره من ظواهر المعرفة الأخرى (التلباثي أو الشعور على البعد) ولقد أجريت تجارب عديدة في هذا المضمار أثبتت أن لدى البعض القدرة على الشعور والإدراك على البعد دون تفسير علمي مقنع ومحدد لهذه الظاهرة ... وهناك الأحلام التي تتحقق بالتفصيل كما حدث ليوليوس قيصر وإبراهام لنكولن ... على سبيل المثال .

ولقد استعرض الباحث أعمال عالمين من علماء النفس هما الأستاذ كريبز والأستاذ دوبروف وكانا يبحثان في علم السيكوترونيات وهذا يهتم ببعض الظواهر النفسية مثل :
— إنتقال الشعور بين الأفراد عن بعد
— رؤية الأشياء غير المنظورة
— الإدراك المسبق (Precognition) .
— التغيرات النفسية الديناميكية .

وتوصل إلى حقيقة أن القلب أو الفؤاد وحده هو الأداة الصالحة لمعرفة الغيب وهو الذي ينقل إلينا الحيوية بين أجزاء الوجود **﴿ فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور ﴾** (الحج : ٤٦) وليس معنى ذلك أن علوم الغيب كامنة في الفؤاد وإنما في الفؤاد القدرة على الإدراك الغيبي الذي يعجز عنه العقل .

ولابد للقلب أن يبصر بعين الوحي لأنه وحده دون الوحي يزيغ ويطغى أما الوحي فإنه الحق الذي ينجي من الضلال . **﴿ فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾** (النجم : ١٠ — ١١) .

صلاح الدين حلمي

كمال ، يوسف
مصدر المعرفة
س ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١) ص ص ٢٩ ـ ٥٢

لابد للإنسان أن يتبين حقائق الوجود التاريخ ، لأن هذا البيان ضرورة فطرية ضرورة عقلية وضرورة حسية ، ضرورة فطرية لأن الإنسان مجبول عليها . وضرورة عقلية لأن لعلم لكي يكون صواباً لابد أن يرتبط بالوجود كله لأنه مترابط متصل ، وهو ضرورة حسية لأن الإنسان وهو يعيش في هذا الوجود لابد أن ينسجم معه ليحقق بجهده المحدود أكبر خير ممكن . ولا يتحقق ذلك إلا بإبصاره لحقائق الوجود التي تهدي إلى سبيل الرشاد ، وهنا يرحم الإنسان نفسه من عذاب وشقاء الإصطدام بنواميس الكون نتيجة تخبطه في ظلمات الضلال الفكري .

وفي محاولة لتحديد موقف الإنسان من الإيمان بالغيب يتلمس الباحث الطريق للوصول إلى الحقيقة مستعرضاً المراحل التي مرّت بها الفلسفات الإنسانية ويصل إلى حقائق دامغة من خلال تجارب أصحاب تلك الفلسفات ومن خلال أقوالهم ونتائج أبحاثهم . إلى أنه لابد من الإيمان بالغيب . حتى العلم وإن كان قائماً على التجربة والحقائق المحسوسة إلا أنه في نهاية المطاف يقف عاجزاً أمام بعض الظواهر التي يعجز عن إجراء التجارب عليها أو أن يتلمسها على الرغم من إحساسه وإدراكه للآثار المترتبة عليها . وهذا يثبت محدودية القدرة على المعرفة عند الإنسان .

كذلك لابد من الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى ، لأن الإيمان بالله يجده الإنسان عميقاً في فطرته وفي حسه ويعرفه العقل حتماً إذا ما فكر في نفسه وفي الوجود ومصدره وما يرى من بديع خلقه . إن الآلة البسيطة تملي على العقل أن وراءها صانعاً وأنه لا يمكن أن توجد هكذا إعتباطاً ، فكيف بسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج .

ولابد أيضا من الإيمان باليوم الآخر لأن الوجود الحقيقي أكبر بكثير من ظاهرة الشهود . إنه الدنيا والآخرة لا الدنيا فحسب . والوقوف عند الحس في التعرف على الكون موقف بدائي سطحي لا يلبث أن يصطدم مع الواقع حين يتسع أفق المعرفة وتعمق النظرة العلمية لأبعاد الوجود .

ولقد بدأ العلم يدرك لا نهائية الوجود بدراسته للمجرات التي لا يستطيع أن يحصيها عدداً أو حتى يتابع رؤيتها وهي تبتعد بسرعة أسرع من الضوء . والإيمان بالآخرة مقروء في كتاب الكون المنظور وإدراكها بالعقل ميسر كإدراك الوحدانية ولهذا كان الدليل القرآني « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة والله على كل شيء قدير » .

صلاح الدين حفني

١

ارك ، محمد
ادر الأصلية للمعرفة في الإسلام —
قل والوحي .
، ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص
٥ — ٥٦

مرفة الحقائق في الإسلام مصدران أو ذاتان ، هما العقل والوحي ، ويختص كل احد منهما بنوع من الحقائق .

ما العقل ، فهو الطريق لإثبات نبوة النبي صادق ، ورد نبوة المتنبيء الكاذب ودليل لك استعمال الأدلة القرآنية في الكتاب لإثبات نبوة الأنبياء جميعاً وخاصة خاتم لنبيين محمد ﷺ وهذا المصدر — العقل — ليس له وضع ما جاء به الوحي موضع لشك والتحقيق في صحته لخروج ذلك عن ختصاصه ، ولأن الوحي هو مصدر مباشر لحقائق من مصدرها ، وهو الله سبحانه ، درجة اليقين فيه أعلى من اليقين الحاصل عن طريق العقل . أما الوحي ، وهو التعليم و الإخبار الإلهي المباشر للأنبياء من الله سبحانه ، والأصل في اختصاص الوحي الإخبار عن حقائق عالم الغيب مما يريد الله تبليغه إلى البشر ، وإخبارهم به كالحياة الآخرة وأحوالها وصفات الله تعالى ، التي لا تدرك بالعقل مباشرة ، وكالإخبار عن بداية الخلق والمصير .

ومن اختصاصه كذلك معرفة القيم المطلقة في الخير والشر سواء أكان ذلك مما يستطيع إدراكه بالعقل أم لا ، والغالب أن يكون إدراك العقل له حين يدركه خاصاً غير عام ، وقد يحتاج إلى عصور طويلة وتجارب كثيرة . ويدخل في اختصاص الوحي تحديد العبادات التي أمر الله عباده بها ، فهي كما يقول علماؤنا ، توقيفية ، وتعبديه ، لا مجال فيها إلا لتنفيذ الأمر بالكيفية التي ورد الشرع بها عن طريق الوحي .

ونزيد على ذلك أن كل ما ورد عن طريق الوحي ، ودل النص دلالة قاطعة عليه ، ولا مجال فيها للتفسير والتأويل — ولو كان من اختصاص العقل — فالوحي أولى به . لأنه الطريق الأوثق والأكثر دلالة على اليقين الذي لا خطأ فيها .

وهناك مواطن يشترك فيها الوحي والعقل معاً ، فالوحي يضع معالمها الأساسية ، وخطوطها الكبرى ، وقواعدها العامة ، ويترك للعقل تفصيلها ، أو يذكر حكماً ويترك للعقل القياس عليه ، وهذا باب في غاية الأهمية وجهله أو تجاهله يوقع صاحبه في خطأ كبير ويبعده كثيراً عن فقه الدين .

د . محمد كمال إمام

النجار ، زغلول راغب
ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية .
س ٢ : ع ٦ (١٣٩٦/٤) ص ص ١٥ ـ ٤٨

بعد أن وضح الكاتب في مقدمة قيمة أن الكتابات العلمية التي ظهرت في القرنين الماضيين ـ بصفة خاصة ـ قد كتبت في معظمها بخلفية مادية إلحادية منكرة . كموقف معارض . وكرد فعل لمحاولات الحجر على العقل البشري ، رسم الخطوط العريضة لإعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية من هذه الخطوط :

١ ـ التأكيد على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

٢ ـ التأكيد على قيمة العلم في الإسلام والدعوة إليه والإقرار بأنه فريضة على كل مسلم ومسلمة .

٣ ـ إبراز عظمة الكون وكل ما فيه من مخلوقات .

٣ ـ إبراز عظمة الكون وكل ما فيه من مخلوقات .

٤ ـ التأكيد على أن هذا الكون المتناهي في الإتساع مبني على نفس النظام من الذرة إلى الخلية إلى المجموعة الشمسية ، ثم ان مكوناته على تباينها يمكن ردها إلى لبنات أربع هي : المادة والطاقة والزمان والمكان .

٥ ـ أن هذا الكون ليس أزلياً فقد كانت له في الأصل بداية وأنه لا يمكن أن يكون أبدياً لأنه لابد أن سيكون له في يوم من الأيام نهاية .

٦ ـ التأكيد على أن العلم في جوهره محاولة جادة للوصول إلى الحقيقة وعلى ذلك فلابد لكل مشتغل به من التذرع بصفات الأمانة والدقة والرغبة الصادقة في التوصل إلى المعرفة .

٧ ـ أن إبراز العلم الإنساني لا يتعدى كونه محاولة بشرية لتفسير الظواهر الكونية المحيطة بالإنسان والاستفادة بها في عمران الأرض .

٨ ـ التأكيد على أن العلوم التجريبية هي في حقيقتها معارف جزئية زادها التخصص ضيقاً وتحديداً ، والعلم الجزئي ليس في مقدوره أن يجيب على تساؤلات الإنسان الشاملة .

٩ ـ التأكيد على أن الإسلام هو رسالة السماء إلى الأرض منذ أن وجد الإنسان إلى أن تقوم الساعة وأن القرآن هو آخر الكتب السماوية والوحيد الذي لم يتعرض للتحريف والتزييف .

١٠ ـ ضرورة التأكيد على أن العقل البشري هو إحدى النعم الكبرى التي منّ الله بها على الإنسان .

١١ ـ إبراز الإستنتاجات العلمية الكبرى ذات المغزى الأهم بالنسبة للإنسان خاصة ما يؤكد منها على حقيقة الآخرة وإمكانية الوحي السماوي بل ضرورته .

١٢ ـ إبراز إضافات المسلمين للعلوم في مختلف العصور إنطلاقاً من إيمانهم .

١٣ ـ التأكيد على أن القرآن يقدر مسئولية الإنسان عن حواسه وعقله ويأمر بإستخدامها في البحث عن المعرفة .

صلاح الدين حفني

٢٤

١٥
أبو ريدة ، محمد عبدالهادي
الحضارة الإسلامية — أسسها الدينية ومميزاتها ومكانتها بين الحضارات العالمية .
س ٦ : ع ٢٤ (١٤٠٠/١١) ص ص ٩ — ٥٢

الحضارة لغة تقابل البداوة . وحياة الحضارة هي حياة الإنسان الذي يستعمل فكره وخياله ويديه وما يصنع بهما لترقية ذاته وأمور حياته وترقية البيئة التي يعيش فيها .

ولكل حضارة روح تسري فيها وطابع عام يميزها ومظاهر تتجلى فيها ، وكلها مستمدة من تصور أهلها للوجود والكون والحياة والقيم ، ومن تكوينهم كأمةٍ لها خصائصها الحسيّة والمعنوية ومن شعورهم بذاتيتهم ورسالتهم في الحياة ، ومن ظروف حياتهم ومكانهم في التاريخ . ويحلل المؤلف روح الحضارات القديمة مصرية وصينية وهندية ويونانية ثم يوضح تأثير الإسلام ومكوناته على نظرة الإنسان الحضارية ثم يعرض بشيء من التفصيل إلى مميزات الحضارة الإسلامية . ومكانتها بين الحضارات العالمية موضحاً أنها حضارة تقوم باسم الله تعالى وعلى يد الإنسان ، وأنها متفتحة تقبل كل الثمرات الروحية والعقلية والمادية لعناصر الحضارة الصحيحة . وأنها تنتشر انتشاراً تلقائياً . ولذلك فالإسلام دين الحرية في العقيدة والعبادة ودين التسامح المبني على أنه مصدق للحق فيما سبقه من أديان ومتقبّل للحق أينما كان .

صلاح الدين حفني

ابو السعود ، محمود
الفكر الإسلامي المعاصر ـــ مضمونه ومستقبله
س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص ٢٣ ـــ ٥٦

يمكن لنا أن ندرج هذا البحث القيم في إطار ذلك الجهد الممتاز الذي يضطلع به العديد من المفكرين المسلمين من أجل إجلاء الضباب عن الوجه الحقيقي لاسلامنا المناضل ، وإظهاره كنظام كامل للحياة ، يحل المشكلتين : المادية والغيبية ، ويبدأ الكاتب بحثه بالحديث عن بعض المسلمات التي تسيطر على فكر عدد كبير من المتهمين بالمسألة ، أولها افتراض أن العالم الإسلامي يتعثر في خطوه نحو النهضة وأن أسباب انكفائه ترجع إلى ذلك التيه الفكري الذي يخيم عليه بسبب حيرته بين إسلاميته وما يسود العالم من مذاهب مادية . والمسلمة الثانية هي وضوح الإسلامية وقوتها ، والثالثة : هي أنه لن تقوم للمسلمين حضارة مالم تتوحد لديهم فكرة إسلاميتهم ، ويعيب الكاتب على البحوث الإسلامية في هذا الصدد وضعها منجمة وهذا يؤدي إلى تشتت الأفكار ، وأن المهم جداً التقرير بالإسلامية ومعرفة مذهبيتها .

وينتقل الكاتب إلى تحديد المثالية الإسلامية وانها شرعة واقعية ويتحدث عن وحدة الخالق ووحدة المخلوقات ، والنسبية الوجودية التي تميز الإسلامية ومكانة الإنسان في الكون والتي بناء عليها تقرر الإسلامية أن الإنسان مخلوق وخالقه واحد وأنه أي الإنسان يعيش ليعبد الله ، وأن عليه أن يعمل ، وأن ينشد السعادة بالدأب على العبادة واشباع الغرائز بشقيها وأنه يتمتع بحمل الأمانة وأنه حر في دنياه وأخراه وهو مسئول عن عمله ... ثم الإنسان خليفة في الأرض ومعنى ذلك مسئوليته عن المحافظة على ذاته والإصلاح لكل ما يعايشه ، وأن الإسلامية تخاطب المجتمع البشري بكامله ، وأن نشأة المجتمع لا تجري إلا بإجتماع الذكر والأنثى وأن الأصل في التجمع البشري هو فعل الخير ، وأن المجتمع السليم لابد أن يستند إلى وحدة العقيدة وسلامتها ، ووحدة النظم ، وأن المجتمع المسلم هو ذلك الذي يؤمن أفراده بشرعة الإسلام التي تنظم العلاقات كلها في إطار قوانين كلية وقواعد شرعية يلتزم بها الجميع .

وفي ختام البحث أكد على تقرير شرعة الإسلام لضرورة العمل على من يستطيعه ، وأن المساواة التامة الكاملة بين الناس جميعاً مكفولة ، وأن العدل الشامل ينتظم كل أحكام المعاملات وهو نوعين عدل في الحكم وعدل في التكليف والتقنية والتنفيذ . ثم هناك التكافل بين أفراد المجتمع جميعاً ، والجزاء الذي يقوم على : لا جزاء بلا عمل ، ولا عمل بلا جزاء ، وللعامل الحق الكامل في جزاء عمله ، كما أن هناك فوق جزاء الدنيا جزاء الآخرة .

محمود حنفي كساب

١٧
أبو السعود ، محمود
المذهبية الإسلامية
س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ١٩ ـ ٣٤

يبدأ الكاتب بالحديث عن طورى الاقتصادي الإسلامي وأولهما هو تصور موضوع الاقتصاد في الفلسفة المذهبية أو المثالية الإسلامية ، والطور الثاني هو تطبيق مجموعة من القواعد العامة والقوانين واستحداث أنظمة تحكم المعاملات المادية بين الأفراد فيما بينهم ، وبين الهيئة الحاكمة في هذا المجتمع وبين أفراده ، وتستمد هذه القواعد والقوانين والأنظمة منطوقها وأصولها من المثالية المقررة ـ وذلك اسهاماتها في تحقيق هذه المثالية وتثبيتها بالعمل والواقع ... ويثير الكاتب سؤالاً هاماً هو : كيف نجابه المذهبيات الوضعية ، رأسمالية وشيوعية ـ بمذهبية إسلامية جديدة تبهت ما يزعمون من باطل إذا نحن لم نفهم ونقتنع بعد درس علمي وتمحيص جدي كل مشاكل هذا الزمان ونجد لها الحلول ، ثم يقرر أن من الخطورة بمكان ترك المجتمع المسلم دون تصور لما يجب أن تكون عليه الأوضاع الاقتصادية حين تطبق المذهبية الإسلامية ، إن الواقع الذي لا جدال فيه أن تطبيق نظم اقتصادية تنتمي إلى مذهبيات غير إسلامية تؤثر فعلاً على الأفراد وتنأى بهم عن إسلامهم ، وتدفعهم دون هوادة إلى اعتناق تلك المذهبية التي يعيشون في ظل نظمها المختلفة .

وعن المذهبية يقول الكاتب : أنها فلسفة تجيب على : لماذا أعيش كفرد ، ولماذا نعيش كمجتمع وكيف نعيش ؟ حيث المذهبية عقيدة تتضمن الغيبيات وما وراء الطبيعة كما تضمن الواقع المادي والسلوك البشري .. وأن المذهبية الإسلامية تقوم على أساس عقائدي ومنطقي في آن واحد ، ألا وهو مبدأ توحيد الخالق ووحدة الكائنات ، ووحدة الكون ووحدة خالقه .

وينهي الكاتب بحثه بقوله بأن المذهبية الإسلامية تقرر .

١ ـ ان الإنسان مخلوق ، الله تعالى خالقه ، وهو يتمتع بحمل الأمانة وبالتكريم .
٢ ـ ان الإنسان يعيش ليعبد الله في إطار قوانينه الأزلية .
٣ ـ ان الإنسان يعمل تحفزه غرائز مادية ومعنوية .
٤ ـ ان الإنسان يسعد مادام الدأب على العبادة واشباع الغرائز بشقيها .

محمود حنفي كساب

أبو شقة — عبدالحليم محمد أحمد
عواطر حول أزمة الخلق المسلم المعاصر
س ١ : ع ٢٤١ (١٣٩٥/٤) ص ص ٤١ — ٧٤

يقول الكاتب في المقدمة : الحاسة الخلقية أمر فطري جبل عليه الإنسان منذ خلق ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ﴾ فهي تعني إدراك للخير وللشر وانفعال أيضا بالخير والشر ثم نزوع لفعل الخير والشر ، وأن العقيدة تنمي الأخلاق بالحب قبل الخوف ، بحب الله والتقرب إليه بما يحب والله يحب السمو ، ثم أن العبادة تنمي العقيدة وتنمي الأخلاق معا .

ويتحدث الكاتب عن أخلاق الفكر وكيف أن استقامته تساعد على استقامة حياة الإنسان .. ثم يعرج الكاتب على الأخلاق المركبة ويورد عدداً من المعادلات للتدليل عليها ، وينتقل إلى وحدة البناء الخلقي في المؤسسات مثل الجامعة ..

وتحت عنوان الاتجاهات الفكرية وأثرها في الأخلاق يشرح الكاتب أثر العقلية العلمية ويدين بعض الأخلاقيات ويقرر أن السلوك المنهجي السوي يتسم بإدراك الفرد أن قضايا المجتمع تخضع لقوانين كما تخضع المادة .. وعن أثر الغيب الخرافي يقول : الغيب الخرافي هو كل تصور للغيب منحرف عن الغيب الإلهي العالي ، الإلهي ما كان مصدره الله جل وعلا ، والعلمي ما كان قطعي الورود قطعي الدلالة ، ويورد أمثلة لأثر الغيب الخرافي منها نزع سلطان التغيير من يد الإنسان وتصور أن هذا السلطان لله وحده .. وعن خطورة الإنحراف الخلقي الفكري يقول : أن الرسول عليه السلام كان يتشدد في الإنحراف الخلقي الفكري ويترفق في الوقوع في معصية عابرة ، ومن أمثلة التشديد في الأمر الأول قوله ﷺ « أفتان أنت يامعاذ » !! حين أطال على الناس في صلاة العشاء ، ويعالج الكاتب في جزء مستقل الفروق بين أخلاق النهوض وأخلاق الجمود ويورد بعض الأقوال للأستاذ أبي الأعلى المودودي للتدليل على سلامة نهجه في تناول المسألة ..

ويلحق الكاتب بدراسة اكيدة جزءاً خصصه لمناصحة التجمعات الإسلامية والتحدث عن أزماتها الخلقية ، وهو جزء — في رأينا — تنظيمي إذ أنه موجه بالدرجة الأولى من واحد عاش عمره منذ عقل متنقلا بين أحضان بعض تلك الجماعات ، إلا أن الأمر يستحق منا المتابعة والاطلاع ، فهو أي الكاتب يحذر تلك التجمعات من الغلو والتطرف والتفرقة بين المظهر والجوهر وضرورة الاهتمام بالجوهر ، والحذر من الأمعية .. ثم يختم كلمته (مناصحته) بملاحظتين هامتين عن إحدى الجماعات الإسلامية في الباكستان ، التي تغلبت على ظاهرة الأمعية باعمالها للنقد الذاتي المستمر وعلى تناقضها مع السلطة بعدم حمل السلام مطلقاً .

محمود حنفي كساب

١٩
أبو شقة ، عبدالحليم محمد أحمد
خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر
س ١ : ع الافتتاحي (١٣٩٤/١٠)
ص ص ١٢ ــ ٢٨

يقول الكاتب في مقدمة هذه الخواطر المؤثرة : إن العقل الواعي المتحرر المتأمل هو أحسن ما في الإنسان ، بل هو أنبل ما يميزه عن الحيوان ، وهو الأداة القيمة والوحيدة القادرة على رفع الإنسان ومنعه من أن يتحول إلى سائمة اجتماعية . وأن تحرر العقل يعني وعيه بذاته وبما حوله وأن من كمال التحرر ، التحرر من غرور العقل ذاته وإيقافه عند حدوده ويعين على كمال التحرر التعلم ، فالتعلم غذاء للعقل وانفتاح ، والحفظ فسح للعقل وجعله شيئاً يحشى ، والتقليد طمس للعقل وجعله حيواناً معصوباً يدور في ساقية .

وتحت عنوان الغيب سكن العقل ، يقول الكاتب : الإيمان بالغيب في ديننا يقوم أساساً على الإيمان بالله تعالى ، ومن أهم خصائص الألوهية ثلاث يستطيع أن يدركها العقل الواعي المتأمل دون قهر أو تخبط وهي : الوحدانية المطلقة والسمو المطلق ، الخلق والابداع للكون ، والهداية للبشر . والكاتب يشرح هذه الخصائص كل على حدة ثم ينتقل إلى نقطة عقلان أمام الشرع وفيها يقرر : أن العقل الذكي الواعي المتأمل هو الذي يتلقى هدى الله فيمزجه باستقصاء للواقع وحاجاته كما يخرجه بعلومه ومعارفه ثم يخرج للناس الخير الكثير .. فيعمر الأرض ويصنع النظم ويقيم الحضارة ، أما الحفظة والنقلة فمثلهم مثل الأجادب ويطلعنا على اجتهادات عمر رضي الله عنه في مسألة جمع القرآن .

وتحت عنوان « حول السلبية من الفكر الإنساني » يورد مواقف من يفرق بين العلوم الانسانية والطبيعية ــ ومن يرفض النظريات الحديثة ، ومن يرمي الفكر الإنساني كله بالكفر أو بالجاهلية ، ويقرر أنه من الواجب أن نأخذ بالعلوم الطبيعية والانسانية معا بشرط علميتها ، وأنه لابد من إفساح المجال للمختصين ليقولوا نقد النظريات الحديثة أو قبولها ، وأن الفكر الانساني كله ليس كفرا وزندقة بل فيه بقية من هدى الله . ثم يتحدث عن النظرة الخاطئة إلى تاريخ العالم والخلط بين الأصالة والانعزال وأن المقوم الأساسي لأصالتنا هو ديننا وأن الدين معناه فلسفة معينة للحياة ، وأن انظار الدين أو أن الدين أتى بكل شيء اتجاهين ينبغي النظر فيهما على هدى أن الله خلق الانسان وقدم له هديا يضم مجموعة من العقائد الغيبية يؤمن بها ومجموعة من شعائر العبادات يمارسها ومجموعة الأخلاق والأحكام يهتدي بها ، وترك له بعد ذلك صنع كل شيء . ثم يختم الكاتب خواطره بالحديث عن الخلط بين الغزو الفكري والتفاعل الحضاري وماذا تعني الحضارة الغربية اليوم ؟ .

محمود حنفي كساب

٠

أبو القاسم ، محمد
علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي (مترجم عن الانجليزية)
ترجمة د . محمد رفقي عيسى
س ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص ٢٧ ــ ٤٢

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة أقسام يتناول القسم الأول منها العلاقة بين المناقشات وبين الأخلاق ، والقسم الثاني يتطرق إلى بيان العلاقة بين النظريات الفلسفية الأخلاقية وبين النظرتين الفلسفية الإسلامية والصوفية ، والقسم الثالث إختص ببيان بعض الأسباب التي دعت إلى التركيز على علم النفس التقليدي دون المدارس الحديثة فيه .

القسم الأول : بما أن القرآن وتطبيقاته النبوية هدفهما هداية الناس أجمعين وفي كل منحى من حياتهم من أجل السعادة التي تتم عن طريق تزكية الروح بممارسة المعتقدات والعبادات ، فقد إرتبط بالأخلاق التي تعتبر محور هذه الممارسات . ولكن الفقه الإسلامي بإعتبار أن هدفه الأساسي تنظيم العلاقات بين الحاكم والمحكومين لم تتطرق أحكامه إلى الأساس النفسي إلا فيما ندر وأهتمت بالمظهر الخارجي لهذه العلاقات . وإرتبط علم العقيدة إرتباطاً أساسياً بالقيم والأخلاق وناقش العمليات العقلية والنفسية المؤدية للعقل مستخدماً الطريقة التحليلية على عكس الرؤية الفلسفية الإسلامية فقد قام الفلاسفة المسلمون بربط هذه العمليات بالأفكار اليونانية فنشأ نسق جديد من الأخلاقيات ذو خلفية من علم النفس اليوناني . أما الصوفية فقد استخدمت علم النفس بطريقة أكثر شمولية في تركيزها على السمو بحال الروح كأساس للسعادة .

القسم الثاني : إختار خمس نظريات ترتبط إرتباطاً أساسياً بالنسق الأخلاقي : نظرية الروح كأداة لا نستطيع إدراك كنهها ولها صفة الوجود الأبدي وقد قال الصوفيون بهذا المبدأ واعتبروا هدف الأخلاق تزكية الروح عن طريق ممارسة الفضيلة ، النظرية الثنائية والتي ترى بأن الجسد منفصل عن الروح كأداة ويقوم مقام الأداة لها وأن العناية بالجسد هدفه العناية بمسكن الروح ومن ثم فإن الأمور الطيبة للروح تحتل المقام الأول وهي رؤية الصوفيين والمفكرين المسلمين ، النظرية التفاعلية التي تقوم على مبدأ التفاعل بين الروح والجسد رغم تعارضهما وقد أسس الصوفيون والفلاسفة على هذا المبدأ رؤيتهم للإرتباط الوثيق بين سمات الشخصية والسلوك أو بين ذات الشخص الداخلية وذاته الخارجية ، ونظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد والتي تعتبر إمتداداً للنظرية التفاعلية فإذا ما وجدت صفة لخلق ما في الروح تعوّد الجسم القيام بالعمل الذي يناسبها وهذا العمل يقوم بدوره بتدعيم هذه الصفة في الروح وقد هيمنت هذه النظرية على كافة آراء الغزالي في الأخلاق ، وقد ظهرت نظرية أفلاطون حول ملكات الروح في كتابات المفكرين المسلمين وأضاف الغزالي إلى الملكات الثلاث (العقلية ، الغضبية ، الشهوانية) ملكة رابعة هي العدل ولكن يلاحظ على كتابات الفلاسفة المسلمين إتجاهها نحو الناحية العلمية بصفة أكثر .

القسم الثالث : يُرجع الكاتب عدم إعتماد المدارس الحديثة في علم النفس في دراسة الأخلاق من الوجهة الإسلامية إلى تأسيس هذه المدارس على مظاهر مرفوضة في الإسلام هي :

أ) إنكار الإرادة الإنسانية وتشبيهها سلوك الإنسان بسلوك الآلة .

ب) إعتماد الملاحظة والتجربة كأساس أوحد في التوصل إلى المعارف حول الإنسان .

ج) إنكار المعتقدات الدينية أو دورها في بيان العلوم الإنسانية ـــ ولكن ذلك لا يمنع وجود بعض الممارسات الداخلة في هذه النظريات والتي يمكن الإستفادة منها بصفة جزئية .

د . محمد رفقي عيسى

٢١
آتاي ، حسين
الإسلام في الزمان والمكان
من ٧ : ع ٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص ٢٧ ـ ٥٠

من الأمور الهامة التي يجب أن يسلم بها كل مسلم ان الدين الإسلامي دين خالد باق ، وانه لن يأتي دين بعده ففي أي مكان وجد فيه الانسان وفي أي زمان كان ، فان دينه هو الإسلام .

ان الناس يعيشون في ظروف طبيعية مختلفة ، وعلاقات اجتماعية تميز كل بيئة عن غيرها من البيئات الأخرى ، ولهذا كان علينا أن نعمل على وضع الإسلام في مكانه الصحيح اللائق به من جهة أسسه وغاياته المرنة التي لا تتجمد ولا تنكر . فالإسلام دين أوحى به الله تعالى لرسوله ﷺ وهو نظام يتوافق مع فطرة الانسان لكونه جملة أحكام ومباديء يمكن للجميع تطبيقها بيسر وسهولة ، ومع ذلك فالمسلمون انقسموا فيما بينهم إلى طائفتين :

الأولى ترى بضرورة تقليد السلف والثانية تعارض التقليد بشدة وتدعو إلى اجتهاد جديد في الأحكام المرئية والفرعية على السنواء . وحتى يظهر في ساحة الإسلام الفهم الجديد للحياة لابد في رأينا من فصل الثقافة الدينية عن الدين . وأعني بالثقافة الدينية المعرفة التي هي من نتاج الإنسان والتي يشكل الفقه جزءاً منها .

ان اعتبار الشريعة أي القرآن والسنة ، دائماً المنطلق الأساسي للمسلم يجعل الدين الإسلامي يتمشى دائماً مع الحياة المتطورة.

وما الاجتهاد في زمن الصحابة والامويين والعباسيين والسلاجقة والعثمانيين إلا تطبيقاً لما يوافق متطلبات تلك الأزمنة فليعمل الانسان بالحكم الاجتهادي حينما يحتاج إليه ، وليغيره وقتما يشعر بعدم وجود ضرورة لبقائه وذلك بالرجوع إلى القرآن والسنة بدراسة حديثة .

لقد أقر الرسول ﷺ بحق الاجتهاد لصحابته وطبّق ذلك في حياته . فالاجتهاد يحفظ حيوية الإسلام ويجعل المسلم متصلاً بدينه ومرتبطاً بالحياة وما ارسال النبي ﷺ السفراء إلى البلدان الأخرى لتبليغ الإسلام لشعوبها إلا اجتهاد من الرسول نفسه ، كما أن محاربة ابي بكر رضي الله عنه للممتنعين عن دفع الزكاة ليست الا نتيجة لاجتهاده الخاص ، وكذلك عزل عمر بن الخطاب رضي الله عنه لخالد بن الوليد من قيادة جيوش المسلمين ، وتوزيعه الأراضي الزراعية على الناس في العراق ليس الا دليلاً حياً على أن الإسلام راعى ظروف الحياة وأحكامها . وهذه وأمثالها نماذج تبين لنا كيفية التصرف في فهم الآيات والأحاديث وبهذه الصورة نستطيع أن نعمل ونتعامل في حياتنا اليومية ونعيش الإسلام في كل زمان ومكان .

د. حسين آتاي

٢٢
إدريس ، جعفر شيخ
الأسس الفلسفية للمذهب المادي
س ٢ : ع ٨ (١٣٩٦/١٠) ص ص ١١ ــ ٢٦

مثلما يقول محترفو المبارزة التقط القفاز .. هنا في هذا البحث ، التقط الكاتب القفاز وأشرع سيفه ــ قلمه وبارز الماديين ، وبوسائلهم أو حججهم قاتلهم بله وضعهم في مأزق ومن خلال مقولاتهم في العالم والإنسان والله ، وهو ــ أي الكاتب ــ يبدأ بحثه بقوله في المقدمة : فالغرب تفوق بزعمهم ــ الذين ينادون بالتأسي بالغرب في كل شيء ــ لأخذه بمبدأ فصل الدين عن الدولة ، أو لاطلاقه الحرية للإنسان يفكر ويعبر ويسلك كيف شاء ، أو لاتباعه المنهج التحليلي ، أو لقدرته على التجربة أو لتركيزه على الواقع المشاهد ، بينما نحن لانزال نعاني من عقابيل المنهج التكاملي ، والعجز عن التجريد ، والاستغراق في الغيبيات ، وتقييد الفكر والتعبير والسلوك بقيود الدين والخلق والأعراف .. الخ .

وأما حين يحاولون تقديم فكرة متكاملة فانهم انما يدعون إلى الأخذ بالمذهب المادي في صورة من صوره المتعددة ... فهل يصلح هذا المذهب بديلاً عن الدين الإسلامي ؟ وهل يفي بحاجات البشر وهل يحقق لهم السعادة التي ينشدون ؟

ثم يعرض الكاتب أسس المذهب المادي ويحصرها في عشرة أسس هي :ــ

١ ــ لا موجود إلا المادة .
٢ ــ المادة أزلية لم تخلق ولا تفنى .
٣ ــ كل ما في الوجود من أشياء تكونت بمحض المصادفة من حركات هذه المادة الأزلية .
٤ ــ وإذن فلا إله ولا ملائكة ولا جن وإذن فالأديان كلها باطلة .
٥ ــ وإذن فلا بعث ولا نشور ولا حساب ولا جزاء .
٦ ــ طبيعة كل شيء وخصائصه إنما هي نتيجة تركيب معين لذرات هذه المادة .
٧ ــ كل ما نسميه عقلاً أو نفساً أو روحاً أو فكراً إنما هو شكل من أشكال المادة .
٨ ــ تشكيلات المادة وحركاتها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتخلف وبها يمكن أن نفسر كل الظواهر الطبيعية ، والحالات النفسية ، والحوادث التاريخية ، من غير حاجة إلى الإيمان بقوة وراء الكون تحفظه وتسيره .
٩ ــ المادية مذهب علمي وليس مجرد ايديولوجية كسائر الأيديولوجيات والفلسفات والأديان .
١٠ ــ الإنسان سيد نفسه ومالك مصيره فهو وحده المسئول عن أن يشرع لنفسه في السياسة والاقتصاد والاجتماع وسائر نواحي حياته وهذا هو المقصود بعبارة **Humanism** (الانسية) .

محمود حنفي كساب

٢٣

اسحق ، خالد

الدعوة إلى الإلتزام (مترجم عن الانجليزية)

س ٤ : ع ١٦ (١٠/١٣٩٨) ص ص ٩ — ٢٤

كثير ممن ينتمون إلى الجماعات الإسلامية يزعجهم أن يذكروا بمغزى إلتزامهم الإسلامي ، بل إنهم يبدر منهم ما يقارب العداء لأولئك الذين يقومون بواجب التذكير ، ومع إقتراب القرن العشرين من نهايته ، فإن علينا أن نعيد تقويم أدائنا ، وأن نضع خططاً للمستقبل على أساس من هذا التقويم ، وفي حالة رغبتنا الصادقة في التصميم على أن نعمل ما ينبغي عمله ، فإنه يتعين علينا أن نبتديء في شق طريقنا إلى ما نريد ، وعلينا أن نتحرك للعمل حالما نعقد العزم على الإلتزام بالنهج الإسلامي — وليس هناك غير هذا الطريق — فإنه علينا أن نتحرك للعمل وأمامنا حياة الرسول ﷺ معياراً لحياتنا وأدائنا وحتى يكون سلوكنا معياراً لسلوك البشرية .

والوعي الإسلامي الذي يتمثل الآن في قلة نادرة ينبغي أن تتسع دائرته حتى يشمل كل المجتمع ويصبح عاماً ، وإن قرونا من التخلف والإهمال تحتاج إلى أن يمسح أثرها الحضاري الضار ، ولابد أن يصبح التوحيد هو الالتزام الأول في حياتنا ، وأن نذكر مجتمعنا — أفراداً وجماعات — بمكانة الإنسان ومركزه في الكون من التصور الإسلامي .

ودورنا في هذا الصدد ينطلق على جبهتين :

الأولى : تصحيح مسيرة الجماعات الدينية التي تتصور أن أعمالها فوق النقد وأن صوابها يقين لا يهتز .

الثانية : يجب علينا حيال أولئك الذين يتصدون لنا محاولين إضلالنا عن الصراط السوي أن نتوجه إليهم بالهداية والإرشاد . إننا سوف نكون قد فشلنا في أداء مهمتنا كدعاة إذا لم نقدم إلى أولئك النفر نور الإسلام وهدايته . وينبغي أن نعلم نحن المسلمين أن التقدم العلمي الراهن تقف به الأنانية على فوهة بركانه ، وأن إنقاذ الناس والعالم من هذا المصير المظلم هو واجبنا الرئيسي ، وهدفنا هو أن يرى الإنسان الحديث أن الإسلام وحده من بين كل نظم الحياة هو الذي يملك أن يكون البلسم الشافي لهذا العالم الحزين .

د . محمد كمال إمام

٢٤
الجار ، حامد
الإسلام كأيديولوجية ــ فكر علي شريعتي
(مترجم عن الانجليزية)
س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ٩ ــ ٢٨

يتحدث الباحث عن حياة شريعتي التي تبدأ بقدومه إلى الدنيا في عام ١٩٣٣ ودراسته واهتماماته وبعثته إلى باريس وعلاقاته بعديد من الدوائر الثقافية والسياسية ومنها جبهة التحرير الجزائرية والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي كان له أثر كبير في توجيه شريعتي إلى دراسة الماركسية مما مكنه من توجيه انتقادات هامة إليها ، وفرانز فانون .. وكيف أصبح شريعتي مدرساً في قسم الاجتماع في جامعة مشهد بعد الافراج عنه من الاعتقال ، مما مكنه من تكوين شعبية هائلة له حيث كان يتنقل في البلاد ملقياً المحاضرات ، ثم اعتقل مرة أخرى ، وأفرج عنه إلى المنفى ، ثم اغتيل في انجلترا عام ١٩٧٧ م .

وينتقل الباحث إلى فكر شريعتي فيقول : لقد قدم الإسلام ليس باعتباره دينا بالمعنى الشائع لدى الغرب ــ أي كمسألة روحية وأخلاقية تتعلق فقط ، وبصفة رئيسية بعلاقات الفرد مع خالقه ــ بل باعتباره ايديولوجية ــ أي رؤية شاملة للعالم والحقيقة ــ وخطة لتفجير إمكانيات البشر ، على كل من المستوى الفردي والجماعي ، بأسلوب يؤدي إلى تحقيق الهدف الشامل من وجود الانسان . وأن أساس أفكار الدكتور شريعتي هو ما يطلق عليه الرؤية العالمية أي التوحيد ، ثم ينتقل الباحث إلى تبيان ثلاثة أفرع رئيسية لأفكار الدكتور شريعتي خاصة بعلم الاجتماع ، وعلم الانسان وفلسفة التاريخ وكلها تقوم على أساس القرآن الكريم .

ثم يستطرد الباحث بقوله : لقد أخضع الدكتور شريعتي كثيراً من الأفكار الرئيسية لمدرسة الشيعة للمراجعة الانتقادية ، كما أعاد تفسير الفكرة الخاصة بانتظار ظهور الإمام ، التي تظهر كحجة للموقف السلبي للخمول وعدم النشاط : فأوضح أن انتظار الإمام يعني بالضروري انتظار ظروف عودته ، ومحاولة تمهيد الطريق لها بتحقيق مجتمع عادل يخشى الله

ثم تبع المحاضرة مناقشة اشترك فيها مع المحاضر تسعة من الحضور بالاضافة إلى رئيس الجلسة والمحاضر الذي أنهاها بقوله : إن لدي عدداً من التحفظات على الكثير من فكر شريعتي وأن إحداها تشتق من حقيقة أنني سني ، في حين أنه كان من الشيعة ويشتق البعض الآخر من موضوعات أخرى ليس لها صلة بمسألة السنة والشيعة ولكنني أجد أن قراءة أعماله أكثر فائدة من أي كاتب مسلم معاصر آخر .

محمود حنفي كساب

٢٥
إمام ، محمد كمال الدين
الحرية والمسئولية في الفقه الإسلامي
س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص
٢٥ ــ ٤٦

لا ينبغي الاعتقاد أن الفقهاء كانوا بعيدين عن الجدل الدائر في عصرهم حول حرية الارادة ، فالأوزاعي فقيه الشام هو الذي أفتى بقتل غيلان الدمشقي والإمام أبوحنيفة حاور بعض من عاصروه من أهل الجدل ، والإمام مالك ــ كما يقول مترجموا طبقات المالكية ــ له كتاب في الرد على القدرية أشار إليه ابن فرحون ، وكذلك الشافعي وأحمد بن حنبل كلاهما واجه عصره بكل ما ساده من معارك كلامية ، وشبهات عقائدية أثارها الخصوم وغيرهم فالفقهاء إذن تبادلوا التأثير والتأثر مع عصرهم ، وكان رأيهم في هذه المواقف الدقيقة وتلك اللحظات الحرجة يمثل العواصم من القواصم ، ولم تكن مواقفهم مجرد حوار عقلي تجريدي بل كان له أثره من آرائهم الأصولية وأحكامهم الفقهية ، لهذا فإننا لا ينبغي أن نصرف الجهد عند الكتابة في هذا الموضوع إلى مجرد البحث الكلامي ، بل حتى تكون الصورة أمينة والبحث علمياً لابد أن يستوعب البحث أصول الفقه وفروعه على حد سواء وقد انتهى بنا البحث العلمي إلى نتائج محددة بالنسبة لفقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم .

١ ــ فالإمام ابو حنيفة انتهى ــ كما بينا ــ إلى أن للإنسان قدرة واستطاعة هما أساس المسئولية فهو صاحب موقف فكري واتجاه أصولي مع حرية الارادة .

٢ ــ الإمام مالك أقام فروعه وأصوله على أساس من حرية الارادة الانسانية وإن لم يمارس الجدل الكلامي بأبوابه المعقدة ، وأسئلته الحرجة .

٣ ــ وموقف الإمام الشافعي أقرب إلى الموقف المالكي حيث يثبت للإنسان حرية واستطاعة في الواقع العملي هما أساس المسئولية والعقاب دون أن يشغل نفسه بتحليل الفعل الارادي فهو فقهاً وأصولاً سيتم بأثره المحسوس ، وبتقرير الشارع لمسئولية الانسان .

٤ ــ وإلى مثل ذلك يتجه الإمام أحمد بن حنبل وغالبية المذاهب الفقهية الأخرى لأن مسئولية الانسان في فروع الفقه الإسلامي دليل واضح على اعتماد حرية الانسان أساساً لهذه المسئولية . وأهم النتائج في هذا الصدد ما يلي :

١ ــ أن جميع الفقهاء أثبتوا حرية واختيارها أساس المسئولية والعقاب .

٢ ــ أن فقهاء الفروع والأصول على السواء كانوا يقيمون نظراتهم الأصولية وأحكامهم الفقهية على ضوء من هذه الحقيقة .

د . محمد كمال إمام

إمام ، محمد كمال الدين .
المسئولية والحرية عند المتصوفة
س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ١٣٥ ـ ١٤٠

إن التصوف الإسلامي ، جزء من الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع . وهو على أهميته لم يلق العناية الكافية كدراسة منهجية إلا خلال القرن العشرين . ومن الصعب علينا أن نتصور أن المتصوفة كانوا بعيدين عن الصراع الدائر حول المسئولية وأساسها ، والحرية ومفهومها . خاصة وأن من بين المتصوفة من له في الفلسفة مكاناً مرموقاً أو كان عالماً كلامياً يعتز برأيه ، أو فقيهاً مجتهداً في المقدمة من صفوف الفقهاء الإسلاميين . ولكي نبين أهمية البحث في هذا الصدد لابد أن نشير إلى أمرين .

الأمر الأول : أن الصوفية ــ مذهباً فلسفياً ــ تستقل بمصطلحات خاصة ، ومقامات ذات مدلول معين وينبغي للدارس حتى يستوعب موقفهم فهماً وإنصافاً أن يلم إلماماً كافياً بقاموس المفردات الصوفية .

الأمر الثاني : أن أدعياء الصوفية لا حصر لهم ، وحتى يكون فهم الموقف الصوفي سليماً وأصيلا لابد من التفرقة بين أعلام الصوفية وأدعيائها .

ويتعرض المقال لفكرتين أساسيتين .

الفكرة الأولى : الصوفية والمسئولية الأنسانية : من بين ما أشيع عن المتصوفة أنهم يسقطون المسئولية الانسانية لأنهم أهل حقيقة لا يعنيهم الظاهر جملة ، وهي مقولة لو ثبتت عليهم لا يتعدى بهم عن حقيقة الإسلام . ولكن البحث المتأني أكد أن أعلام الصوفية يصرحون بما لا مزيد عليه بأن الشريعة هي بداية الطريق الصوفي وغايته ، ويعرف سهل بن عبدالله التستري المتصوف بأنه « إنقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق » .
فالصوفية لم يسقطوا المسئولية ولكنهم رأوا حقيقتها في ترك الملذات الدنيوية والتوجه نحو الذات العليا بكل جوارحهم وما ينبض فيهم من حس أو نفس .
وخلاصة القول في هذا الصدد أن الصوفية لم تهدم التكاليف الشرعية ، ولم تسقط المسئولية عن الانسان بل يقول أبوسعيد الخراز ، كل باطن يخالف ظاهر فهو باطل .
الفكرة الثانية : الصوفية ومفهوم الحرية : إن القول بمسئولية الانسان يسبقه ضرورة القول بحريته ولم يكن الجبر سمة الحياة الروحية في الإسلام لأن المتصوفة أجمعوا كما يقول البعض على أن الانسان له أفعال على الحقيقة يثاب ويعاقب عليها ولذا ورد الأمر والنهي وكان الوعد والوعيد ، كل ما في الأمر أن الصوفية أوغلوا في الطاعة فكانت نظرتهم إلى الحرية تتضمن فضيحة التسليم الذي هو جوهر الفكرة عندهم فهم يبدأون من حرية الارادة للوصول إلى تحرر الارادة ، فهم أمام التكليف يؤكدون الحرية ويثبتون الاختيار ، أما في مقام الطاعة فإنهم لا يبحثون عن حرية واختيار بل يختارون ما يريد الله ويختار .

د . محمد كمال إمام

أمين ، عثمان
الثقافة والحضارة
س ١ : ع ٣ (١٣٩٥/٧) ص ص ١١ ــ ١٨

إن الثقافة والحضارة لا يرتجلان ، ولا يستعاران ، ولا يستوردان ، ولا يقومان باللوائح والمراسيم ، والشعوب لا تتثقف ولا تتحضر إلا في أناة وتريث وعكوف ولن تبلغ ما تريد إلا بالتعهد والرعاية والعناية وكلها تتنافى مع العجلة والتهور والإندفاع . فليست الثقافة ولا الحضارة محفوظات أو مجهزات أو معلبات بل هي كما قال هريو « ما يتبقى في نفوسنا بعد أن نكون قد نسينا كل ما حفظنا » والواقع أننا لا نستطيع أن نبحث عن ثقافة أو حضارة بمعزل عن وعي الإنسان وموقفه منهما . والإنسان ليس مجرد نتيجة للتاريخ ، بل هو القوة المحركة للتاريخ ، والدين دعامة أساسية للحضارة ، لأنه منبع القيم الروحية ولأنه هو البعد الداخلي للإنسان من حيث هو إنسان ، فما من حضارة تصلح لأن يطلق عليها هذا الأسم إذا جعلت ديدنها أن تتنكر للدين ولقيم الروح .

إن الحضارة تقوم في النهاية على الإيمان كما يقول « مادارياجا » والإيمان رابطة أخلاقية تجعل الناس يرتفعون فوق مصالحهم الشخصية المباشرة . المجتمع المتحضر هو المجتمع الأخلاقي ، أو « المدينة الفاضلة » بتعبير الفارابي ، وهي تلك التي يجعل أهلها أمور السياسة خاضعة لقانون الأخلاق .. ويدأبون في أفكارهم وأعمالهم على الإنصات إلى صوت الضمير . ولا ريب أن العلوم الأخلاقية والنفسية والإجتماعية هي اليوم ألزم من علوم المادة التي هي أدنى إلى أن تكون خطراً يتهدد الناس في مجتمع مايزال أهله على جهل بأنفسهم ، ومن البين ، كما يقول مالك بن نبي ، أن تربية إنسان متحضر وإعداده أصعب من صنع محرك ، أو تعويد قرد على أن يلبس رباط رقبة !

إن الروح هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم ، وحيث تغيب الروح يكون السقوط والإنحلال . لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوى منجذباً بثقل لا سبيل إلى مقاومته ، والدين هو « مجمع » القيم الإجتماعية الإنسانية . ولكنه يقوم بهذا الدور من حال نشأته وإنتشاره وحركيته ، حين يعبر عن فكر الجماعة ، أما حين يصبح الإيمان مطوياً بغير إشعاع ، أعني حين يصير إيماناً فردياً ، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض ، إذ يكون عاجزاً عن تحريك دفة الحضارة، ويصبح إيمان متعبدين يعزلون أنفسهم عن الحياة ، ويهربون من واجباتهم ومسئولياتهم .

إن الثقافة مرادفة لحضور القلب ويقظة الروح ، وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحي والعقل الناضج السليم ، إن الثقافة الحقيقية هي التي يتألق فيها نور العقل ونور الإيمان .

د . محمد كمال إمام

٢٨
بدري ، مالك .
علماء النفس المسلمون في جحر الضب
س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ١٠٥ ـ ١٢٤ ، س ٤ : ع ١٦ (١٣٩٨/١٠) ص ص ٩٧ ـ ١١٤

في هذا البحث يناقش المؤلف أخطار التقليد الأعمى من جانب علماء النفس المسلمين في مجالي العلاج والتدريس ، ونقل النظريات التي وضعها علماء الغرب على أنها مسلمات في بيئة تخلو من الوازع الديني بل وتعاديه ، متناسين أو جاهلين الفروق الجوهرية بين البيئتين الغربية والإسلامية ، وما يترتب على تلك الفروق من اختلاف في المعايير والمقاييس التي يضعها علم النفس الغربي الحديث بالنسبة للمشاكل النفسية المختلفة ومنها على سبيل المثال أبعاد الشخصية الطبيعية السوية ، وهي الفكرة التي قامت على أساسها نظرية علم النفس الغربي وأبحاثه العلمية . إن علم النفس الغربي ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان مادي هدفه الوحيد هو التكيف مع بيئته المادية والاجتماعية في المكان الذي يكون فيه وفي وقته الراهن ، وتعتبر وجهة النظر هذه إلحادية في حد ذاتها . ولو تصفحنا آراء فرويد في الدين لوجدناه يقول عنه تاره أنه أحداث ماضية طواها النسيان ترجع إلى التاريخ البدائي للعائلة الإنسانية وتارة أخرى يصف الدين كاضطراب عصبي عالمي شديد ..» مع أن الإسلام يحدد دور الإنسان في الحياة ... ألا وهو عبادة الله في الأرض . ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . ومفهوم العبادة في الإسلام

واسع ليشمل جميع أنشطة الإنسان ومشاعره . وبذلك نرى مدى التعارض بين مفاهيم علم النفس الغربي وتعاليم الإسلام . ومن المؤسف أن نرى علماء النفس المسلمين يسلمون بنظريات الغرب في علم النفس وفي التحليل النفسي ويرددونها ويطبقونها في العلاج مع الإختلاف الواضح بين البيئتين . ومن الغريب أن الغرب بدأ يتخلى عن بعض تلك النظريات لفشلها ومازال علماؤنا المسلمون يتمسكون بها .

ويطرح الباحث سؤالين ، أولهما : ما موقف علماء النفس المسلمين القلة الذين يوجدون خارج جحر الضب تجاه علم النفس الغربي الحديث ؟ وثانيهما : ما الذي يستطيعون أن يفعلوه بالنسبة للأغلبية الساحقة من زملائهم الذين كرسوا أنفسهم لعلم النفس الغربي ؟ .. بالنسبة للسؤال الأول فإنه يقرر أن علم النفس الحديث لا يعد غربياً كلية وقد نجد فيه أفكاراً ترجع في تاريخها إلى أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين . وسوف نجد الكثير مما قدمه المفكرون الشرقيون على مدى العصور بمجالات مثل الشخصية وعلم النفس الإجتماعي وحتى العلاج النفسي وسوف نجد عدداً من أسلافنا مثل (ابن سينا) في مجال العلاج النفسي والطب النفسي (وابن خلدون) في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ، (وابن سيرين) في تفسير الاحلام ، (والغزالي) و (المحاسبي) في دراسات الشخصية وهكذا ... وقد يكون في علم النفس الحديث بالرغم من أنه نتاج المدنية الغربية قد يكون فيه الكثير من الأفكار والممارسات المفيدة التي لا تستطيع أية دولة أن تستغني عنها تماماً إذا كانت راغبة في تطبيق التكنولوجيا وتطوير نظمها التعليمية والفنية ، ولكنه من الهام لعلماء النفس المسلمين أن لا يعتمدوا فقط على ما توصل إليه علماء الغرب ، بل عليهم أن ينزعوا إلى الابتكار والثقة بالنفس حتى يتوصلوا إلى معايير ومقاييس جديدة خاصة بالمسلمين . ويحطموا قيود تبعيتهم للغرب .

وفي إجابته على السؤال الثاني وهو موقف علماء النفس المسلمين من زملائهم الذين يدخلون جحر الضب أو الذين كرسوا أنفسهم لعلم النفس الغربي ، فإن العالم المسلم سوف يحاول أن يكيف نظريات علم النفس بما يتفق مع إسلامه ومع مبادىء القرآن الكريم فهو في المرتبة الأولى مسلم وبعدها هو عالم نفس ، وعليه أن يضع وظيفته ومعرفته المحدودة في خدمة إيمانه وعقيدته وتقديم العون بأمانة إلى من يحتاجونه مساهماً في تغيير التفسيرات الخاطئة للإسلام في أنفس الناس وإعطائهم ثقة أكبر في أنفسهم وفي خالقهم سبحانه وتعالى . مع تحذير زملائه من مغبة الانزلاق في جحر الضب بإظهار نقاط الضعف في أوجه علم النفس المتعارضة مع الإسلام ، مع تدعيم أقواله بالأبحاث قبل أن يلجأ إلى الحصول على مساندة البراهين الإسلامية البحتة .

صلاح الدين حلمي

٢٩
التفتازاني ، أبو الوفا
الإسلام والفكر الوجودي المعاصر
س ٥ : ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص ص ٩ ــ ٢٤

يفند الباحث هنا الفكر الوجودي مستنيراً بهدى الإسلام مبينا مدى ضحالة ما يأتينا من الغرب من أفكار .

لقد أطلق على الفلسفة الوجودية هذا الاسم لأنها خلافاً للفلسفات السابقة ترى أن وجود الانسان سابق على ماهيته ... ولقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية في العصر الحاضر بظهور كتابين الأول « الوجود والزمان » للفيلسوف الوجودي الألماني هيدجر (١٩٢٧) والكتاب الثاني « الوجود والعدم » للفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (١٩٤٣) ولقد داعت تلك الآراء ذيوعاً كبيراً نظراً لتعبير أصحابها عنها بالكتابات الأدبية والمسرحية . ويناقش الباحث من خلال آراء سارتر ــ وهو ممثل الوجودية الالحادية ــ تصوره عن وجود الانسان وحريته وسلوكه وموقفه من الآخرين ، مبينا موقف الإسلام من هذه الآراء .

يفرق سارتر بين ثلاثة أشكال من الوجود : ١ ــ الوجود الواقعي ، ويعني به الوجود الكائن بالعقل ووجوده موضوعي وثابت ويمكن لنا أن نحدد ماهيته ويعبر عنه سارتر بالوجود في ذاته .

٢ ــ وجود الانسان ويعني به ما وجوده متحرك متغير زماني وهو ينزع نحو المستقبل هارباً من الماضي وهو مفارق لذاته دائماً ، وجود حائر ويسميه اصطلاحاً : الوجود لذاته .

٣ ــ وجود الإنسان حين يكون موضوعاً ويطلق عليه اصطلاحاً : الوجود للغير .

وتتميز حرية سارتر بأمرين : الأمر الأول أن هذه الحرية ضرورية بمعنى أن الإنسان عنده ليس حراً في أن يتخلى عن حريته . والأمر الثاني أنها ذات طابع ذاتي بحت . بل إن سارتر يمعن في إطلاق الحرية فيقول إنها ليست سوى إرادتنا وأهوائنا . ويرتب سارتر على فكرته في الحرية فكرته عن المسئولية . فلما كان الإنسان هو خالق القيم (عنده) فهو لا يخلقها من أجل ذاته وإنما من أجل المجموع .

وبعد أن عرض الباحث آراء سارتر ، ناقشها في ضوء الإسلام مستشهداً في كل موقف من تلك المواقف بآية من القرآن الكريم مدللاً على تهافت تلك الفلسفات وضحالتها وتناقضها مع الفطرة البشرية .

صلاح الدين حلمي

الإبداعية في الإنسان لأنه —
الكريم — يربي في المسلمين ملك
مع الدقة والأمانة في نقل أو رواي
وضرورة التفرقة الحاسمة بين العل

كما يربط القرآن دائماً بين
الثقافة والنتائج العلمية المترتبة
حيث النفع أو الضرر . كما
العقل والبصيرة على الكفاءة في
من خلال الكثرة وتلمس ال
الذي ينظم ما يبدو متنافراً مت

وعن تجديد الثقافة ونوعيته
ذلك المفهوم بأنه تجديد يرمي ل
المعارف المختلفة التي يزخر ب
والمشاكل المتعددة التي تواجه
المعاصرة التي تهب ريحها فتلفح
بزمهريرها وشواظها دون وقاية أو
أو ثقافية .

ويهيب الباحث بالقائمين عل
الإسلامية من جامعة وهيئات
بتكريس جهودهم لتقديم زاد ثا
يشمل تفسير القرآن الكريم
بين جانبي الفكر والوجدان مع
التطبيق ، كما يشمل العلو
المساعدة لإدراك الحقائق القرآني
ويسر . وأيضا يشمل خلا
والحلول للمشكلات العقلية وال
بنفس المرونة والإنطلاق الذي
معالجة قضايانا الفنية وقيمنا ا

صلاح

٣٠ .

جعفر ، محمد كمال

الثقافة المسلم المعاصر بين الأصالة والتجديد

س ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١) ص ص ١١ — ٢٨

يبدأ المؤلف بدحض فرية جمود الحياة الفكرية عند المسلمين نتيجة للموقف السلبي الذي يقفونه من الحياة إمتثالاً لعقيدة القضاء والقدر والتي يرددها المستشرقون ويلحون عليها . ويؤكد أن هذه العقيدة في صورتها النقية لم تكن حجر عثرة في سبيل تطور الحياة الإنسانية ولا في سبيل تطور الحضارة الإسلامية . وخير دليل على ذلك هو تدفق النشاط الفكري الإسلامي عبر قرون طويلة مع وجود عقيدة القضاء والقدر .

وعن مقومات الأصالة في الثقافة الإسلامية يوضح أنها الخصائص الجوهرية والبذور الحقيقية التي ينبثق منها الطابع المميز الثابت لهذه الثقافة . والتي تمثل نقاط الانطلاق لأية حركة تجديدية .

ويؤكد أن القرآن الكريم هو المصدر الأول لمقومات الأصالة في الثقافة الإسلامية مشروحاً بقول وفعل وحال النبي الكريم ﷺ . وفي هذا التحديد لمنبع الثقافة الأصيل توفير للضمانات الموضوعية لتحقيق الأصالة وتثبيتها عن طريق إستيعاب وسائل التربية الثقافية التي تضمنها الكتاب الكريم والذي يعد بحق خير مطلق للطاقات

صفر ، محمد كمال
فكر بلا نزعات ولا نزهات
س ٧ : ع ٢٦ (١٤٠١/٥) ص ص ٩ — ١٨

يثير الكاتب قضية هامة أصبحت رائجة على أقلام كثير من الكتاب ، وفي أفواه العديد من المتحدثين ، وهي ما يسمى بالنزعة العقلية أو النزعة الصوفية إلى غير ذلك من المصطلحات التي تخالف الواقع في الفكر الإسلامي العظيم الذي يشكل وحدة متكاملة ، تتطلب من الإنسان تعاون ملكاته وقدراته وطاقاته في إبراز ردود فعله فكراً ووجداناً وسلوكاً ، أو إبراز ثمرات إبداعه في صورة منسجمة منسقة ، ويضرب مثالاً فيما روج عن فكر المعتزلة من أنهم ذوي نزعة عقلية وأنها أي فرقة المعتزلة تمثل الحرية والعقل متناسين — أي من ينسبون إلى المعتزلة هذه النزعة — أن الفكر المعتزلي يقوم كما غيره من الفرق على الإيمان والتسليم بصحة النص وإذا كان للبحث العقلي من دور فإنما يؤديه في إطار هذا الإيمان .

وعن عظمة أسلافنا في هذا المضمار يقول الكاتب أنهم حيث لا يفيد إلا العقل بمعناه القاضي بالقدرة على التجريد والجمع والتفريق والتصنيف والحكم — استعملوا العقل في حدود معطياته وفي نطاق قدراته ، وحيث يقف العقل بالمعنى السابق عند حدود منطلق مشكلة أو موضوع ، استنفروا طاقة أخرى ، ربما أسماها البعض بالبصيرة أو الحدس .

وينسب الكاتب هذا المأزق الذي نعاني منه مفكرين ومستهلكين للفكر إلى التقوقع في صنع وقوالب ومصطلحات مستوردة لم تنبع من ذواتنا ولم تنشأ صريحة النسب إلى تراثنا الأصيل . ومع ذلك فهم رأي المفكرين الغربيين الذين تأثرنا بهم — يريدون أن يفسروا فكرنا علينا ويتكلفون في تعبئته في هذه القوالب حتى وإن لم يقبل مثل هذه التعبئة المفتعلة .. وأنه لا يحق لدارس يتوخى الحقيقة في عمقها وأصالتها أن يمزق أوصال انتاج المفكر أو الفيلسوف أو العالم ليبديه من جانب دون جانب ، وأن تراثنا يختلف تماماً عن تراث الغربيين قبل أن ينتقل إليهم . إذ أن في تراثنا تتصافح العاطفة مع العقل ويتضافر الوجدان والحب مع العلم والمعرفة بل إنهما يتبادلان النمو والزيادة ، فزيادة العلم والمعرفة توجب زيادة المحبة والوجدان ، وزيادة المحبة والوجدان تستلزم زيادة المعرفة .

ويأتي الكاتب بأمثلة من تراثنا : منها حي بن يقظان لابن طفيل الذي يعرض ثمرة الفنان العالم والفيلسوف الذي يجمع بين الوجدان والتجربة والعقل في تناسق عجيب ، وابن عربي في تراثه الضخم ولدى أعلامنا الموسوعيين أمثال الشيرازي والغزالي .

وينهي الكاتب كلمته بقوله : أنه لا يمكن أن يوصف تراث علم من أعلامنا بأنه ذو نزعة عقلية متفردة فليس ذلك من الطابع الذاتي لتراثنا الأصيل .

محمود حمدي كساب

٣٢
حامد ، رشيد
رسالة المختصين في الصحة النفسية : علم نفس إسلامي (مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص ١١٣ ــ ١٢٢

يبدأ الكاتب بحثه بمقدمة يورد فيها نقض علم النفس المعاصر والعلوم الطبية والاجتماعية الأخرى لعهدها بالنسبة لمهمتها الخاصة بمعاونة الفرد في فهم نفسه وفهم هدف ومعنى الحياة ، وكيفية العيش بأسلوب متوازن وبناء . وأن النظرة الالحادية تسيطر على نتائج علم النفس وينتشر ذلك في عدد كبير من السكان ، ويقرر ــ أيضاً ــ بأن علم النفس الإسلامي المتوافق مع الشريعة وفطرة الانسان يجب أن يكون أحد أهدافنا المقررة . ويقدم عدداً من التوضيحات اللازمة عن هذا العلم هي : أن علم النفس الإسلامي ليس جزءاً من أي فرع من فروع علم النفس ، وأنه لا يتضمن المفاهيم الغربية المتعلقة بالازدواجية المطلقة والهيجلية الثنائية ، أيضا ليس مجرد استبدال مجموعة من المصطلحات بأخرى ، كما أنه لا يقوم على أساس الاعتقاد بأن الانسان في نزاع دائم مع الطبيعة ، ولا يقوم بصفة رئيسية على أساس الحقائق التجريبية بالنسبة لشخصية الانسان وسلوكه على حساب المعرفة البديهية ، وأنه ــ أي علم النفس الإسلامي ــ ليس إلحادياً .

وينتقل الباحث إلى عمل المختص بالصحة النفسية ويؤكد أنه يجب عليه تشجيع عملائه ونفسه على نشدان الارشاد بمقتضى الخضوع لمشيئة الله ، ويورد نموذجاً إسلامياً خاصاً بالتكيف مدعماً بآيات بينات من كتاب الله ..

وينهي الباحث دراسته بقوله : إن الكثير من الناس في العالم المسلم المعاصر قد نقدوا الرؤية بالنسبة لعلم النفس الحقيقي وأصبحوا ، دون وعي ، يعرفون علم النفس وينظرون إليه من خلال نفس إطار الرؤية الغربي . فنجد أن رد فعل بعض المسلمين تجاه فكرة علم النفس الإسلامي يتسم بالشك القلق وهذا نتيجة : النزوع إلى وضع جميع المسائل السيكولوجية في (قدر الانصهار) الخاص بالفلسفات الغربية ذات الطبيعة الانسانية ، والشك في آراء الصحة النفسية بسبب اتجاهات علم النفس الغربي الغير مستحبة ، ولكن مبادىء علم النفس الإسلامي تغرس في الذهن شعوراً واعياً بالرقابة الشخصية الذاتية (أي النفس اللوامة) وأن المختص في الصحة النفسية الإسلامية يزود بإرشاد واضح من القرآن ، وحياة وشخصية وسلوك النبي محمد عليه السلام :

﴿ ياأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾ (١٠ : ٥٧) .

محمود حنفي كساب

خليل ، عماد الدين
حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٢٥ ــ ٥٠

يشير البحث إلى كثرة ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات في الشرق والغرب طيلة القرنين الأخيرين ، ولكننا على هذه الكثرة لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون . فبينما أشبعت بحثاً النواحي الإجتماعية والإقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية ، لم تنل المسألة الدينية أي أهتمام يذكر على عمقها واتساعها في المقدمة ، وعلى إرتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعاً .

بتفحّص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها ، مع طرح التحفظ الضروري بصدد إرتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعاً . ويتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية : خلقاً أو اضافة أو تعديلاً أو توجيها وذلك هو موضوع البحث المنشور في المجلة ، لأنه يعد بحق أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته ، وبصيرورة الواقعة التاريخية ونموها في الزمان والمكان ، وبسبب من علاقته المباشرة بفلسفة التاريخ .

ويتمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي بالذات ، وهو الساحة التي أنصبت عليها جل اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته ، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه .

أما ثالث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة ، الدين الموحى به من الله سبحانه إلى أنبيائه عليهم السلام . ويقترب أحياناً كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين مبيناً (ضرورة) التجربة الدينية للمجتمع البشري ، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات ، مقارناً بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل ، مؤكداً المكانة الفوقية للوحي ، متحدثاً عن الاخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الالهيات ، رافضاً خرافة التنجيم وما يرتبط به من أنشطة لا تقوم على الدين والعقل والمنطق ، سارداً في نهاية الأمر لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الانسان منذ فجر التاريخ ولايزال ، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس ، مميزاً خلال ذلك ، بحسّه النقدي المعروف بين العلم والخرافة والحق والباطل .

د . عماد الدين خليل

٣٤
خليل ، عماد الدين
شيء عن الفكر الوضعي
س ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص
٥ ـ ١٠

يسلط الباحث هنا الضوء على محدودية الأفكار الوضعية على اختلاف مناهجها ومدارسها ، وبين مدى التناقض الواقعة فيه . تناقض داخل الفكر الواحد ، وتناقض بين فكر وآخر . وكلها جميعاً آلت إلى الفشل

وأزمة الفكر الوضعي إذا نظرنا لها من جهة المفكر نفسه تكمن في الزاوية التي يطل بها على العالم والمنهج الذي يعتمده في التعامل مع الظواهر والحقائق والأشياء ... ومن جهة أخرى ، أي من جهة المتلقي عن هذا المفكر وهو العقل الغربي المثقف ، نجده يصدمه ، ويجعل من نظرياته الافتراضية مذهباً يفسر كل شيء ، وأن ما جاء في هذه النظريات هو الحق المطلق ،.. ويدفع ذلك المثقفين أنفسهم إلى نوع من الاستسلام لهذا التصور

والحقيقة أن المشكلة تكمن في غياب الرؤية الدينية ، وانعدام المقاييس الموضوعية التي تنبثق عن العلم الإلهي الشامل ، وهنا ، في الساحة التي يتفرد فيها بالسلطان العقل ذو القدرات النسبية ، يصبح الانتماء مجرد اجتهاد شخصي ، قد يخطيء وقد يصيب ، وهو حتى إذا أصاب فإنه لا يتحقق بالمعرفة الكلية اليقينية الشاملة لأنه ليس بمقدور عقل بشري أن يبلغ شواطئها .

صلاح الدين حفني

٣٥

خليل ، عماد الدين
في التفسير الإسلامي للتاريخ — الصراع ودوره في الحركة الحضارية
س ١ : ع الاقتصادي (١٠/١٣٩٤) ص ص ٦٦ — ٨٥

يحتلّ « الصراع » جانباً مهماً في معظم المذاهب التي حاولت تفسير التاريخ البشري باعتباره واحداً من عوامل الحركة التاريخية ، كما نلحظ ذلك — على سبيل المثال — في « المثالية » لهيغل ، و « المادية التاريخية » لماركس وانغلز ، و « التفسير الحضاري » لارنولد توينبي .

وقد استهدف البحث الاشارة في البدء إلى نظرة كل من هذه المذاهب الأساسية الثلاثة إلى الصراع ودوره في الحركة الحضارية والتاريخية عموماً ، قبل أن يدلف إلى طرح الرؤية الإسلامية بهذا الصدد ، وهي رؤية شمولية ، تنظر إلى أية مسألة من كافة جوانبها ، كما هو شأنها دائماً ، لا تتشبث بجانب دون آخر ، ولا تقع في خطيئة النظرة أحادية الجانب كما تفعل معظم المذاهب الوضعية .

بتتبع المعطيات القرآنية حول المسألة يلحظ المرء كيف أن كتاب الله يمدّ الصراع إلى أبعد الآماد طولاً وعرضاً وعمقاً ، بالاتجاهين العمودي والأفقي ، ثم ما يلبث أن يغادر به محوره الأساسي : التقابل المتضاد بين آدم والشيطان ، إلى آفاق أخرى تعطيه صورته الكاملة والمقنعة في الوقت نفسه . انه على مستوى الكون والطبيعة متوغل في صميم تركيبهما ، وعلى مستوى الإنسان والبشرية خاتم في نسيج علاقاتهما جميعاً .

يشير البحث إلى التقابل الشامل بين السالب والموجب ، التركيب الزوجي الذي يتجاوز عوالم الحياة على اختلاف درجاتها إلى صميم المادة ، وكيف انه في كل الأحوال مصدر التوليد والتكاثر والاتساع والحركة الإيجابية الهادفة .

ينتقل البحث بعد هذا إلى تحليل دور الجماعة المؤمنة في ميدان الصراع في شتى آفاقه ، فيشير ابتداء إلى أن هذه الجماعة واحدة على مدى التاريخ ، ثم يعرض لمعطيْ الصراع الذي يتحتم على المسلم أن يخوضه : الصراع الذاتي من أجل تغيير النفس ، والصراع الجماعي ، أو الجهاد ، من أجل تغيير العالم .

ويختتم البحث بالإشارة إلى المرونة التي يتعامل بها المنظور الإسلامي مع مفهوم الصراع ، فهو إذ يمدّه إلى مساحات واسعة لا يقسره على أن يكون صدوراً عن تقابل النقيضين (كما يفعل هيغل وماركس) ، بل قد يخرج به عن نطاق التضادّ أساساً .

والبحث المذكور يمثل مقطعاً من فصل (المسألة الحضارية) ضمن كتاب للمؤلف ، نشر فيما بعد بعنوان (التفسير الإسلامي للتاريخ) .

د . عماد الدين خليل

٣٦

خليل ، عماد الدين

في التفسير الإسلامي للتاريخ : المسألة الحضارية

س ١ : ع ١ ، ٢ (١٣٩٥/٤) ص ص ٩ — ٤٠

يبدأ بالحديث عن تزايد أهمية المسألة الحضارية في التفسير التاريخي يوماً بعد يوم ، وكيف انها تغطي مساحة واسعة في أي مذهب للتفسير مهما كانت بنيته وتشكل القاسم المشترك بين المذاهب جميعاً .

يقف البحث عند حادثة خلق آدم — كما وردت في القرآن الكريم — لتتبع دلالاتها الحضارية بإعتبارها حجر الزاوية في الوجود البشري ، ويشير إلى أن التاريخ الحضاري في المنظور الإسلامي يمتد إلى ما قبل آدم .. انه كل فعل إلهي تمتزج فيه إرادة الله وكلمته بالمادة فتصوغها كتلاً كونية أو نظماً طبيعية ، أو خلائق تحمل بصمات الحياة الأولى ، أو تخلقها بشراً سوياً . ويجيء الإنسان من ثم — خليفة لله لاعمار الأرض التي انزل إليها وهو يحمل العدة الكافية لهذا العمل ، ويمتلك الشروط العقلية والروحية والجسدية لمجابهة العالم وتطويره . إن الحديث عن خلق العالم يرتبط دائماً في كتاب الله بالدور الفعال الذي سيلعبه الإنسان في ساحته ، حيث تغدو الحياة الدنيا تجربة إختبار وابتلاء للتحقق والتقدم .

ويعقد البحث مقارنة مركزة حول (المدفية) بين الإسلام وبين المذاهب الوضعية لكي يشير إلى ما تعانيه هذه المذاهب من قصور وتحديد وتناقض وما يتميز به الإسلام من مرونة وانفتاح ووضوح .

إن الهدف ها هنا هو عبادة الله سبحانه بالمفهوم الشامل للعبادة : التسليم لكلمة الله ، والتساوق والإنسجام مع خلائقه ونظمه وسننه في العالم . وثمة فرق شاسع على كل المستويات الذاتية والإجتماعية والحضارية في النتائج المتمزقة عن نشاط يبذله الإنسان وهو متساوق مع نواميس الكون ، متناغم مع مسيره ومصيره ، أو وهو منشق على هذه النواميس ، متنافر معها بدءً ومصيراً .

إن الدين القادم من السماء ، هو بمعنى من المعاني ، منهج عمل حضاري يعين الإنسان على التحقق المتحضرّ في العالم ، وتجاوز الفوضى والتناقض والإرتجال وتفتت الطاقات ، والاعتقاد بعبثية الخلق ولا جدوى السعي البشري .

ويختتم البحث بالحديث عن مبدأ « التسخير » ، تسخير العالم والطبيعة للإنسان ، وإنعكاساته على أنشطته الحضارية وتصوّره للوجود ، فيما يعد واحداً من أهم ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ .

د . عماد الدين خليل

٣٧
سردار ، ضياء الدين
أين سنكون عام ٢٠٠٠ ؟ (مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ٢٩ ـ ٤٩

توجد أربعة اتجاهات عالمية تقود الكرة الأرضية إلى كارثة محققة ، وهذه العوامل هي : ١ ـ التلوث البيئي . ٢ ـ استنفاد الموارد الطبيعية . ٣ ـ الانفجار السكاني . ٤ ـ تطور الأسلحة الذرية والكيميائية والبيولوجية والعوامل الأربعة سالفة الذكر قد خفضت من (حد الأمن) البشري وجعلته منخفضاً للغاية كما أن عوامل التغيير تستمر في الخفض من ذلك الحد وتزيد من تهديد بقائنا وسعادتنا وعوامل التغيير هذه أربعة وهي : ١ ـ التمدن . ٢ ـ البطالة . ٣ ـ الهوة بين الأغنياء والفقراء . ٤ ـ وسائل النقل والاتصال .

ويخلص المؤلف في نهاية بحثه إلى أن أصل الحالة الحاضرة للبشرية يعد روحياً بالضرورة ، والمهمة التي أمام العلماء والمفكرين هي إضفاء العنصر الروحي الديني للطبيعة على علومنا الحديثة والتكنولوجيا .

كما يحث على تضافر الجهود البشرية جميعاً في ذلك المجال حيث أن البشرية كلها تسير في سفينة فضاء واحدة متمثلة في كرتنا الأرضية ونظراً لاعتمادنا على مواردها فإنه يجب المحافظة على أمنها وتوازنها من أجل أمننا جميعاً . ومن أجل الحفاظ على بقائنا لأن ذلك هو الضمان الوحيد لسلامتنا عام ٢٠٠٠ .

صلاح الدين حفني

٣٨

سو[illegible] جون أ
وجهة النظر الإسلامية بالنسبة للأشخاص المعرضين للأزمة (مترجم عن الانجليزية)
س ٣ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢) ص ص ١١٩ ــ ١٣٠

يطلعنا الكاتب على جوانيات الأشخاص المعرضين للأزمة وخاصة المسلمين في المجتمعات الغير مسلمة ، وهو يبدأ بإيراد القول بأن : المسيحيين يدعون أنه يجب أن يتحملوا أعباءهم مثلما حمل النبي عيسى الصليب ، وانطلاقا من هذا الادعاء يلاحظ الباحث أن موضوع العبء قد استخدم كاجراء دفاعي سيكولوجي لتبرير تصرف المستكشفين المسيحيين الأوائل الذين مهدوا الطريق للمبشرين ، والبعثات العسكرية التي اتبعتهم في استعمار وإخضاع ما كان يعد عالماً حراً ، أي حراً من التنصير ، وأن فرويد كرس جهوده من أجل تخليص اليهود من عقدة الذنب وتوصل إلى تقديم بديل للخلاص من تلك الأعباء النفسية وتحقيق إمكانية التحليل النفسي.

ثم يتقدم الباحث خطوة أخرى ويتحدث عن ثلاثة أجزاء لتحليل الأشخاص المعرضين للأزمة ، ويقرر في الجزء الأول أن الأشخاص لا يضطربون بمقتضى الأحداث التي يواجهونها ، ولكن بمقتضى الآراء التي يكونونها عن الأشياء ، وفي الجزء الثاني فيتركز على تشويه العقل الواعي للأحداث التي يواجهها الشخص في الحياة فإن يعتبرها عقاباً بدلاً من اختيار أو محنة وأنه يجب على المعالج أن يناقش بصراحة أخطار تدخل الأنا في حل الأزمة ، وأن يقوم بتعليم الشخص كيف يستخدم القوى الروحية بدلاً مما يدعي بقوى الأنا لحل الأزمة ومنع حدوثها . ويتركز الجزء الثالث في إلقاء نظرة على المغزى السيكولوجي للقضايا الأساسية في الحياة التي تضغط على ذهن المعرض للأزمة ، ولكنه دائماً ما يتم تجاهلها من علماء النفس الغربيين .

وفي ختام بحثه يقدم بياناً مفصلاً من عشر نقاط توضح : إذا كان الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، حينئذ كيف تفسر تلك الأوقات عندما أواجه بعبء يفوق مقدرتي على التحمل « وذلك من وجهة نظر إسلامية : أن تفسيرهم لأحداث الحياة يتأثر بالمجتمع أكثر مما يتأثر بالله . وأنهم يسيئون تفسير أحداث الحياة ، كما يسيئون تفسير الودائع التي يمنحها لهم الله . وأنهم يظهرون منطقاً غير سوي يقوم على أساس افتراض خاطيء ، وأن افكارهم الغير سوية تؤدي إلى تكوين أحاسيس (ما يسمى بالأعراض) تعطيهم الشعور بأنهم يثقلون بالأعباء ، وأنهم لا يدركون حدودهم ، كما أن الأنا الخاص بهم فقد توازنه ، وأنهم يفتقرون إلى المعرفة عن أنفسهم وعن الله وعن علاقتهم الصحيحة مع الخالق ، وأنهم أصيبوا بالارتباك حول القضايا الأساسية في الحياة ، فضلاً عن أنهم يوجهون اعتمادهم وخضوعهم في الوجهة الخاطئة (الشرك) .

محمود حنفي كساب

الطيب ، محمد عبدالظاهر
الآراء النفسية عند مسكويه
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١٣٣ — ١٤٦

يتكون الإنسان عند مسكويه من نفس وجسم ، والنفس عنده ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، ولا حالاً من أحوال الجسم . ولكنها شيء آخر ، مفارق للجسم بجوهره وأحكامه ، وخواصه .

والنفس بطبيعتها ، توافة إلى المعرفة ، وتكذب الحواس ، فتميز منها الصادق والكاذب .

الفروق الفردية — مراتب الناس في قبول الآداب :

١ — بعض التلاميذ عندهم قدرة قوية وصادقة على التخيل ، فهم يصلحون للعلوم التي تحتاج هذا التخيل .

٢ — آخرون منهم يتميزون بالتفكير الصحيح ، فتناسبهم الدروس التي تحتاج صحة التفكير .

٣ — فريق ثالث من المتعلمين يتميزون بالتفكير الجيد ، بالاضافة إلى قدرتهم على الحفظ .

٤ — فريق رابع يجمع كل الصفات السابقة ، وهم قليلون (العباقرة) .

٥ — الفريق الأخير وهم لا يصلحون لتعلم العلوم (فئات التخلف العقلي) .

النمو النفسي للطفل :

إن « نفس الطفل » هي حلقة بين نفس الحيوان ونفس الإنسان العاقل . وهي تسير في تطورها وفق ما يلي :

١ — هي في أولها ساذجة من غير نقش .

٢ — تظهر فيها القوة البهيمية .

٣ — تظهر القوة السبعية (قوة الغضب) .

٤ — ثم تظهر قوة التمييز .

علم النفس العلاجي عند مسكويه :

قسم مسكويه علم النفس العلاجي إلى قسمين : قسم يبغي حفظ صحة النفس ، والآخر يبغي خلاصها بالشفاء من أسقامها .

والعلاج النفسي لم يوضع لأصحاب الشر فهؤلاء لا سبيل إلى علاجهم . أما عن تهذيب الأخلاق وهو الجزء الأول من العلاج النفسي فهو يتناول أمرين هامين :

١ — تهذيب الغايات التي يسعى إليها الإنسان وهي اللذات الجسمية والمادية ، بإحلال غايات أخرى .

٢ — تهذيب الملكات النفسية التي تساعد الإنسان على مقاومة العناصر البهيمية .

وأما عن تطهير الأعراق . وهو الجزء الثاني من العلاج النفسي : فإن مسكويه يفترض وجود أمراض نفسية ، وأن هذه الأمراض لها أسباب نفسية .

ويتكلم مسكويه عن علاج الخوف بأن يوقظ الإنسان نفسه بإثارة نشاطه الخاص وأن يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها .

وهذا العلاج هو نفس ما توصل إليه المعالجون في العصر الحديث تحت اسم العلاج بالتعرض أو الغمر .

د . محمد عبدالظاهر الطيب

٤٠ –

عبدالشهيد ، سليمان

دراسة سيكلوجية للقيم الإسلامية (مترجم عن الانجليزية)

س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ٨٦ ــ ١١٧

يتناول الباحث بعض النقاط الرئيسية بالمناقشة والتحليل في هذا المجال من هذه النقاط : بناء الشخصية ــ الدين ــ تقيم القيمة السلوكية للدين ــ مقارنة البيانات المختلفة الخاصة بالشخصية السوية والقيم الإسلامية ــ نمو الإدراك والدين الإسلامي ــ تعليق على النسبية الدينية والأخلاقية ــ النظرية الإسلامية للنمو السيكلوجي .

ويخلص بعد الشرح والتحليل والمقارنة إلى الاستنتاج التالي : أنه يؤكد انه ليس المسلم في ذاته هو الذي يحتاج لتلك التفصيلات ، فإنه يوجد جمهور غفير من غير العالمين وغير الأكاديمين وغير المسلمين ــ خارج دوائر المناقشات والمعاملات الأكاديمية ــ يحتاجون بطريقة مماثلة لأن تصل رسالة الإسلام إلى مسامعهم . ومن المأساة أننا لم نتوجه بإهتمامنا إلى تلك المجموعة بطريقة ملائمة . وعلى العلماء الاجتماعيين أن يملأوا ذلك الفراغ وأن يستخدموا مهاراتهم ومواردهم لتقديم نوع من الأدب جديد يكون أكثر قبولا لدى الجمهور العام الكبير . معبرين عن الإدراك والاحساس بمشاكل الحياة اليومية ، مقدمين الحلول الإسلامية لها . وبذلك تزيد من اهتمام الناس بالإسلام وتزيد من حثهم على تغيير أنفسهم وتغيير بناء المجتمع .

صلاح الدين حلمي

٤١
عويس ، عبدالحليم
دورية الحضارة الإسلامية وإمكانية البعث الإسلامي
س ٧ : ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص ٤٧ ـ ٥٦

يرى العلامة مالك بن نبي أن الإنسان الذي يدخل الحضارة يكون ـ تماماً ـ غير مؤهل للدخول في دورة حضارية أخرى .. ونحن نختلف معه بالنسبة للحضارة الإسلامية .. فإنسان الحضارة الإسلامية حتى ولو ضل الطريق ـ بعض الشيء يظل ـ إلى حد كبير ، ونتيجة الضغوط الفكرية والفطرية للحضارة الإسلامية ـ مؤهلاً لكي يستأنف دوره .. شريطة أن يجد القيادة الواعية ، والتكييف الإسلامي السليم . وما يسمى بحركات التجديد وزعماء الإصلاح وحركات الإصلاح ، وحركات العودة للكتاب والسنة ـ إنما هي الدليل العملي والتاريخي على صحة هذه النظرية .

فبينما يخيل إلينا أن سفينة حضارتنا قد انحرفت تماماً عن مسارها ، وأننا موشكون على (الكارثة) في شبه (حتمية تاريخية) ـ نجد (القبطان) (العظيم) الذي ظهر فجأة يصلح ـ في عدد من السنوات المحدودة ـ ما أفسده الآخرون في أحقاب ، ويصل بالسفينة إلى الشاطيء .. هكذا كان عمر بن عبدالعزيز ، وهكذا كان (أبو عمران الفاسي ـ عبدالله بن ياسين ـ وإبراهيم بن يحيى الجوالي ، وأبوبكر اللمتوني) في حركة المرابطين في المغرب . وهكذا كان عماد الدين زنكي ـ حتى صلاح الدين الأيوبي ـ في المشرق . وهكذا كان في عصرنا الحديث : محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة ، وعبدالحميد بن باديس في الجزائر ، وحسن البنا في مصر .. وغيرهم كثيرون .. إن ثمة دورية خاصة تتمتع بها حضارتنا الإسلامية كحضارة ربانية خاتمة .. المهم أن تلتحم القيادتان : الفكرية والسياسية .. وعند هذا اللقاء ـ دائماً ـ تقع العودة المعجزة .

د . عبدالحليم عويس

عويس، عبدالحليم
الحضارة قبل أن تولد
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص
٥ — ٨

في مرحلة نشأة أية حضارة — وهي مرحلة لا تتكرر إلا مرة واحدة عند النشأة ، أو عندما تكون ثمة أتربة وشوائب قد لحقت بأصول الحضارة الفكرية — في هذه المرحلة لا يمكن تحقق الإقلاع الحضاري إلا بوقفة مع القواعد الثابتة والمنطلقات الأساسية تضمن نقاء الأصول الحضارية . ويمكن التمثيل للنشأة الصافية النقية (بالإسلام) الذي تواتر العلم بحفظ كتابه الكريم (القرآن) من كل شائبة ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ وحتى (السنّة) فقد انفصلت عن القرآن تماماً . وعلى النقيض من ذلك (النصرانية) التي لا يوجد لها كتاب يصح نسبته إلى الله أو إلى المسيح ، وإنما هي مذكرات تلامذته الذين سجلوا ما استطاعوا تسجيله ، ثم عملت فيما سجلوه يد التحريف والتغيير ، فمن هنا قبلت النصرانية التحريفات المتتالية خلال مجمع مقدونية ، وما تلاه من قرارات .

ولكي تحمي الجذور الحضارية والأصول الأساسية فلابد من (العزلة) ورفض (الاختلاط الفكري) ومن هنا كان الرسول يرفض أن يقرأ الصحابة (التوراة) أو (الأناجيل) في العهد القرآني .

وعندما تريد أية جماعة الإقلاع الحضاري في أية فترة من التاريخ تحت الراية الحضارية نفسها فإن عليها — كما يقول روجيه جارودي — أن تكون (سلفية) الفكر تتمسك بالأصول الأساسية ولا تقبل أي مساومة بشأنها ، وإلا لتعكر نهر حضارتها كما عكرت الأنهار الحضارية الأخرى . وهذا لا يعني (التقوقع) كما يتخيل بعض السذّج غير الفقهين بقوانين الحضارة

وفي حياة كل الأنبياء وصناع الحضارات (فترات) تكوّن) استقلالي ، وأيضاً (وقفات) تستعصي على قبول أدنى مهادنة مع المبادىء الباطلة أو تنازل لها عن أدنى جزء من مبادىء القيم وأسسه .

ذلك لأن (نقاء رحم الحضارة) في مرحلة (النطفة) هو (الهوية) الأساسية التي ستظهر به (النطفة) عندما تتجلى في التاريخ .. وبين الفضلات العفنة للحضارات المندثرة لا يمكن أن تنشأ حضارة نقية ، على الأقل في هذه المرحلة (القضة) من عمر الحضارة الناشئة .

الرياض — د . عبدالحليم عويس

٤٣
الفاروقي ، إسماعيل راجي
التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث
س ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص ١١ ـ ٢٤

يتناول الباحث النظريات الفلسفية الغربية المختلفة بالتحليل والنقد . ويعزي إليها انحدار الحياة في الغرب إلى المستوى الذي تشهده اليوم نتيجة انعكاس هذه الفلسفات على النظريات التربوية . ثم ينتقل إلى مناقشة الفكر الإسلامي وحركته الحديثة ففي ميدان العلوم الطبيعية ، بدأت المواجهة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي بالحملة الفرنسية على مصر وانبهار المسلمين بالحضارة الغربية واندفاعهم لتقليدها وتعلمها . ولم يثمر ذلك الجري وراء الغرب شيئا فلم يظهر حتى الآن من المسلمين من كتب في فلسفة العلوم شيئاً يذكر . ويفسر الباحث ذلك بتنازل العلماء المسلمين عن الإسلام كوجهة نظر شاملة ، وعزل الإسلام في أضيق الحدود ، فانحط وعيهم الحضاري وانعدمت ميزتهم كحملة رسالة سماوية ، واصبحوا غير قادرين على التمييز بين ما يتلاءم مع حضارتهم وما ينقضها كل النقض . وينتقل الباحث إلى ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية فيشرح كيف تسربت النظريات الفلسفية الغربية المخالفة للفطرة إلى العالم الإسلامي على يد ابنائه المبتعثين إلى الغرب ، بل ونشأت طبقة من المفكرين في العصر الحديث يرددون ما تعلموه من اساتذتهم الغربيين دون وعي أو نقد ، يفرقون بين الدين والعلم ويعرفون الفلسفة في العالم الإسلامي بأنها التراث المبتديء بالكندي والقائم بالفارابي والمنتهى بابن رشد . بل وهم يحطون من قدر ذلك التراث الذي رفعوه فوق الدين إمعانا في تقليد الغرب . ويذكر الباحث أنه لم يتصد أحد من المسلمين لصد هذا الهجوم المكشوف على التراث الإسلامي سوى مصطفى عبدالرازق ، الذي لم يتخرج على يديه الا القليل من التلاميذ منهم الأستاذ سامي النشار الذي لم يتمكن من السير بالمنهج الجديد إلى الأمام بسبب نظم التعليم الجامعية . كما لم يتمكن من تعميمه بين المفكرين . ولكن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا يدعو لاستئناف المسيرة التي باشرها مصطفى عبدالرازق وعلي سامي النشار ولكن على جبهة عالمية أوسع في جهود مكثفة نحو أسلمة المعرفة .

صلاح الدين حلمي

٤٤

الفاروقي ، إسماعيل راجي
جوهر الحضارة الإسلامية
س ٧ : ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص
٩ ــ ٢٨

لاشك ان جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام . ولا شك ان جوهر الإسلام هو التوحيد .

هاتان مسلمتان بديهيتان . فالتوحيد هو الذي يعطي للحضارة الإسلامية هويتها ، وهو الذي يطبع كل مايدخل اليها من عناصر فيؤسلمها ويطهرها فتخرج من عبورها في التوحيد متجانسة مع كل ما حولها .

التوحيد تصور عام للحقيقة ، وهو يعني المباديء الاتية :

١ ــ الحقيقة عالمان : عالم الله وعالم الخلق .

ينفرد بعالم الله موجود واحد لا شريك له هو الله جل جلاله . أما عالم الخلق فهو عالم الزمان والمكان وكل ما احتوى من موجودات وكائنات وحوادث .

٢ ــ لا صلة بين الخالق والانسان (المخلوق) إلا بقوة العقل ، وهي قوة فطرية تؤهل المخلوق لإدراك إرادة الخالق وحيا أو تعقلاً .

٣ ــ لعالم الخلق غاية واحدة من وجوده ، هي تحقيق إرادة الخالق .

٤ ــ طالما أن الخلق كله خلق لغاية فلابد انه قادر على تحقيقها ، ففي الإنسان قوة على تغيير نفسه وتغيير مجتمعه وتغيير الطبيعة المحيطة به .

٥ ــ إذا كان الإنسان مكلفاً بتحقيق أمر الخالق وقادر على القيام به حق عليه الحساب ، إذ بدونه تسقط جدية التكليف .

وللتوحيد كجوهر حضاري جانبان : جانب اسلوبي وجانب فحوي . يحدد الجانب الاسلوبي الشكل الذي تنتظم به المباديء المكونة للحضارة في التطبيق أو التحقيق . أما الجانب الفحوي فهو المباديء نفسها المنتظمة بالشكل .

ويتألف الجانب الاسلوبي من مباديء ثلاثة : الوحدة ، والعقل ، والسمة ، وهي تؤلف الشكل الجامع الذي يطبع الحضارة الإسلامية .

هاني عودة الفلح

كمال ، يوسف
فلسفة التاريخ كما بينها القرآن
س ١ : ع ٣ (١٣٩٥/٧) ص ص ١٩ — ٣٨

من الأمور الواضحة أن الحركة التاريخية تشغل جانباً كبيراً من التوجيه القرآني ، سواء ما كان منها مبيناً في شرح القوانين التي تهيمن على حركة الكون والتي تحكم نهضة الأمم وإندحارها ، أو كان سرداً للرسالات التي أرسلها الله لهداية البشرية وإخراجها من الظلمات إلى النور ، ومن الضلال إلى الهدى ، ومن العذاب إلى الرحمة ، أو كان بياناً لخلق الإنسان والأمانة التي كلف بها وما يلزمه من سياسة في مواجهة الأعداء والإنحرافات .

وإدراك حقيقة أن القرآن قاعدة تفسير للتاريخ وتحليل للسياسة يجعله يغطي حياة المسلم كلها

وعلى أي باحث يتناول التفسير القرآني للتاريخ بالمناقشة أن يبني دراسته على ثلاثة عوامل تؤثر تأثيراً مباشراً في الحركة التاريخية وتقدم الحقائق الضاربة في أعماق الماضي والمستقبل ، ومن ثم تكون خطته في الحركة وتحليله للسياسة مرتبطة بأصالة بجذورها التاريخية الحقة . وهذه العوامل هي :

١ — سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول في الكون وسنته تعالى التي شرعها للإنسان ليهتدي إلى الصراط المستقيم وينسجم مع كل نواميس الوجود .

٢ — رسالات الأنبياء التي بعثها الله لتنقل المجتمعات من التخلف إلى الحضارة ومن الضياع إلى الحياة الممتلئة بالرحمة والرشاد .

٣ — مهمة الخلافة التي خلق الله الإنسان وما يتلوها من جهاد وتدافع لإظهار الحق على الباطل .

إن التفسير القرآني للتاريخ أساسه الرحمة لا الصراع كما يحلو للفلسفات الأخرى أن تفسر التاريخ على أنه صراع مستمر . ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ ولقد أنشيء هذا الكون كما أراد الله له على سنة لا تتبدل ولا تتحول فهو يتميز بالتنوع والإختلاف والحركة الدائبة التي تدب في أدق أجزاء الذرة كما تدب في أكبر الأجرام والمجرات ، ولكن هذه الحركة في الوجود وفي الإنسان ومجتمعاته لا تعمل كيفما أتفق وإلا لتحول الوجود إلى فوضى تؤدي إلى إصطدامه وفنائه ، إنما يتحرك بمقتضى سنة الله تعالى

والإنسان محكوم بهذه السنة في حياته ، محكوم بسنة النفس ليحيا ، وسنة الطعام ليعيش ، وسنة الزواج ليمتد

إلا أن حكمة الله قضت أن يترك للإنسان شق يختار فيه ليبتلي في عمله وعليه يكون الحساب والجزاء ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾

صلاح الدين حلمي

٤٦
جريح ، محمد رضا
أفكار الآخرين
س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص
٧ – ٦٤

انطلاقاً من أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية ، وإيماناً بأن الاختلاف المبني على الاجتهاد والملتزم بقوانين الحوار موضوعياً وأخلاقياً هو ضرورة حيوية ، وهو أمر مقرر في كل مجتمع يسمح للفكرة أن تنمو وأن يعبر عنها بحرية والتزام ، ولأن الحوار حول قضايانا المعاصرة أصبح ذا أهمية بالغة ، للوصول فيها إلى قرار قد لا يكون نهائياً ، ولكنه على الأقل قد يمثل الحد الأدنى من الاتفاق ، وإلا فستضيع جهود كثيرة وتتبدد أوقات ما أشد حاجتنا إليها . وقد حاول الكاتب أن يبرز أن الرأي الآخر موجود في تاريخ الفكر الإسلامي وواقعه ، وأن الإسلام لا يحجر عليه ولا يجرمه مادام في حدود دائرة الأدب والموضوعية الإسلاميين ، كذلك تعرض لآراء الآخرين من غير النطاق الإسلامي ، مؤكداً أهمية التعامل معهم للإفادة منهم ومن خبراتهم .

وقد اختتم الكاتب بحثه بحديث عن رسول الله ﷺ مؤكداً وجهة نظره (في حالة ثبوت صحة الحديث) — في احتياجنا لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً من عوائدهم ، أو من أفكارهم . يروى أن النبي ﷺ قال : إن عبدالمطلب سنّ في الجاهلية سنناً أجراها الله في الإسلام . حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله قوله تعالى ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله قوله تعالى : ﴿ واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل .. ﴾ ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج ، فأنزل الله قوله تعالى : ﴿ أجعلتم سقاية الحاج ، وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر ﴾ وسنّ في القتل مائة من الإبل ، فأجرى الله عز وجل ذلك في الإسلام . ولم يكن للطواف عدد عند قريش ، فسن فيهم عبدالمطلب سبعة أشواط ، فأجرى الله ذلك في الإسلام .

صلاح الدين حلمي

مصلوح ، سعد
حول التفسيرات الماركسية لظهور الإسلام
س ٢ : ع ٧ (١٣٩٦/٧) ص ص ٥٧ ــ ٦٨

يقرر الكاتب أن دراسة الإسلام في الاتحاد السوفيتي تحتل الآن مكاناً بارزاً في تصنيف العلوم ، إذ تعد أحد المباحث التي تكون في مجموعها علوم الماركسية ــ اللينينية .. ذلك أن نشأة الإسلام في البيئة المكية بخاصة والجزيرة العربية بعامة ، وانتشاره في زمن قياسي بحيث ورثت دولته أملاك الامبراطوريتين الفارسية والرومانية تمثل أحد التحديات أمام قوانين المادية التاريخية في الماركسية .. وقد أولى الحزب وزعيمه لينين أهمية خاصة لرفع كفاءة دراسي الإسلام الماركسيين ، وقد عاصرت دراسات السوفييت الأولى للإسلام فترة تميزت بالمواجهة الدامية بين السلطة السوفيتية وشعوب المناطق الإسلامية التي عانت الظلم والاضطهاد من روسيا القيصرية وأن السوفييت لن يكونوا أرحم من القياصرة .

وينهي الكاتب بحثه بإيراد ملاحظاته على تفسيرات السوفييت وهي :

أولاً : أن هذه التفسيرات تتناقض فيما بينها تناقضاً بيناً ، فالإسلام هو إيديولوجية كبار التجار من بعضها ، وأيديولوجية صغارهم من بعضها الآخر ، وهو عند جماعة ثالثة أيديولوجية الفلاحين ، وعند جماعة رابعة ليس ديناً على الاطلاق بل هو حركة هجرة جماعية ، وفي رأي خامس أيديولوجية عاصرت التحول إلى البناء الاقطاعي ، وهذا التناقض يلقي بظلال من الشك على العلاقة الجدلية التي يزعمونها بين الواقع الاقتصادي وظهور الإسلام .

ثانياً : أن هذا التحليل أريد له سلفاً أن يصب الواقع في قوالب الماركسية ومقولاتها .. وهذه مصادرات على المطلوب تزعزع الثقة في التحليل بل تهدمه من أساسه .

ثالثاً : أن هذه التفسيرات كلها على تناقضها أقرب إلى كونها حوارا ذهنياً يدور بين جماعة من المتفلسفين يحاول بعضهم اقناع بعض بشيء ما .

رابعاً : أن هذه التناقضات التي أوقعوا أنفسهم فيها أمر لا مفر منه ، ذلك أن ظهور الإسلام في الجزيرة العربية لا ينقاد بسهولة لمقولات عقل من عقول البشر يجوز عليه الصواب والخطأ ، ويفسد أحكامه الهوى والغرض .

خامساً : أن في تاريخ صدر الإسلام تجربة فريدة تتحدى كل التفسيرات الاقتصادية السابقة ، ولذلك لا نعجب إذا رأينا كل الدارسين الماركسيين السوفييت يلفون حولها أو يلمسونها بأطراف البنان ، الا وهي تجربة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار التي نفذها رسول الله ﷺ عقب وصوله إلى المدينة .

محمود حنفي كساب

٤٨
ياجن ، مقداد
منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية
س ٢ : ع ٧ (١٣٩٦/٧) ص ص ١١ ــ ٥٦ .

بعد أن شَرح حقيقة الفلسفة بصفة عامة وانتقل إلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ، يحاول المؤلف أن يحدد في هذا البحث منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية في النقاط التالية :

١ ــ وجوب استخلاص النظريات والمبادىء الفلسفية من النصوص الإسلامية (القرآن والسنة) .

٢ ــ وجوب فهم المبادىء الإسلامية وتقويمها في إطار الفلسفة الإسلامية الشاملة وغايتها العامة .

٣ ــ تحديد موقفنا من دراسات السابقين باتخاذها وسيلة من وسائل الفهم وأن نستعين بها عندما نواجه مشكلة من المشكلات التي لم نجد لها حلاً مقنعاً وليس فيها نص صريح .

٤ ــ أن يكون هدفنا الأساسي هو معالجة المشكلات الفلسفية المتصلة بحياتنا الراهنة .

٥ ــ استخدام النصوص الإسلامية التي تعتمد عليها في تقرير الافكار بعد التحقق من صدقها والرجوع إلى معانيها .

٦ ــ دراسة كل النصوص من آيات وأحاديث والمتعلقة بكل نقطة من نقاط البحث ذلك أن دراسة هذه النصوص ككل يعطي صورة متكاملة عن جوانب الموضوع كماً وكيفاً .

٧ ــ تقويم المبادىء الإسلامية ودلالات النصوص من النواحي المختلفة .

٨ ــ تجديد علم الكلام بحيث يستطيع تحقيق وظيفته الأساسية وهي تكوين الإيمان القوي الحي الدافع إلى الإلتزام بالمبادىء الإسلامية .

٩ ــ إبراز فلسفة الحضارة الإسلامية .

١٠ ــ إدخال فلسفة التربية الإسلامية في الفلسفة الإسلامية .

١١ ــ مقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفات الأخرى .

صلاح الدين حلمي

، عماد الدين
ة تبويب الآيات العلمية في القرآن
م
: ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص ص
ــ ١٣٤

هذه إحدى المحاولات الرائدة في مجال تكشيف آيات القرآن الكريم تكشيفاً موضوعياً . حاول فيها المؤلف أن يحصر كل الآيات التي تتحدث عن موضوع علمي معين مع بعضها . متجاوزاً (مشاهد القيامة) التي تتحدث آياتها عن التغيرات التي سيشهدها العالم والكون يومئذ ، لأنها تخرج عن نطاق العرض الذي يستهدف متابعة الآيات التي تتحدث عن الكون والعالم والحياة في سياقها الطبيعي . كما أنه لم يذكر مجموعة الصور والمواقف القرآنية التي تتحدث عن الجنة والنار ، وكذلك تجنب ذكر الآيات ذات البعد الغيبي ، طالما أنه لا العلم ولا سائر الخبرات البشرية بقادرة على سبر غورها على ما أوتيت من إمكانات .

إلا أنه قد أورد الآيات التي تتحدث عن أنماط العقاب التي جوبهت بها الأقوام والجماعات البشرية التي أصرت على كفرها ، وإشراكها وغرورها ، لأن هذه الأنماط كانت مستمدة من صيغ جغرافية طبيعية ، بمعنى أنها جاءت معتمدة على سنن الطبيعة ، لا خارقة لها .

أما الخوارق فلم يشر إليها المؤلف لأنها تخرج هي الأخرى عن حدود هذا التصنيف . وقد بدأ بإيراد الآيات التي فيها ذكر علم الفلك ، ثم الجغرافيا ، فعلم النبات ، فالحيوان ، ثم الآيات التي ذكر فيها خلق الإنسان وأخيراً ما يخص الطب وعلم النفس .

صلاح الدين حلمي

٥٠
الصياد ، إبراهيم
موقع الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في مناهج التعليم الطبي
س ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص ١٠٣ ـــ ١٠٦

يرى كثير من المفكرين المسلمين ان الصحوة الإسلامية الحديثة بدأت تجتاز مرحلة اكتشاف الذات والاقتناع بضرورة الحل الإسلامي إلى مرحلة عملية يتمثل فيها التطبيق الفعلي للإسلام كمنهج للحياة .

ومن بين الموضوعات المطروحة، دراسة جوانب الاعجاز العلمي للقرآن الكريم في مناهج التعليم الطبي . وقد أثار مبدأ « التفسير العلمي للقرآن » كثيراً من المناقشات بين مؤيد ومعارض . فالمؤيدون يرون أنها تخدم قضية الايمان والمعارضون يرون انها تخرج من الهدف الاساسي لرسالة القران الكريم وتضعه في مجال المناقشة مع النظريات العلمية المتغيرة . وهذا البحث يهدف إلى حل وسط يسعى للأخذ في الاعتبار آراء كلا الفريقين ويقترح أن يكون الاستشهاد بالكتاب والسنة في مناهج التعليم الطبي ضمن خطة شاملة لأسلمة العلوم تهدف إلى بناء إيمان قوي بالله يتوازى مع نمو المعلومات الطبية وفي نفس الوقت تعطي الطبيب المسلم قدراً من الثقافة الإسلامية تجعله يستوعب نظرية العلاج والوقاية في الإسلام ويتخذ الموقف المناسب مع المريض مما يكسب الممارسة الطبية في المجتمع الإسلامي صبغة إسلامية متميزة .

د . إبراهيم الصياد

٥١
عطية ، محيي الدين
دعوة إلى تكشيف القرآن س ٩ : ع ٣٣
(١٤٠٣/١) ص ص ١٤٧ ــ ٢٢٢

دعوة إلى تكشيف القرآن الكريم

يهدف هذا البحث إلى استنهاض همم الباحثين لفهرسة موضوعات القرآن الكريم كما فهرست ألفاظه ، حيث أن التكشيف الموضوعي لم يحظ بالعناية الفائقة التي حظيت بها الألفاظ . فما زال الباحثون ينفقون أوقاتهم في البحث عن شواهد لموضوعاتهم بين آيات القرآن الكريم مستهدين بمعاجم الألفاظ ، فتسعفهم حينا وتخذلهم أحياناً .. ذلك أن من إعجاز القرآن تحمل ألفاظه بالوافر من المعاني والأفكار .

والكشاف الموضوعي للقرآن الكريم يستهدف خدمة الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية بوجه عام والدراسات القرآنية بوجه خاص ، لذلك كان منطقياً أن يقوم منهج التكشيف على ما يلي : (١) كشف ما يحمله النص القرآني من حقائق (٢) ثم اختيار رؤوس الموضوعات التي تبلور هذه الحقائق والتي يتناولها الدارسون الإسلاميون في شتى فروع المعرفة (٣) ثم الكشف عن علاقة رأس الموضوع الواحد بسياق النص (٤) ثم صياغة كل من الرأس والعلاقة صياغة مختصرة معبرة (٥) وأخيراً ترتيبها بإحدى الطرق المناسبة والتي اختار الباحث منها الترتيب الألفبائي .

إلا أن عمليتي الكشف والاختيار لا تمران بسهولة .. ذلك أن دلالة اللفظ على المعنى الذي يحدده المكشف ليست دلالة قطعية ، بالغاً ما بلغ المكشف من الإحاطة بكافة التفاسير المتاحة للنص القرآني الذي بين يديه .

ومن هنا كان لابد من تحديد التفاسير التي ترسم أطار الكشاف وبالتالي تظل

الباب مفتوحاً للإضافة والحذف والتعديل كلما أضيفت إلى مراجع البحث تفاسير أخرى للنص القرآني .

أما قضية الاختيار فهي تعتمد على تقدير المكشف لمدى اعتبار الفكرة أو المعنى أو رأس الموضوع الذي يتضمنه النص أساسيا أو ثانويا ، مباشراً أو غير مباشر ، وثيق الارتباط بما قبله وبما بعده ، أم عارضا . وهذا التقدير ، مع ضرورة إعتماده على الرؤية العلمية واللغوية للنص ، إلا أنه في النهاية إجتهاد شخص للمكشف ، يختلف فيه مع غيره ، وإن كانت تعززه دائماً الخبرة الفنية في تكشيف النصوص ، والخلفية العلمية في الدراسات القرآنية .

وتعتمد الصياغة اللغوية لرؤوس الموضوعات وعلاقاتها بالسياق ، على تصور المكشف لاحتياجات الباحثين تصوراً واضحاً ، يمكنه من استعمال الكلمات التي يغلب عليهم استعمالها ، فإن غابت الاستعمالات الشائعة عن النص ، استعان بالإحالات منها إلى ما هو موجود في النص ، تيسيراً عليهم ، بحيث يضع تحت أعينهم ، في نهاية الأمر ، دليلا ميسر القراءة ، مادام قد كتبه بلغتهم .

ثم يقدم الباحث نموذجاً عملياً للكشاف الموضوعي يشمل الجزء الثلاثين من القرآن الكريم ، مرتباً ترتيباً هجائياً بدءاً بلفظ « الآخرة » وانتهاءاً بلفظ « اليوم الموعود » .

محيي الدين عطية

٥٢

العفيفي ، محمد

الإعجاز القرآني والتقدم العلمي ــ رؤية معاصرة

س ٩ : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠) ص ص ٩١ ــ ١٤٤ ، س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص ٤٧ ــ ٨٦

يهدف هذا البحث إلى بيان وحدة النظام بين تركيب كلمات القرآن وترتيبها ، وما يترابط مع القرآن من السنن النبوية بجوانبها القولية والعملية والتقريرية ، وبين تركيب الكون من أجزائه ، وترتيب أجزاء كل نوع من أنواع الخلق في بنائه العام .

وكما هو واضح من عنوان هذا البحث ، فإن التقدم العلمي ، وثيق الصلة بقضايا التراكيب والتراتيب ، إذ أن الكون والحياة ، يقومان على مجموعات معقدة من روابط الجزئيات بالكليات وأي تقديم أو تأخير في ترتيب أجزاء كل نوع من أنواع الخلق ، يحمل معه الحدود الفاصلة بينه وبين غيره من سائر الأنواع .

وسنرى أن التركيب والترتيب لجزئيات النصوص ، في الوحي القرآني ، ثم في السنن النبوية ، مرتبط بهذا النظام ، الذي أقام الله عليه الوجود الكوني .

نظرة عامة للإعجاز في تركيب القرآن وترتيبه

يتجلى في ترتيب السور القرآنية كما هي في المصحف ، نظام إلهي عجيب ، يقوم على ترتيب كلي ، يكمن في داخله ترتيب جزئي .

ويمكن وصف الترتيب الكلي ، بأنه ترتيب أفقي لكلمات القرآن جميعاً ، كما هي مرتبة بكل آية في سياقها من كل سورة .

ويمكن ــ بعد ذلك ــ وصف الترتيب الجزئي ، بأنه ترتيب رأسي ، يحتوي على بيان عملي لما تتفرد مواضعه او تتعدد ، من الحروف أو الكلمات أو الجمل ، التي هي أصغر من آية بتمامها ، أو الآيات في حال تعدد مواضعها أو تفردها .

مفردات القرآن وأجزاء تركيبه وترتيبه

وقد تم بحث استقرائي واسع ، وخلال

سنوات طويلة ، لاستخلاص أجزاء التركيب الجزئي ، الذي يتكون منه التركيب الكلي لآيات القرآن وسوره ، كما هي مرتبة في المصحف ، بتوقيف من الله تعالى .

أولاً : الآية في الموضع الواحد وذلك مثل ﴿ **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** ﴾ ٢ : البقرة وتكثر الآيات التي من هذا النوع ، فهي أغلب آيات القرآن .

ثانياً : الآية في المواضع المتعددة وذلك مثل ﴿ **فبأي آلاء ربكما تكذبان** ﴾ سورة الرحمن وما يشبه ذلك من الآيات المماثلة ــ لهذه الآية .

ثالثاً : الجملة المتعددة المواضع ويقصد بذلك الجملة التي تكون أصغر من آية بتمامها ، مثل قوله تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن** ﴾ بسورة النساء/٨٢ ثم بسورة محمد/٢٤ ، وغير ذلك كثير .

رابعاً : الكلمة في الموضع الواحد وذلك مثل كلمة (شقي) وكلمة (سعيد) بسورة هود/١٠٥ .

ومثل كلمة (الصمد) بسورة الإخلاص/٢ .

خامساً : الكلمة في المواضع المتعددة وذلك في أمثال مجموعة الكلمات الخاصة بالطفولة ، ومواضعها في الحج/٥ والنور/٣١ ، والنور/٥٩ وغافر/٦٧ .

وسيأتي بعد هذا العرض العام ، بيان تفصيلي لبعض ما في مواضع الطفولة في القرآن ، من وجوه الإعجاز في التركيب والترتيب .

سادساً : الحرف في الموضع الواحد مثل (ص) و (ق) و (ن) وهي من فواتح السور كما هو معروف .

سابعاً : الحرف في المواضع المتعددة مثل واو العطف بموضعيها من سورة الفاتحة .

١ ــ إياك نعبد و إياك نستعين ٥ : الفاتحة .

٢ ــ غير المغضوب عليهم و لا الضالين ٧ : الفاتحة .

بعض الأسس والقواعد المستخلصة من هذه المفردات السبعة

أولاً : نلحظ أن كل حرف أو كلمة ــ أو جملة ــ أو آية في القرآن ، تقدم لنا منجزات عملية زائدة على المعهود في معاني اللغة وحدها .

فاللغة تقدم المعاني ، وبعض ما يتعلق بها من الأمور المناسبة لها ، بينما تراكيب القرآن وتراتيبه ، تقدم قواعد عملية تقوم عليها كل حقائق العلوم ، في وحي الله تعالى ، ثم في خلقه .

ثانياً : تتمثل هذه القواعد في ثلاث حقائق هي الثبات ، فنصوص القرآن لا تبديل لها ، وتجدد الارتباط ، فكل نص قرآني متجدد الارتباط بكل سياق نجده فيه ، والترتيب المعجز ، بجانبيه الأفقي والرأسي .

تطبيق عملي على مواضع الكلمات الدالة على الطفولة كما نجدها في القرآن

جاءت الكلمات الدالة على الطفولة بأربعة مواضع موزعة على أربع آيات ، في ثلاث سور .

أولها بقوله تعالى : ﴿ **ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً** ﴾ فكلمة (طفلا) ارتبطت هنا بمرحلة الحمل ثم الولادة ٥ : الحج ٢٢

وثانيها بقوله تعالى : ﴿ **أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء** ﴾ وكلمة ــ الطفل ارتبطت هنا بالمرحلة التالية للولادة ، ٣١ : النور : ٢٤ حتى سن ما قبل البلوغ .

وثالثها بقوله تعالى : ﴿ **وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا** ﴾ وكلمة (الأطفال) ارتبطت هنا بسن البلوغ ، وفي ذلك زيادة واضحة على ما وجدنا بالموضع السابق .

ورابعها بقوله تعالى : ﴿ **هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون** ﴾ ٦٧ : غافر : ٤٠ .

وكلمة (طفلا) ارتبطت هنا بما تحتمله توقعاتنا من احتمالات موت أي إنسان ، منذ وجوده في رحم أمه ، وبعد ولادته مباشرة ، أو في كل ما يستقبل من فترات حياته .

إن هذه الظاهرة تعني أن تراتيب القرآن بعدد كلماته ، وهذا باب واسع جدا ، لربط الإعجاز المستخلص من نظم القرآن ، بالإعجاز المستخلص من نظم الأكوان ، مع توظيف الإعجاز في تقدم العلوم .

موضع السنن النبوية بين القرآن والأكوان

إن النظر بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، فيما يتعلق بالكلمات الخاصة بالطفولة ، قد تبين معه أنها جاءت كلها في أمور تفصيلية بالنسبة لما سبق بيانه ، من مواضع الطفولة في القرآن .

ومن ذلك ما جاء في سياق الحنو على الطفل كما في صحيح البخاري ٤٦ انبياء (أحناه على طفل) ، وهذا معنى تفصيلي لما جاء في سورة الحج/٥ عن الحمل والولادة .

كما نجد في السنة النبوية ــ كذلك ، بسنن الترمذي جنائز ٤٣ « الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل » وهذا معنى تفصيلي يتفاعل مع ما جاء بسورة غافر/٦٧ عن حياة الإنسان وموته .

فهكذا يكون الوحي الإلهي كله ، في جملته وتفصيله ، متفاعلاً مع الواقع الإنساني والكوني كله ، تفاعلاً يضمن التقدم العلمي ، بكل أنواعه ، والحمد لله رب العالمين .

محمد العفيفي

٥٣
هنيم ، كارم السيد
التحقيق العلمي للآيات الكونية في القرآن الكريم
س ٩ : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠) ص ص ٢٣ ـ ٦٢

يدخل الباحث بمدخل يوضح فيه أهمية الدراسة والبحث في القرآن ، ويذكر له أسماء ثم أوصافاً شتى ، ويعرج على موضوع التفسير فيعطي معناً للمقصود به . ينتظم البحث أربعة فصول : الأول في « التفسير : أنواعه وأعلامه ومراحله » يوضح فيه منهج الأئمة الأوائل من الصحابة ثم التابعين في التفسير ، ثم تعدد المشارب بعد ذلك وتوالي أنماط مختلفة كالتفسير بالرأي والتفسير اللغوي والنحوي والبلاغي والتفسيرات الفقهية والتربوية السلوكية وغيرها ، ثم يأتي دور النزعة العلمية في تفسير الآيات الكونية فنجد لها جذور بعيدة منذ الفخر الرازي في كشافه ، ثم طنطاوي جوهري في جواهره إبان القرن الماضي .

كما نجد في القرنين الماضي والحالي تفصيلات لآيات كونية ارتبط جلّ التصنيف فيها بأسماء كالمراغي والغمراوي والفندي وحنفي أحمد والقفل وحلمي ومنتصر وخان ونوفل وبوكاي وغيرهم . وأما الفصل الثاني فيدور حول « حسم النزاع بين المفكرين للإتجاه العلمي في تفسير القرآن وبين المسرفين فيه « يعرض فيه الباحث لتيارين متناوئين أحدهما ينكر على المهتمين بالتفصيل العلمي للآيات الكونية صنيعهم ، والآخر المدا اتجاههم من رجالات التخصصات ثم يذكر الباحث في ختام الفصـ مناسبا في هذه المسألة . وأم الثالث : فيعرض لـ « شروط المنهج الصحيح في التفصيل العلمـ الكونية » وفيه يوضح مسألة تأو والشروط الموضوعة بشأنه ، وبعـ الباحث أهم ما توصل إليه من شـ منهجاً يجب اتباعه عند ولوج الآ للآيات الكونية ينتظم (١) بالتفاسير المختلفة ، (٢) التـ مساعدة ، (٣) التثبت مـ الكشوف العلمية ، (٤) مـ معاني اللفظ الواحد ، (٥) السـ وحده غير كاف للاستدلال ء القرآن ، (٦) مراعاة المواضع التزام شروط التأويل . وفي الفـ والأخير : يتعرض لمسألة هامة و « ضرورة تعاون التخصصات ا يتجه فيه أولا لرجال العلوم الد نماذج من الخرافات ثم يتجه ثا العلوم الكونية فيعرض عليهم نما من الشطح الذي يخبط فيه بـ يلجون هذا المجال دونما فقه ومسائله ثم يختم الباحث فـ بفقرة عن « الشكل العام لتعـ العلمية للآيات الكونية » فيه زبد في ذلك الفصل .

كارم ا

٥٤
قاسم ، عون الشريف
س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص
٦٩ ـــ ٨٨

لقد كان القرآن الكريم هو النور الذي فتح الله به على رسوله الكريم ، وهو السبيل إلى فتح آفاق الحكمة والمعرفة والحضارة أمام هذه الأمة الأمية ، فانتقلت بفضل معجزة القرآن من أمة متخلفة إلى أمة تشرق حضارتها على ربوع العالم بأسره . ورغم نزول القرآن الكريم في أمة أمية بدوية إلا أنه كان في جملته وتفصيله تعبيراً عميقاً عن مرحلة متقدمة من مراحل الحضارة والتمدن . وليس أدل على ذلك من نزول الوحي الكريم أو ما نزل مخاطباً الرسول الأمي بكلمة (إقرأ) . فهذه المعجزة ، معجزة طلب القراءة من النبي الذي لا يقرأ ، تقابلها معجزة وضع الرسالة المعبرة عن أرقى صور الحضارة في الأمة الأمية الضاربة في البداوة . وكلا المعجزتين دالتان على قول الله تعالى : ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾ .

والحقيقة أن رسالة السماء الممثلة في القرآن الكريم المنزل على سيدنا محمد ﷺ لم تكن موجهة إلى تلك الأمة خاصة وإنما كانت موجهة إلى البشر كافة . ولذلك فهي لم تأت معبرة عن وضع العرب في جزيرتهم وإنما كانت تعبيراً عن وضع البشرية جمعاء ، في فترة انتقالها من مرحلة البداوة وبساطة الحياة المتمثلة في النظام القبلي والقائمة على رابطة الدم ـــ إنتقالها إلى مرحلة الحضارة وتعقد النظام الاجتماعي القائم على المصلحة المشتركة في حياة المدينة ... تلك المرحلة التي هي أساسية وسبب رئيسي لقيام كل الحضارات والمدنيات القديمة ... والمتصفح للقرآن الكريم يجد أن رسالات السماء التي وجهت إلى الأمم السابقة كانت موجهة إلى تلك المجتمعات المتقدمة والتي بلغ التناقض فيها أشده بين القيم وواقع الحياة المعاش .

وفي النهاية يهيب المؤلف بالمسلمين أن يعيدوا النظر في مجالات الحياة من منظور إسلامي لبعث النهضة الإسلامية ليكونوا خير أمة أخرجت للناس . كما أراد الله لهم .

صلاح الدين حلمي

٥٥
محرم ، محمد رضا
بدعة تفسير القرآن بالعلم
س ٦ : ع ٢٢ (١٤٠٠/٥) ص ص ١٢٥ ـ ١٣٤

يقول الباحث انه من التزيد المرفوض في القول والفهم أن يدعي البعض أن القرآن يحتوي إلى جانب علوم الدين ، سائر علوم الدنيا ، كما يتهم أسلوب التفسير العلمي للقرآن بالانحراف . ويذكر الباحث أن ظاهرة التوفيق بين القرآن وبين ما جد من علوم إنما هي ظاهرة قديمة ، بدايتها ـ كما يذكر الدكتور الذهبي ـ في عصر النهضة العلمية العباسية ، مع ازدهار حركة الترجمة والاطلاع والتعرف على الثقافات الأجنبية ، حينئذ انتقلت اخلاط من التراث الصوفي الهندي والفلسفي اليوناني إلى الثقافات العربية الإسلامية ، وراجت الافكار التصوفية في العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري وكان لابد أن تنتقل آثار كل هذه الدخائل إلى تفسير القرآن الكريم فظهرت مناهج التفسير الصوفي النظري ، والتفسير الإشاري الفيضي ، وكلها اتجاهات تخرج بالقرآن عن هدفه الذي يرمي إليه ، وتؤدي في النهاية إلى خدمة الفلسفة والنظريات التصوفية . دون أن تقدم للقرآن شيئاً إلا هذا التأويل الذي كله شر على الدين وإلحاد في آيات الله .

ثم يتحدث الباحث عن ألاعيب المفسرين بالعلم ويعدد المغالطات العلمية والذهنية التي على أساسها يقوم منهجهم في التفسير .

ـ ففي الجانب العلمي يتغافل هؤلاء عن التفاوت بين الفرضية ، والنظرية ، والقانون ، فالفرضية والنظرية كلاهما قابل للتعدد وقابل للتغيير وبالتالي فإن تفسير القرآن بهما تعريض له هو الآخر للتعدد والتبديل .

ويضيف الباحث محذراً من اصرار البعض على إمكانية استخدام القوانين العلمية في تفسير القرآن بوصفها أعلى معارف العلم المعاصر من ناحيتي الانضباط والقبول فإنه ينبه إلى أن سمة العلم الحديث أنه نسبي وأن كل ما فيه قابل للتغير ، حتى القوانين .

ـ أما في الجانب الديني فإن مغالطات هؤلاء ـ كما يقول الباحث ـ تبدأ بالتزيد والمبالغة والتعميم . فإذا قرءوا كلاما عن الجبال في القرآن أقحموا علوم الجيولوجيا عليه .. وهكذا .. والنتيجة التي أراد أن يصل إليها هي أن المصادمة بين حقائق العلم وبين نصوص القرآن غير واردة ، ذلك لأن القرآن قد اقتصر على توصيف الظواهر المادية والطبيعية والكونية بينما أحال ما يتعلق بتفسيرها إلى التدبر والعقل وغيرها من القدرات التي أودعها الله خلقه من بني الانسان .

صلاح الدين حفني

إبليس ـــ ليس لحاجة الله عز وجل إليهم ، فهو الغني ، وكل ما سواه فقير له ، ولكن لأن في طاعتهم له سبحانه خيرهم في الدنيا والآخرة ، فالتكليف كرم منه وفضل ورحمة .

أما قول إبليس : « لم أمرتني بالسجود لآدم » ، فنرد عليه قائلين : إن هذا ابتلاء لك ، فالسجود لآدم يعني الاقرار له بالأفضلية ، وتنفيذ الملائكة لهذا الأمر يعني إقرارهم بالأفضلية ، ورفضك السجود يعني رفضك الخضوع لأمر الله القولي الشرعي ، مع الإصرار على المعصية بعد الانذار ، وهذا كفر وفسق وهو ايضا رفض الإقرار بافضلية الإنسان عليك كبراً وحقداً وحسداً .

أما الشبهة الرابعة التي كذب ابليس فيها بقوله إنه أبى السجود لآدم رفضا للسجود لغير الله تعالى ، فهو قول كذب منه ، لأن السجود لآدم بعد أمر الله بذلك طاعة لله وعبادة له وحده وإقرار بأفضلية آدم عليه وليس عبادة لآدم وإبليس لم يقل لله تبريراً لمعصيته : لا أسجد إلا لك ، كما جاء في هذه الشبهة ، وانما قال (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) كما ورد في كتاب الله عز وجل .

وكذلك نقول في الرد على الشبهة الخامسة : إن الله عز وجل سمح لإبليس بالوسوسة لآدم وبنيه وأنظره إلى يوم يبعثون لكي يبتلي آدم وبنيه بإبليس وجنوده ، كما ابتلى ابليس بآدم حين فضله عليه .

د . فاروق أحمد دسوقي

٥٦

الدسوقي ، فاروق أحمد

كشف مواضع التلبيس في شبهات إبليس

س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/١) ص ص ٧ ـــ ٣٢

تدور شبهات إبليس السبع حول محور مشكلة القضاء والقدر والجبر والاختيار ، وهو ما يتمثل في الزعم الكاذب للزنادقة والمارقين بوجود تعارض بين الأمر الإلهي الكوني والأمر الإلهي التشريعي ، سواء كان هذا التعارض بالنسبة لمعصية إبليس الأولى وكفره أم بالنسبة لكفر الكافرين من الناس ومعاصي العاصين منهم .

ويتمثل مكمن اللبس بالنسبة لمشكلة القضاء والقدر والجبر والإختيار بعامة ، وبالنسبة لشبهات إبليس بخاصة ، في جهل الناس أو نسيانهم لحقيقة قرآنية هامة في النسق الإعتقادي الإسلامي ، ألا وهي حقيقة الإبتلاء التي يمكننا أن نرد بها شبهات إبليس السبع أو معظمها ، حيث نقول رداً عليها : كما أن تكليف الله للجن وللأنس ـــ ومنهم

٥٧

القرضاوي ، يوسف
ظاهرة الغلو في التكفير
س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ٥٣ ــ ٩٠

ينبه الدكتور القرضاوي في هذا البحث على خطورة مسألة التكفير وأنه ينبغي على من يتصدى للحكم بتكفير خلق الله أن يتريث مرات ومرات قبل أن يحكم حكمه . ويجب الرجوع إلى النصوص من الكتاب والسنة لنقرر في ضوئها القواعد أو الحقائق الشرعية التي يجب الإحتكام إليها في مثل هذا الموضوع الخطير في دين الله . وقد أوجز القواعد التي بمقتضاها يدخل الإنسان في الإسلام والتي تحكم هذه المسألة الخطيرة وهي :

١ ــ أن الإنسان يدخل الإسلام بالشهادتين (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) فمن أقر بالشهادتين بلسانه فقد دخل في الإسلام وأجريت عليه أحكام المسلمين وإن كان كافراً بقلبه لأن أمرنا أن نحكم بالظاهر وأن نكل إلى الله السرائر .

٢ ــ أن من مات على التوحيد أي على (لا إله إلا الله) استحق عند الله أمرين :

الأول : النجاة من الخلود في النار ، وإن إقترف من المعاصي ما أقترف .

الثاني : دخول الجنة لا محالة وإن تأخر دخوله فلم يدخلها مع السابقين .

٣ ــ بعد النطق بالشهادتين يدخل الإنسان في الإسلام وعليه أن يلتزم بأحكامه وشرائعه وليس له بعد ذلك الخيار في أن يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء من الأحكام النصية الصريحة بالكتاب والسنة .

٤ ــ ان المعاصي والكبائر وإن أصر عليها صاحبها ولم يتب منها تخدش الإيمان وتنقصه ولكنها لا تنقضه من أساسه ولا تنفيه .

٥ ــ أن الذنب الذي لا يغفر هو الشرك بالله تعالى وما عدا ذلك من ذنوب صغرت أو كبرت فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه .

٦ ــ ان الكفر في لغة القرآن والسنة قد يراد به الكفر الأكبر وهو الذي يخرج الإنسان من الملة بالنسبة لأحكام الدنيا ، ويوجب له الخلود في النار بالنسبة لأحكام الآخرة . وقد يراد به الكفر الأصغر ، وهو الذي يوجب لصاحبه الوعيد دون الخلود في النار ولا ينقل صاحبه من ملة الإسلام .

٧ ــ ان الإيمان قد يجامع شعبة أو أكثر للكفر أو الجاهلية أو النفاق .

٨ ــ أن مراتب الناس متفاوتة في إمتثالهم لأوامر الله وإجتنابهم لنواهيه .

هذا وقد استدل على كل ما سبق بأدلة من الكتاب والسنة .

صلاح الدين حفني

٥٨
المبارك ، محمد
نظام الإسلام العقائدي
س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص ٩ ـــ ٢٨ ، س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ٢٧ ـــ ٣٦

إن الصورة الشاملة للواقع الإسلامي الراهن تبرز ثلاث عمليات لابد من إجرائها للوصول إلى بناء جديد لكياننا وهي كما يلي :

العملية الأولى : التحرر من آثار التشويه والأنحراف الذي أصاب الإسلام من فهم المسلمين له ، خاصة بعد قرون الركود التي ارتكسوا فيها . لأن ذلك التشويه رأى فيه البعض هو الإسلام فابتعدوا عنه .

العملية الثانية : التحرر من نقائص الحضارة الأوروبية الحديثة ، الفلسفة الفكرية والسلوك العملي مع إستبقاء ما كان صالحاً من خبرتها فكراً وعملاً . إن التحرر من غزو الحضارة الغربية لا ينبغي أن يفهم منه إعراضاً عن الأخذ بمكاسبها العلمية ـــ في ميدان الطبيعة والصناعة ـــ فذلك واجب فوري ـــ كما أنه لا ينافي التعاون ـــ في إطار المصلحة المتبادلة ـــ مع أصحاب هذه الحضارة ، بل التعاون الإنساني العالمي في نطاق عقيدتنا وقيمنا الأخلاقية الأنسانية . وإنما التحرر من فلسفتها العقائدية البتراء الناقصة التي هي سبب بلائها وأزماتها ، ومن القواعد السلوكية المنبثقة عنها ، ومن الذوبان الخطر في فلسفتها هذه وثقافتها ، ومن التبعية لها في مجال السياسة .

العملية الثالثة : وهي أهم هذه العمليات وأخطرها وأشدها صعوبة ـــ إحلال الإسلام باعتباره نظاماً عقائدياً كاملاً ـــ أي بعقيدته ونظمه المتفرعة عنها محل الثقافتين : ثقافة العصور الوسطى الإسلامية المتجمدة والمشتملة على إنحرافات ، وثقافة الغرب القائمة على الفلسفة المادية والأهداف المادية سواء في قطاعها الشيوعي أو قطاعها الرأسمالي .

إن هذه العملية ـــ إحلال الإسلام أو عودته ـــ لا تعني مجرد إقامة شعائر الإسلام التعبدية في صورة شكلية بل هي عملية جذرية تستطيع المواجهة في معركة العقائد السائدة والتي ينبغي أن يكون البديل الإسلامي لها نظاماً عقائدياً إسلامياً ينطلق من المضمون الأساسي للنظرة القرآنية ، ومن المشكلات المعاصرة ، ومن الأزمات الماثلة ، بغية حلها على ضوء هذه النظرة وفي هذا الصدد ينبغي أن نفصل بين المضمون القرآني المشتمل على نظرة إلى الإنسان والكون والحياة والله المهيمن عليهم جميعاً ، وبين الأساليب والإجتهادات التي تمثل الجهد البشري المشكور الذي قام به أعلام المسلمين في العصور الماضية .

فمن المضمون القرآني ـــ المؤيد والمبين بالسنة الصحيحة ـــ تكون الانطلاقة وتكون

صياغة نظرتنا الذاتية الجديدة ، بأسلوب زماننا ومن خلال مفهومنا وإجتهاداتنا التي لا تتجاوز الأصل الثابت ، وفي ضوء المشكلات المطروحة .

إن هذا العمل نفسه ــ صياغة الإسلام صياغة جديدة في نظام عقائدي كامل ــ سيؤدي رأساً إلى تصحيح ما حدث في العصور السابقة من إنحراف وتشويه وتبديل في النسب والأولويات ، من غير إثارة للمتأثرين بتلك الأنحرافات من تلاميذ الثقافة التقليدية العامة والخاصة .

والنظام العقائدي المنشود يعني أن نصوغ ما يتضمنه القرآن من حقائق عن الوجود يعرضها علينا ويدعونا إلى الإيمان بها ، صياغة جامعة شاملة ، ويجب أن تشتمل هذه الصياغة للعقيدة وللتصور الوجودي العام على مرتكزات النظم التي ستنبثق منها ، بحيث ترى مواطن الاتصال بين العقيدة والنظم ، فيكون الإرتباط بينهما إرتباطاً عضوياً واضحاً ، تسلمك العقيدة إلى النظام ، ويدلك النظام على جذوره العقائدية .

والقرآن نفسه يقدم لنا هذا النهج إذ ترى قواعده الأخلاقية وأحكامه التشريعية مرتبطة أشد الإرتباط ويشده دائماً الإيمان بالله وبالمسئولية أمامه في الحياة الآخرى .

ولو أردنا أن نوجز هذه النظرة الإسلامية العقائدية التي نرنو إلى صياغتها في الكون والإنسان .

فالكون في المنطلق الإسلامي يمتاز والترابط وهو مسخر يستطيع الإ يجعله محور نشاطه ونطاق حركته بـ وطاقته .

أما الإنسان فإنه ينطلق في كون بعبوديته للخالق متحرراً من العبوديات الأرضية التي تخل بخلافة من تحقيق دوره ومكانته والتي أجلها مكرهاً وهذه النظرة تص بالإنسان والإنسان بالخالق بصو معها النظام العقائدي الإسلامي .

والإسلام يمتاز بهذه النظرة الشامل وبالتناسق بين أجزائه مع صح وسلامة أهدافه ، وهذه النظرة تـ الصور المعروضة المفككة والمذهبية إن النظرة الشاملة ترينا جزء في هذه الصياغة ودرجته ونسبته إلى النظام العقائدي كله غيره ، وقد إبتلى المسلمون بـ النسب ، وبالتالي تغيير الإسلام و بينهم . وحتى لا نضل فينبغي المن والأساس في صياغة الإسلام إنما حيث انطلق بنا القرآن الكريم نف المنطلق الثابت الدائم الذي يأخ الإيمان بالله وعبادته وحده دون سو لأمره وترقب حسابه ، وذلك التفكر والإيمان بالغيب وبتصديق الناس .

الرياض محمد

٥٩
ابو غدة ، عبدالستار
المبادىء الشرعية للتطبيب والعلاج
س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ١٠٥ ــ ١١٦

إن الغرض من التطبيب أحد أمرين هما : حفظ الصحة وإزالة المرض . والعلاج الناجع في الحالين بسلوك الوسيلة المناسبة ، على أن الصحة والمرض ليسا من خصائص الأجسام العضوية وحدها ، بل هما مما يطرأ على النفوس والأرواح أيضا . وقد أرست الشريعة العديد من المبادىء التي تتناول ، بالاضافة إلى مشروعية التطبيب والعلاج ، تنظيم اجراءاته وملابساته ورسم السبل المثلى لتصرفات الطبيب المداوي ، والمريض الشاكي ، لتحقيق الهدف من خلال الوسائل السليمة ضمن إطار التعاليم الإسلامية وهذه أبرز معالم الطب الإسلامي .

إن التيسير من خصائص التشريع الإسلامي العامة وقد تواردت على اثبات هذه الخاصية كثير من نصوص القرآن والسنة . والتيسير ليس شعاراً معنوياً بل هو مرتكز لكثير من القضايا التي لم يرد نص بشأنها ولا ورد بشأن ما هو قريب منها مشابه له ليقاس عليه لذا ظهر هذا المبدأ بصورة قواعد تشريعية عامة : منها : الأصل في المنافع الإباحة ــ تجنب المضار وإزالتها ــ الحفاظ على الفطرة السليمة ــ الضرر يدفع بقدر الإمكان ــ رفع الحرج ومراعاة الضرورة ــ الضرورات تبيح المحظورات ــ الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو خاصة ــ الضرورات تقدر بقدرها ــ ما جاز لعذر بطل بزواله ــ لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن ــ الاضطرار لا يبطل حق الغير .

وهذه المبادي هي المسوغ الشرعي للتطبيب القائم على تقديم الدم والأعضاء البديلة إلى المرضى التالفة أعضاؤهم مما يبذله المحسنون دون أن يؤدي ذلك إلى التهلكة المنهى عنها .

هذا وقد تناول الباحث كل بند من البنود السابقة بالشرح مستنداً إلى نصوص من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

صلاح الدين حلمي

٦٠

أبو غدة ، عبدالستار

فقه الطبيب وأدبه

س ٧ : ع ٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص ١٤٥ ـــ ١٦٦

اعتبر الفقهاء مهنة الطب إحدى فروض الكفاية بمعنى أنه إذا لم يوجد من ينهض بها أثم المسلمون كلهم ، وأن القيام بها من البعض يسقط الإثم عن البقية .

الفقه والخبرة الطبية : من أهم أمثلة الحاجة إلى خبرة الطبيب في تحقيق شروط العبادة لوجوب مزاولتها :

١ ـــ التطهر لها بالضوء أو الغسل

٢ ـــ صلاة المريض أحد الأبواب المعروفة في الفقه .

٣ ـــ المرض أحد الأعذار التى يسقط بها وجوب الجمعة والجماعة فيستعاض عن حضور المسجد بالصلاة في البيت .

٤ ـــ المرض يبيح الفطر في رمضان ويكون الصوم في أيام أخر هي أيام الشفاء والعافية إلا إذا كان المرض مما لايرجى شفاؤه . فينتقل الواجب من الصوم إلى الفدية والحكم هنا متروك للطبيب .

٥ ـــ مرض الموت له شأن آخر فهو ليس ذالك المرض الميئوس من شفائه فقط بل يزداد أثره حتى ينتهى بالوفاة .

مسئولية الطبيب : تنطبق على التعامل بين المرضى والأطباء القواعد العامة للإجارة على الأعمال وهى السائدة في كل المهن التي يلتزم فيها صاحب المهنة بأداء منفعة للمتعاقد محدودة بانجاز معين مع تمكنه من تلقي مهام أخرى .

العلاج بالفعل المخوف : لايخرج عن دائرة ارتكاب أهون الضررين ماذهب إليه بعض الفقهاء في قضية العلاج بالأفعال التى يخاف منهاالتلف أو المضاعفات .

العلاج بالمحرم والنجس : الاصل المنع من ذلك لنفس المقاصد التي يرمي إليها الشارع في المنع من بعض الاشياء (غذاء كانت أو دواء) واعتبارها محرمة بالنص على تحريمها أو الحكم بنجاستها .

من آداب الطبيب .

١ ـــ من حقه بذل النصح والرفق بالمريض .

٢ ـــ اذا رأى علامات الموت لم يكره أن ينبه على الوصية بلطف .

٣ ـــ له النظر إلى العورة عند الحاجة بقدر الحاجة .

٤ ـــ على الطبيب أن يعتقد أن طبه لايرد قضاء ولاقدراً وانما يفعله امتثالا لأمر الشرع وأن الله تعالى أنزل الداء والدواء . كما اختتم البحث بمجموعة من الأدعية المأثورة في هذا المقام عن الرسول ﷺ.

صلاح الدين حفني .

٦١
آتاي ، حسين
المنطلق في التجديد
س ١٠ ــ ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص
ص ٥ ــ ٢٣

إن تثبيت نقطة الانطلاق في التجديد الفكري صعب جداً ، إذا كان التجديد مقصوداً بذاته . فان التجديد في أمر من الأمور يحتاج إلى تثبيت وتعيين نقطة البداية ووضع منهج خاص للقيام بعمل نافع . وهذا النوع من التجديد خارج عن التجديد الذي يؤتي ثمره اعتباطاً . إن احدى النقاط التي لابد قبل الشروع في العمل من اتخاذها مهجاً للاتباع هي التفرقة بين الشريعة والفقه وبيان العلاقة بينهما .

ان نظرة متأملة في تعاريف كبار علماء المسلمين للفقه تبين انه العلم بالاحكام الشرعية التي يتوصل إليها بواسطة الاستدلال والاستنباط لمعالجة وضع معين في زمن معين . ولذا فانه لابد للفقه من مسايرة مقتضيات الحياة المتطورة للبشر بحيث لا تخرج عن اطار الدين . أما الشريعة فثابتة لا يمكن تبديلها لأن القرآن قد حصر سلطة التشريع في الإسلام بالله ورسوله .

والجدير بالذكر ان محاولة وضع نظام تشريعي واحد في الإسلام يعتبر كقانون ينظم شئوون الناس والدولة لم يكتب لها النجاح . وبدلاً من ذلك ظهرت المذاهب التي أمعن اصحابها بالتمسك بآرائهم فتركوا الأصول وتعلقوا بالفروع التي جعلوها اصولاً بحيث اعتبر مخالفوها مارقين من الدين ، فكانت النتيجة اغلاق باب الاجتهاد بحجة السيطرة على الفوضى التي نجمت عن ذلك .

وقد دفع هذا الحال بالعثمانيين والمصريين في القرون الاخيرة إلى محاولة الاقتباس من القوانين الاوروبية لانهم رأوا ان الفقه الذي يعيش في قوالب جامدة لا يمكنه مسايرة الحياة المتطورة فتصدى لهم الذين فهموا ان الفقه هو الشريعة من غير ان يعطوا حلاً للمشاكل المعاصرة بروح إسلامية متفهمة للواقع ، ولان المشكلة مازالت قائمة حتى الآن فاننا نرى ما يلي :

١ ــ على المسلمين ان يفرقوا بين الشريعة (القرآن والسنة) وبين الفقه . فالشريعة وضع الهي لا يتغير ، وأما الفقه فعرضة للتبدل لانه اجتهادات اشخاص واستدلالاتهم وفهمهم .

٢ ــ ان يدرس تراثنا الفقهي للاستفادة منه في كيفية فهم المتقدمين للنصوص وليس لغرض الاتباع والتدين . فان اصول الفقه والفقه ما هما إلا آله وواسطة لفهم القرآن والسنة لا غاية في ذاتها .

٣ ــ ان يكون القرآن والسنة مصدرين رئيسيين مهما كان الحكم الفقهي ، وبغض النظر عن صاحبه وان يرجع إلى الكتاب والسنة كلما حدث حادث أو أريد وضع قانون أو نظام

د . حسين آتاي

٦٢
الجمالي ، محمد فاضل
رأي في تكوين المجتهد في عصرنا هذا ــ مجلس شورى المجتهدين .
س ١٠ ــ ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص ١٢٩ ــ ١٣٦

أهمية هذا البحث تكمن في أنه ينشر في وقت نحن في أشد الحاجة فيه إلى ذلك المجتهد الفارس ، العالم ، المؤمن ، المضحي ، المستعد دوماً لبذل نفسه كلها إن لم تكن حياته المادية أيضا من أجل المنافحة عن دين الله سبحانه وتعالى .

وأكرر .. هذا البحث هام وذلك لما قدمه من اقتراح ــ ربما بدا خيالياً ــ بانشاء هيئة شورى المجتهدين تعد دماغ الأمة في توجهها نحو التقدم والسيطرة على مقدراتها بعيداً عن جمود الإستسلام المقيت للهزائم والتناحر والتخلف والتعصب والتمذهب ، والكاتب ، بعد أن يشرح حال الاجتهاد والأمة وموقفها الراهن تجاه الحضارة والتقدم ، يقدم للقارىء الشروط الواجب توافرها في المجتهد ،

والشروط الواجب الأخذ بها لعضوية مجلس شورى المجتهدين ، ولا ينسى الثوابت في الإسلام وهي أنه دين ودنيا ، وأن شجاعة المجتهد لازمة لزوم الحياة نفسها ، وهو ــ أي الكاتب ــ لا يقصر الاجتهاد على العلوم الدينية فقط ذلك أن هذا التخصص لم يظهر إلا بعد أن استكانت الأمة الإسلامية إلى وضعها كأمة مغلوبة ، وانما ينبغي أن يكون المجتهد عالماً دينياً ودنيوياً لأنه لا يوجد في الإسلام تفرقة بين الدين والدنيا .

وينهي الكاتب بحثه بقوله : ونحن مع إبداء إجلالنا وتعظيمنا للأئمة المجتهدين من السلف رضي الله عنهم جميعا وجزاهم أجزل الجزاء على ما اسدوه من خدمات للدين كانت تلائم عصورهم . فإنّا ندعو اليوم الى تكوين جديد للمجتهدين ، تكوين يواكب متطلبات العصر الثقيلة . نحن في أمس الحاجة إلى مجتهدين يشخصون الداء ويصفون الدواء للمجتمع الإسلامي من جهة . ويخططون ويرشدون لتحقيق مجتمع إسلامي جديد قويّ يتسلح بالإيمان والفضيلة وعلوم الدنيا والدين والعمل الصالح .

محمود حلمي كساب

٦٣

الزرقا ، مصطفى أحمد .

خطأ تقسيم النكاح إلى فاسد وباطل ـــ تحقيق ونقد واقتراح أفضل في التقسيم

س ٧ : ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص ٢٩ ـــ ٤٦

أسس المذهب الحنفي نظرية الفساد في العقود المالية من بيع ونحوه ، واعتبرها محطة متوسطة بين البطلان والصحة .

ونطاق نظرية الفساد عند الحنفية إنما هو العقود المالية التي تنشيء التزامات متقابلة وتنقل الملكية كالبيع والصلح والإجارة والقسمة وكالهبة .

ويخرج عن هذا النطاق التصرفات العقلية كقبض المبيع وتصرفات الإرادة المنفردة كالطلاق والوقف والوصية لأن ذلك ليس بعقود ، ويخرج عنه أيضا العقود غير المالية كالزواج والوكالة .

الفساد والبطلان في عقد الزواج : أراد فريق من فقهاء الحنفية أن يستخدموا لفظ الفساد في التمييز بين أنواع النكاح غير المنعقد بغية ضبط الأحكام بألفاظ اصطلاحية مميزة ... ذلك لأنهم لحظوا أن عقد النكاح لا يشبه العقود المالية من حيث الأثر ، لأن آثار العقود المالية إنما هي كلها حقوق والتزامات خاصة بالمتعاقدين ، أما عقد النكاح فتترتب عليه ثلاثة أنواع من الآثار : ١ ـــ آثار هي حقوق لأصحابها كالنفقة الزوجية والتوارث . ٢ ـــ آثار حقوق لغير المتعاقدين كنسب الأولاد ٣ ـــ آثار فيها حقوق عامة للشرع هي من قبيل النظام العام كالعدة . أما النوع الأول الخاص من هذه الآثار فلا يثبت إلا في نكاح صحيح ، وهو الزواج المنعقد . وأما النوعان الآخران من النسب والعدة فإنهما كما يثبتان شرعاً في النكاح المنعقد ، يثبتان أيضا في بعض حالات النكاح غير المنعقد إذا أعقبه دخول .. والشبه غير تام من جميع الوجوه بين العقود المالية وعقد النكاح بل هناك مفارقات بين الفاسد من الأنكحة والفاسد من المعاملات المالية أوردها المؤلف .

هذا وقد سرد في نهاية البحث نصوص المذهب الحنفي في هذا المقام راجعا في ذلك إلى عمد كتب الحنفية .

صلاح الدين حلمي

٦٤

شرف الدين ، أحمد
الإجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الإسلامي
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ١٣٩ ــ ١٦٨

إحتشد الباحث لدراسته جيداً بحيث أصبح من الصعب على القاريء ــ الباحث أن يلتفت عن شيء مما ورد فيها وذلك لأهميتها البالغة إذ أنها تتعلق بالحياة والموت والصحة ومن يباشرهم من الأطباء ، ويرى الباحث لدراسة ضرورة هامة في ضوء الإكتشافات الهائلة في مجال العلوم الطبية والبيولوجية بحيث أصبح من المهم جداً تبيان وجهة نظر وأحكام الشرع فيها .

ويبدأ الباحث بالحديث عن قواعد الطب الإسلامي التي تتوزع في طوائف ثلاث ، الأولى قواعد التصرف في الحق في سلامة الحياة والجسد ، والثانية قواعد المفاضلة بين المصالح والمفاسد ، والثالثة قواعد مزاولة العمل الطبي أو الجراحي .. وفي المبحث الثاني يتحدث عن إستقطاع الأعضاء البشرية لغرض الزرع ويوضح فيه الإطار الفقهي للمشكلة والتعاقد على أجزاء الآدمي ويقدم لنا حكم الإنتفاع بأجزاء الآدمي في حالة السعة (الاختيار) ثم يتساءل : هل أجزاء الآدمي طاهرة ؟ ويذكر التعاقد على بعض الآدميات ، وحكم الإنتفاع بأجزاء الآدمي في حالات الاضطرار .. وفي المطلب الثاني يبين لنا الترجيح بين أدلة الإباحة وأدلة التحريم على تفصيل كبير في هذه الجزئية .

وفي المبحث الثالث يعرض لنا الحدود الشرعية للإنعاش الصناعي بهدف إطالة الحياة ، والإنعاش الصناعي بهدف إطالة الموت وموقف الطبيب ومدى جواز إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي وحدوده والتفريق بين الإيقاف للتأكد من الموت والفرق بين هذا والقتل وإن واجب الطبيب في مفهوم الفقه والقانون يكمن في المحافظة على الحياة أو ما تبقى منها وليس في إطفاء شعلة الحياة التي تظل جذوتها قائمة لحين إعلان الوفاة رسمياً .

وينهي الكاتب بحثه بقوله : إن المعيار الذي استندنا إليه في البحث عن الحكم الشرعي للإنجازات الطبية الحديثة هو مدى إتفاق هذه الإنجازات مع كليات وأصول الشريعة .

محمود حنفي كساب

٦٥
العوا ، محمد سليم
بين الاجتهاد والتقليد
س ١ : ع ٤ (١٣٩٥/١٠) ص ص ١١ ــ ٢٨

لقد جاء الإسلام ليحرر العقول من قيود الجمود والتقليد الأعمى لكل ما هو موروث دون تفكر أو تدبر . وتعلم المسلمون من سلوك رسول الله ﷺ وسيرته كيف يكون التفكر الحر والتدبر العاقل في شئون الحياة جميعاً بلا فرق بين ناحية وأخرى .

الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع : وبوفاة رسول الله ﷺ انقطع الوحي وكان على المسلمين أن يجدوا أحكاماً لما يجر في حياتهم من وقائع وأحداث لم يرد فيها نص صريح من كتاب أو سنة . فاجتهد أولو الرأي والعلم منهم ، وبذلك استقر الإجتهاد مصدراً ثالثاً بعد القرآن والسنة لتعرف أحكام شريعة الإسلام .

ومع إتساع الرقعة الإسلامية وانتشار العلماء في أقطار الدولة الإسلامية وتفرغ بعضهم للبحث والتدريس والافتاء ، نشأت المذاهب المختلفة في الإجتهاد ، وأصبح لكل إمام أو عالم أتباع يلتزمون مذهبه ويفتون به .

نشأة التقليد : جاء بعد شيوع تدوين المذاهب الفقهية أناس يلتزمون في الفروع مذاهب من سبقهم من الأئمة وبخاصة المذاهب الأربعة المشهورة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) .

فلا يفتون بغير ما ذهبوا إليه ، وتعصب لكل إمام أتباع مذهبه دون أن يشتغلوا بالنظر في الأدلة التي بنى عليها آراءه في هذه الفروع ، وإن فعلوا ، فبقصد التوصل إلى ما يؤيد رأي إمامهم .

ثم جاء وقت زادت فيه المجادلات والمناظرات فنادى العلماء بسد باب الإجتهاد وأخذ الأمر يستشري حتى ادعوا الإجماع عليه سداً للذريعة أمام هؤلاء الدخلاء على الفقه المدعين للإجتهاد .

موقف الفقهاء من التقليد : إختلفت أقوال الفقهاء في إغلاق باب الاجتهاد ووجوب التقليد لمذهب من المذاهب الأربعة فكان علماء المذهبين الحنفي والشافعي هم أصرح الفقهاء في إغلاق باب الاجتهاد وإيجاب التقليد ، وفيما عدا المذاهب الأربعة فلم يكن للقول باغلاق باب الإجتهاد أثر لدى علمائها . بل يذهبون إلى وجوب الإجتهاد في كل العصور على العلماء . والعامة يستفتونهم .

الاجتهاد في هذا العصر : يحق القول بأن الفقه الإسلامي في هذا العصر تحرر فريق من علمائه من قيود التقليد وعادوا إلى السير على درب الإجتهاد ، وهو الطريق الصحيح للتوصل إلى أحكام الإسلام الملائمة لكل عصر وبيئة .

صلاح الدين حلمي

٦٦

العوّا ، محمد سليم
السُّنّة التشريعية وغير التشريعية
س ١ : ع الاقتصادي (١٣٩٤/١٠)
ص ص ٢٩ ــ ٤٩

يناشد المؤلف في هذا البحث العلماء المسلمين بصفة عامة وعلماء الحركة الإسلامية بصفة خاصة بأن يقوموا بواجبهم نحو تبيين الإسلام للناس ، ونحو القيام بالتجديد المطلوب والذي ورد ذكره في الحديث الشريف « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » (رواه أبو داود بسند صحيح في سننه) .

ولكنه يركز على ضرورة إيضاح ما يلزم إتباعه من سنة رسول الله ﷺ وهو ما كان مستنداً إلى الوحي وغالبه متعلق بأمور الدين ، وأقله متعلق بأمور الدنيا .

ولقد أورد أهم التقسيمات التي توصل إليها العلماء للسنة من حيث إعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي .

ومن هذه التقسيمات ما قاله الإمام ولي الله الدهلوي من تقسيم سنن رسول الله ﷺ إلى قسمين :

الأول : ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة وفيه قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ .

الثاني : ما ليس من تبليغ الرسالة وفيه ورد قوله ﷺ : « إنما أنا بشر مثلكم ، فإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » .

وثاني هذه التقسيمات ، الذي أخذ به الإمام القراقي المالكي فقد قسم تصرفات الرسول ﷺ إلى أربعة أنواع : تصرفات بالرسالة ، وأخرى بالفتيا وثالثة بالحكم (يعني القضاء) ورابعة بالإمامة . فتصرف الرسول بالرسالة والفتيا هو تبليغ عن الله عز وجل وهو في التبليغ بالرسالة « ناقل عن الحق للخلق » وفي تصرفه تبليغاً بالفتيا مخبر عن الله تعالى بما يجد من الأدلة أنه حكم الله عز وجل وكلا تصرفيه بالرسالة والفتيا شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين .

أما تصرفه ﷺ بالحكم أو القضاء فهو مترتب على ما ظهر له من البينات . أما تصرفه بالإمامة فهو تصرفه ﷺ في شئون السياسة العامة للدولة بما تقتضيه المصلحة .

وليس ما فعله رسول الله ﷺ في هذين القسمين ملزماً لكل قاض أو حاكم وإنما كل قاض أو حاكم يتبعه ويقتدي به في المبدأ الأصلي وهو بناء الأحكام في القضاء على البينات والأسباب . وبناء التصرفات السياسية على ما يحقق مصالح الأمة ومنافعها . وذلك معنى قوله تعالى ﴿ فاتبعوه لعلكم تهتدون ﴾

صلاح الدين حفني

٦
ن ، عوض محمد
ية العاقلة
، ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص
٥ ــ ٧٤

لم يستحدث الإسلام نظام وجوب الدية في القتل والجرح وتحميل العاقلة بها . وإنما وجده فأقره وسانده

أما العقل فلم يرد بشأنه نص صريح في القرآن ، لكن السند الشرعي للعقل هو الآية الكريمة من سورة النساء ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلّا أن يصّدّقوا ﴾ . والأدلة من السنة الشريفة منها حديث جابر بن عبدالله قال : كتب النبي ﷺ على كل بطن عقوله . وعن أبي هريرة والمغيرة بن شعبة أن امرأتين اقتتلتا فرمت إحداهما الأخرى بحجر أو بعمود فسطاط ــ أي خيمة ــ فقتلتها وما في بطنها ، فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة وغرة لما في بطنها ... » .

أما السند العقلي في بينة الفقهاء بقولهم أن الخطأ مرفوع شرعاً ، فلا قصاص على من قتل غيره خطأً ، لكن عذر القاتل مع ذلك لا ينبغي أن يكون سبباً لهدر دم القتيل ، وقد وفق الشرع بين الأمرين فرفع القصاص للعذر ، وأوجب الدية لصيانة النفس .

صلاح الدين حلمي

٦٨

عويس ، عبدالحليم

تقويم جهود ابن حزم ومنهجه ومجال التشريع الإسلامي

س ٥ : ع ١٧ (١٣٩٩/١) ص ص ٨٥ ــ ٩٤

يرى ابن حزم الأندلسيّ (ت ٤٥٦ هـ) أن (البيان) الذي هو السُّنة ثابت في القرآن أولاً ثم في السنة أو الإجماع ثانياً ، ويرى أن المعتبر من أقسام السنَّة في التشريع هو القول ــ فقط ــ أما الفعل أو التقرير فلا يكونان حجة إلا إذا قامت قرينة على قيامهما مقام القول أو كانت تنفيذاً لأمر . وقد جمع ابن حزم من الحديث المتواتر ثمانين حديثاً أوردها في المحلّى . ويجب عنده الاعتقاد والاحتجاج بحديث الآحاد . والأوامر والنواهي في السنة تؤخذ على ظاهرها . أما الإجماع فهو إجماع الصحابة قبل تفرقهم في الأمصار . ثم إجماع من بعدهم يأتي تابعاً لهم والأصل الرابع عنده للتشريع (بعد القرآن والسنة والإجماع ــ الدليل ــ ويقصد به الأمر المأخوذ من الإجماع أو النصّ المولَّد منهما المأخوذ من دلالتهما .

وقد رفض ابن حزم من مصادر التشريع الإسلامي القياس والاستحسان والتعليل وسدّ الذرائع . وهو يرى أن هذه الأصول من باب القول في الدين بالهوى .

ويعتبر كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) ، هو عمود آراء ابن حزم (الأصولية) وكتاب (المحلى) هو التطبيق العملي لأصوله من خلال أبواب الفقه . وقد ضم كتاب المحلى الذي تبلغ صفحاته نحو (٧٠٥٠) صفحة ــ وقد ضمت من آراء السلف (١٢٩٠٣) آراء ، نسبت إلى ٤٥٦ عالماً سلفياً منهم من ذكر له ابن حزم أكثر من ستمائة رأي . وقد طبق ابن حزم منهجه الظاهري ، وخرج من خلال هذا المنهج بآراء جديدة جداً وجريئة مع أن بعضهم يظن أنه منهج ضيق .. وبعض الظن إثم !!

د . عبدالحليم عويس

٦٩

خليل ، عماد الدين

موقف إزاء التراث

س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ٣٥ ــ ٥٢

التراث هو جذور الأمة ، ومكونات شخصيتها ، ومسارها الحيوى عبر الزمان والمكان .. وهو القاعدة والمنطلق وحجر الزاوية .. وهو قدر الأمة ونسيج وجودها الذى لا يمكن لإنسان ينكره إلا على مستوى الجدل النظرى الذى لارصيد له في عالم التجربة الحية والواقع المعاشي .

وهذا البحث محاولة لإلقاء مزيد من الضوء على موضوع التراث يدعو فيه المؤلف إلى الالتزام العلمي الواعي للتراث تفحصه ودراسته لفهم الحاضر وتحديد الخرائط الدقيقة للمستقبل .

وقد ارتبط تراثنا نحن الأمة العربية بالاسلام ارتباطا وثيقا . ويؤكد الباحث أن كل المحاولات التى تهدف للفصل بين تراثنا واسلامنا إنما هى محاولات تسعى لإقامة الحواجز بين العروبة والاسلام وهى محاولات انفصاليه موقوته غير دائمه ولن تكون نتيجتها سوى الفشل المحتوم . فعلينا أن نعتنى بالتراث وإحيائه وتحقيقه ونشره بتضافر الجهود وتكامل الطاقات والامكانات والخبرات ، على ألا يسلمنا ذلك الى الجمود وعدم التقدم ، كما علينا أن لا نخلط بين الاسلام والتراث ، فالتراث حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التى أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا من الاسلام ... معطيات شتى فيها الخطأ والصواب .

صلاح الدين حفني

٧٠

الفاروقي ، إسماعيل راجي
أبعاد العبادات في الإسلام
س ٣ : ع ١٠ (١٣٩٧/٤) ص ص ٢٥ ـــ ٣٨

إن مفهوم العبادة في الإسلام أشمل وأعم من أن ينحصر في الشعائر التي تؤدى ، فكل نشاطات الإنسان المسلم عبادة ، والحد الأدنى لهذه العبادة هو الشعائر .

وهذا البحث محاولة لإلقاء الضوء على بعض أبعاد العبادات في الإسلام :

البعد الإقتصادي : يفهم من هذا البعد البعد المادي بصفة عامة المتضمن جميع أنواع الخير المادي من بقاء وصحة وقوة علمية ومادية للتغلب على المشاكل والأزمات والتخلص من آثارها . كذلك يتضمن رفاهية خلاقة تعاضد الروحانية وتساندها ، ولقد خلق الله الإنسان ليكون خليفته في الأرض وعلى الإنسان أن يعمل فسيرى الله عمله ورسوله والمؤمنون ، أي أن عمله الجاد سوف يؤتى ثماره . وبذلك يركز الإسلام على أهمية العمل الشريف . وعندما يكسب الإنسان رزقه فعليه بعد ذلك أن يزكي عن هذا الرزق مساهمة منه في نفقات الجماعة وتطهيراً لنفسه وماله .

البعد السياسي : لهذا البعد أربعة أركان : الوحدة والمساواة والعدل والتعبئة . أما **الوحدة** فهي اتحاد المسلمين يقيناً وعملاً ، فكراً وإرادة . **والمساواة** من قيم الإسلام الكبرى ، فالإنسانية كلها سواء أمام الله تعالى في مخلوقيتها . **والعدل** ركن من أركان التوحيد . **والتعبئة** هي الاستعداد المستمر والعمل الدائب لتحقيق إرادة الله .

البعد الإجتماعي : قال تعالى ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ فعلى المسلمين أن يتحابوا ويتآخوا في الله وأن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه .

البعد الحضاري : استخلف الله الإنسان في الأرض ليعمرها ، وجعل الإسلام الإنسان جسراً كونياً تعبر من خلاله إرادة الله الخلقية فتصبح تاريخاً . فرفع من شأنه وكرمه . وكذلك مجد الإسلام العلم والحكمة وجعل الأخلاق فوق القانون بل أيد القانون بالأخلاق وحكَّم الإنسان في الطبيعة وبهذا ضمن للبشرية السعادة في الدارين إذا ما إلتزموا منهج الله وساروا على هديه . .

صلاح الدين حلمي

٧١

الفاروقي ، إسماعيل راجي
الاجتهاد والاجماع كطرفيّ الديناميكية في الإسلام
س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ٥ ــ ١٨

في محاولته لإبراز ضرورة الاجتهاد مع وجود الإجماع ، يناقش المؤلف ثلاثة مسائل خاصة بالاجتهاد وهي : ١ ــ من يجتهد . ٢ ــ فيم يجتهد . ٣ ــ كيف يجتهد . فعن المسألة الأولى يضيف المؤلف شرطاً أساسياً في المجتهد فوق الشروط المتعارف عليها وهذا الشرط هو الإسلامية أي فهم مقاصد الشريعة الحضارية وإرادة تحقيقها والولاء لها . أما عن المسألة الثانية ــ فيم الإجتهاد ــ نيضيف المؤلف أنه يفترض إتاحة الفرصة للإسلام أن يدبر كل ناحية من نواحي الحياة والقضاء على المباح كمقولة فقهية وجعل الأعمال الإنسانية كلها بين مندوب وواجب . عن كيفية الاجتهاد وهي المسألة الثالثة ــ فإن أهم مشاكل العصر الحديث لا تحل بطرق الإجتهاد المعروفة لانها لا تصلح لها ، لأن المسلم المعاصر لم يعد يدين بالولاء لأي مذهب فقهي ، كما أن المشكلات التي تعترضه يتطلب حلها الخوض في أمهات المبادىء التي يعتبر الإجتهاد فيها اجتهاداً مطلقاً . وهذا لا قواعد له أحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة ، فالمطلوب اليوم هو ربط القيم الإسلامية بعضها ببعض بحيث تؤلف في مجموعها هرماً يتسلسل فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة ، وهذا هو منهج الإصلاح الإسلامي الأول الذي دعا إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب فابتدأ بمبدأ التوحيد . وهذا هو المنطلق الأساسي في الاجتهاد .

وعن رأيه في الإجماع فعرفه بأنه « اتفاق جميع المجتهدين في عصر ما على حكم من الأحكام » . ويرى المؤلف أن الإجماع ضرورة للعصمة من شطط الاجتهادات الشخصية . ودرءاً للغبن والفرقة ، واستمرار لدفع عجلة الاجتهاد .

صلاح الدين حفني

٧٢

فياض ، طه جابر

علم أصول الفقه

س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص ٢٩ ـــ ٦٠ ، س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ٣٧ ـــ ٦٢

المبحث الأول : التشريع في عهد الرسول ﷺ : كان التشريع في عهد الرسول ﷺ يقوم على الوحي . وكان صحابته رضوان الله عليهم الذين يوفدهم إلى الأمصار يفتون في ما يقابلهم من قضايا بكتاب الله فإن لم يجدوا فبما حفظوا عن رسول الله ﷺ . فإن لم يجدوا اجتهدوا رأيهم

المبحث الثاني : التشريع في عهد الصحابة : عندما أخذت رقعة الإسلام تتسع والوقائع تتزايد بدأ استعمال القياس يكثر في الوقائع التي لم تندرج تحت نصوص من الكتاب والسنة . وأخذ القياس مكانه كدليل من أدلة الأحكام دون نكير من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ .

المبحث الثالث : التشريع بعد عهد الصحابة : لما انقضى عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابعين آل أمر الفتيا والعلم بالأحكام إلى علماء التابعين الذين تلقوا عن أصحاب رسول الله ﷺ حتى جاء عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين ، زادت مناهج وقواعد الاستنباط وضوحاً

المبحث الرابع : تدوين علم أصول الفقه : لم يكن في عصر الصحابة والتابعين تدوين للعلوم . ولما انقرض السلف وذهب الصدر الأول انقلبت العلوم كلها صناعة ونشأ التمذهب الفقهي وانقسم الفقهاء إلى فريقين : فريق أصحاب الرأي والقياس من العراقيين ، وفريق أهل الحديث من أهل الحجاز .. ونشب صراع بين الفريقين وظهرت الحاجة إلى تدوين القواعد الفقهية للاحتجاج بها ، فقيض الله لهذه المهمة الإمام الشافعي رضي الله عنه . فكتب كتابه الشهير (الرسالة) .

المبحث الخامس : الإمام الشافعي أول من دون أصول الفقه : خصص المؤلف هذا المبحث لإيراد الأقوال التي تؤيد هذا الرأي .

المبحث السادس : منهج الشافعي في تدوين علم الأصول : في هذا المبحث فصل الباحث منهج الشافعي في تدوين رسالته .

المبحث السابع : علم الأصول بعد الشافعي : ارتضى جمهور العلماء المبادىء والأسس التي قررها الشافعي

المبحث الثامن : علم الأصول في القرن الرابع الهجري : ظهرت فيه أهم شروح (للرسالة) ثم ظهرت كتب بأقلام الشافعية وغيرهم في مواضيع أصولية مثل القياس والاجماع .

المبحث التاسع : ذهب معظم المؤرخين لعلم الأصول إلى أن التطور الحقيقي لعلم

صول الفقه بعد الشافعي حدث على يد لقاضيين أبي بكر الباقلاني وعبدالجبار لهمداني . وقد ألف إمام الحرمين أبو المعالي كتابه المسمى (التلخيص) مختصراً لكتاب القاضي كما ألف كتابه البرهان والمعتبر أهم كتب الشافعية . وظهر حجة الإسلامي الغزالي وكان متأثراً بشيخه أبي المعالي وألف المستصفى وضمنه مباحث علم الأصول . ثم تتابع الأصوليون بعد الغزالي وظهرت كتابات المعتزلة جنباً إلى جنب مع الأصوليين المتكلمين من الشافعية على نفس النمط غلب عليها اسم طريقة المتكلمين وهي طريقة من عدا الحنفية من الأصوليين .

المبحث العاشر : علم الأصول في القرن السادس : بعد أن ألّف الغزالي (المستصفى) وكتب أبو الحسن المعتزلي (المعتمد) على طريقة المتكلمين وحرر البزدوي والسرخسي أصولهما على طريقة الأحناف ، وقف علم الأصول عند حدود ما تكون منه . وما جاء بعد ذلك فكان شروحاً لما سبق .

المبحث الحادي عشر : علم الأصول في القرن السابع وما بعده : اتجه العلماء إلى الكتابة بأسلوب الجمع بين الطريقتين ، طريقة المتكلمين وطريقة الأحناف ، حيث ساروا على اسلوب تحقيق القواعد الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية على طريقة المتكلمين وتطبيق ذلك على الفروع الفقهية على طريقة الأحناف .

المبحث الثاني عشر : طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية : أهم خصائص طريقة المتكلمين : ١ ـــ أن القواعد الأصولية تقرر وفقاً للأدلة والبراهين بقطع النظر عن الفروع الفقهية المذهبية . ٢ ـــ يتناول الكاتبون فيها مواضيع كلامية هامة كالتحسين والتقبيح العقليين ووجوب شكر النعم بالعقل أو بالشرع ، وعصمة الأنبياء .

خصائص طريقة الأحناف : ١ ـــ القواعد تقرر تابعة للفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم . ٢ ـــ اتسمت كتب الأصول المكتوبة على هذه الطريقة بكثرة الأمثلة والشواهد من الفروع الفقهية .

المبحث الثالث عشر : علم قواعد الفقه الكلية : أفادت طريقة الحنفية في دراسة الأصول ممتزجة بالفقه وبرزت دراسات خاصة بقواعد الفقه الكلية من الممكن لو طورت أن تصبح علما خاصاً مستمداً من الأصول والفقه .

المبحث الرابع عشر : علم الأصول في عصرنا الحاضر : منذ القرن الثالث عشر لم يوضع في علم الأصول ما يمكن أن يعتبر تطويراً في هذا العلم الجليل باستثناء بعض الرسائل الجامعية وذلك يرجع لسد باب الاجتهاد واكتفاء الناس بما وصلهم من كتب السلف . والأهم من ذلك الغاء الشريعة الإسلامية كنظام يحكم حياة المسلمين .

صلاح الدين حفني

٧٣
الأشقر ، محمد سليمان
أفعال الرسول في الأمور الدنيوية
س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص ٥٧ ــ ٦٢

يشرح الباحث هنا المقصود بالأمور الدنيوية ، وهو ما فعله النبي ﷺ بقصد تحصيل نفع في البدن أو المال ، له أو لغيره ، أو دفع ضرر كذلك ، أو ما دبره في شأن نفسه خاصة أو شئون المسلمين عامة ، بغرض التوصل إلى جلب نفع أو دفع ضرر في مجالات مثل الطب ، والزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، والعمل للغير ، وتدابير الحرب والتدابير المدنية في السلم . والنظر في الأحكام التي يمكن أن تدل عليها تلك الأفعال وجهين . **الوجه الأول** : أصل الطب والزراعة والصناعة والتجارة والقصد إلى تحصيل المكاسب والتدابير المدنية والعسكرية ، يستفاد من فعله ﷺ في ذلك إباحته وأنه لا يخالف العقيدة ولا الشريعة ، وقد يترق إلى درجة الاستحباب أو الوجوب بحسب الأحوال الداعية إليه .

ومن قال في الأمور الجبلية التي فعلها الرسول ﷺ أنه يستحب لنا التأسي بها فكذلك يقول هنا ، ومن أدعى الوجوب فكذلك . إلا أن القول بأن الأصل فيها الإباحة فأصوب .

الوجه الثاني : الأمر الذي عمله بخصوصه هو مباح له وقد يكون مستحباً له أو واجباً عليه لاعتقاده ﷺ أنه هو المؤدي إلى غرض مستحب أو واجب . ولكن هل يكون في حكم مثله بالنسبة الينا كذلك ؟ هذا ينبني على أصل ، وهو أن اعتقاداته أو ظنونه ﷺ في الأمور الدنيوية هل يلزم أن تكون مطابقة للواقع ؟ بمقتضى نبوته ، أو أن هذا أمر لا صلة له بالنبوة ، اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه ﷺ معصوم من خطأ الاعتقاد في أمور الدنيا بل كان كل ما يعتقده في ذلك فهو مطابق للواقع . ولم يصرح أحد من قدماء الأصوليين بمثل هذا المذهب .

المذهب الثاني : أنه لا يجب أن يكون اعتقاده ﷺ في أمور الدنيا مطابقاً للواقع ، بل قد يقع الخطأ في ذلك الاعتقاد قليلا أو كثيراً . وليس في ذلك حط من منصبه ﷺ الذي أكرمه الله به . لأن منصب النبوة منصب على العلم بالأمور الدينية والشرعية .

ويختار الباحث المذهب القائل بأن أفعاله ﷺ الدنيوية ليست تشريعاً وذلك بأدلة ساقها من القرآن والسنة وعلق عليها في نهاية بحثه .

صلاح الدين حفني

٧٤
قدري ، سعيد معين الدين
التقليد والتلفيق في الفقه الإسلامي
ترجمة عبدالوارث سعيد
س ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص ٨٧ ـــ ١٢٨

تناول الجزء الأول من البحث قضية « التقليد » مستعرضاً التطورات التي مرت بها والصورة التي أتخذها « التقليد » في كل طور ، وآراء الفقهاء في كل تلك الصور من حيث موقف المسلم منها ، سواء أكان مجتهداً أو غير مجتهد ، ملتزماً بمذهب معين أو غير ملتزم ، والحكم الشرعي في كل نوع من أنواع التقليد .

وقد قسم « التقليد » إلى أربعة أنواع :

١ ـــ التقليد الشخصي ، وهذا خاص بتقليد المسلمين لرسول الله ﷺ من حيث أنه النموذج الأمثل الذي أقام الله ليقتدي به المسلمون ، وهذا الضرب فرض على المسلمين إما مباشرة كما كان الصحابة يفعلون ، وكما يفعل أهل الإجتهاد والعلم ممن علموا منهج رسول الله ﷺ وأفعاله ، وإما بطريق غير مباشرة وذلك بإتباع مذهب أو مجتهد معين لمن ليسوا من أهل العلم والإجتهاد . ويحرم « التقليد الشخصي » لغير رسول الله ﷺ أيا كان .

٢ ـــ التقليد المطلق : أن يكون لمقلدي مذهب ما الحرية في أن يتبعوا ما يرونه أكثر إقناعاً من آراء المجتهدين المعترف بهم من أي مذهب آخر أو من غير المنتمين لمذهب معين . وهذا جائز شرعاً .

٣ ـــ التقليد المحض : وهو إلزام المسلم بالآخذ بمذهب معين ومنعه من الأخذ بأي فتوى من مذهب أو مجتهد آخر . ومعظم الفقهاء على أن ذلك لا أصل له في الشريعة .

٤ ـــ التقليد الجامد : وهو تقليد مذهب ، أو شخص معين في كل الحالات حتى وان ثبت خطؤه . وهذا أشد صور التقليد إنحرافاً ، وهو ضرب من تقليد الأسلاف الذي أدانه القرآن الكريم .

وفي إطار هذا التصور للتقليد وضروبه المختلفة ناقش الباحث قضية « تغيير المذهب » وذهب إلى جوازها وأيد رأيه بأقوال الفقهاء المشهورين وأفعالهم .

أما الجزء الثاني من البحث ، فقد تناول موضوع « التلفيق » « وهو مبدأ فقهي يمكن المقلد من أن يأخذ عن أي فقيه معترف به الرأي الذي يبدو له أنه « الأجتهاد الأوثق والأصح » . وأكثر ما تكون الحاجة إلى الأخذ بهذا المنهج في مواجهة الشدائد والأزمات والمتطلبات الملحة الناتجة عن التغيرات التي تصيب أحوال المجتمعات .

« التلفيق » في الحقيقة ضرب من « التقليد المطلق » الذي كان المنهج المعمول به عند المسلمين قبل ظهور المذاهب ، والذي ظل المسلمون يلجأون إليه حتى بعد إستقرار المذاهب لمواجهة مشكلات حياتهم اليومية .

وقد ذكر الباحث أن الفقهاء قديماً وحديثاً أباحوا « التلفيق » في إطار ظروف وشروط معينة ، وأن فقهاء المسلمين في العصر الحاضر يذهبون إلى أن الأخذ بهذا المنهج يمكن أن يكون أفضل وسيلة لحل المشكلات الحديثة في حياة المسلمين .

و « التلفيق » يمكن أن يكون في إطار المذاهب الأربعة المعترف بها ، ويمكن أن يتوسع فيه فيشمل آراء بعض الفقهاء ممن لهم وزنهم في الفقه الإسلامي كالإمام « الأوزاعي » و « أبو ثور » و « سفيان الثوري » و « ابن جرير الطبري » و « داود الظاهري » ومعظم هؤلاء كانت لهم مذاهب ولكن لم يقدر لها الشيوع والبقاء . وهناك غيرهم من المجتهدين أقل شأناً ، ولكن يمكن الأخذ ببعض أقوالهم عند الحاجة . ومع أن « التلفيق » المبني على الآراء الفردية أقل حظاً من القبول عند الفقهاء من ذلك المبني على المذاهب ، وهذا حق ، إلا أنه يمكن اللجوء إليه عند الحاجة كملاذ أخير .

ومن صور « التلفيق » التي أشار إليها الباحث « التوفيق بين القواعد الفقهية المتعارضة » ويذهب الباحث إلى أن الأخذ بالتلفيق يمكن أن يعود بفوائد كثيرة على النطاق الواسع إذا أردنا أن نعيد النظر في القانون الإسلامي بأكمله لبنائه من جديد على المستوى العالمي ليكون منهجاً شاملاً للفقه الإسلامي أو إذا حاولنا دمج المذاهب الفقهية في مذهب واحد .

ويذكر الباحث أن الأخذ بمبدأ « التلفيق » كان له أثر طيب على « قانون الأحوال الشخصية » فيسر كثيراً من مشاكلها ، وأورد أمثلة حية من واقع ما تم في بعض البلاد الإسلامية .

ولم يفت الباحث أن يحذر من خطر إتخاذ « التلفيق » وسيلة لأشباع الرغبات الشخصية أو للعب بالشريعة ، ومن خطر الإفراط في إستخدامه ، وهو ما أجمع الفقهاء قديماً وحديثاً على تحريمه . وتحدث بالتفصيل عن الشروط اللازمة لضمان سلامة الأخذ بالتلفيق .

وأوصى في نهاية بحثه بضرورة العمل على إنشاء هيئة علمية دولية تضم ذوي الخبرة من فقهاء القانون من كافة البلاد الإسلامية تقوم على تقنين النظام القانوني الإسلامي برمته على أسس علمية حديثة .

والبحث مساهمة علمية طيبة تكشف عن الجهود المباركة التي يبذلها علماء المسلمين في القارة الهندية وعن مدى الخصب الذي يحدثه تعاون الجهود في مختلف البلدان الإسلامية من أجل مواجهة الواقع الملح للمسلمين .

عبدالوارث سعيد

٧٥

القرضاوي ، يوسف

الفتوى بين الماضي والحاضر

س ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١) ص ص ٥٣ ـــ ٧٦ ، س ٢ : ع ٦ (١٣٩٦/٤) ص ص ٦٥ ـــ ٨٦

يبدأ المؤلف بتعريف الفتوى لغة : « بأنها الجواب في الحادثة ، وشرعاً : بأنها بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جواباً عن سؤال سائل ، معين كان أو مبهماً ، فرد أو جماعة .

وينتقل ليبين طريقتا القرآن والسنة في بيان الأحكام . فقد يكون البيان بغير سؤال واستفتاء وهو أكثر ما جاء في القرآن من أحكام وتعاليم « يسألونك عن الخمر والميسر ، قل : فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

وقد تنزل الآيات جواباً عن سؤال بغير صيغة يسألوك أو يستفتونك .

وفي السنّة قد يبين الرسول ﷺ بعض الأحكام ابتداءً دون سؤال من أحد ، نفياً لوهم أو تصحيحاً لفهم ، أو تعليماً لجاهل ، أو تثبيتاً لمتعلم ، أو تخصيصاً لعام . وفي السنة كذلك ما يكون جواباً لسؤال .

يستعرض بعد ذلك كتب الفتاوى مبتدءاً بفتاوى شيخ الإسلام إبن تيمية شارحاً منهجه فيها ثم فتاوى السيد رشيد رضا وفتاوى الشيخ شلتوت .

وعن مقام الفتوى والمفتي يورد مقالة الإمام الشاطبي « المفتي قائم مقام النبي ﷺ فهو خليفته ووارثه « العلماء ورثة الأنبياء » وهو نائب عنه في تبليغ الأحكام .

ولعظم شأن الفتوى فقد تهيب لها السلف الصالح وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون وكانوا يجمعون لها الصحابة على ما أتاهم الله من سعة العلم . وكانوا يعظمون من قال « لا أدري » فيما لا يدري . وينكرون تجرؤ المقدمين عليها دون إكتراث وبغير علم .

ويورد المؤلف الصفات الواجب توافرها فيمن يتعرض للفتيا : منها أن يكون على قدر كبير من العلم بالإسلام وبعلوم القرآن وعلوم الحديث والإحاطة بأدلة الأحكام والدراية بعلوم العربية مع البصيرة والمعرفة بالحياة وبالناس أيضاً بالإضافة إلى ملكة الفقه والإستنباط .

ويوجه بعد ذلك نظر المسلم إلى الأخذ بأسباب العلم والتفقه في دينه عن طريق مطالعة الكتب الإسلامية المعتمدة وإرتياد مجالس العلم وأن يسأل أهل الذكر فيما لا يعرف .

أمام النهضة العلمية الواسعة وإنتشار الجامعات والمعاهد التي تدّرس العلوم الإسلامية . وفي خضم الصراع بين الماضي والحاضر أصبحت الحاجة ملحة للإفتاء في كثير من الأمور المستجدة والتي لم تكن مطروحة على بساط الإجتهاد والبحث في العصور السابقة لهذه النهضة العلمية الإسلامية . وخوفاً من وقوع المتحدثين باسم الشريعة الإسلامية والمتصدين للفتوى في مزالق قد تؤدي إلى إنحرافات جسيمة ربما يترتب عليها تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله أو إسقاط ما أوجب الله أو تشريع ما لم يأذن به الله أو تكذيب ما أخبر به الله . فقد تفضل المؤلف ببيان تلك المزالق والأسباب وأهمها :

١ ــ الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها : وهذه ناتجة عن التعجل وعدم الرجوع إلى المصادر والبحث عن الأدلة في مظانها وعدم مراجعة الثقات من أهل العلم .

٢ ــ سوء التأويل : قد يحصل المفتي على الدليل أو النص ولكنه يسيء فهمه ومن ثم تأويله على غير وجهه فيقع في التحريف نتيجة عدم درايته بعلوم القرآن والحديث مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمحكم والمتشابه .. وكذلك عدم إطلاعه على تفاسير المفسرين .

٣ ــ عدم فهم الواقع على حقيقته : من أسباب الخطأ في الفتوى عدم فهم الواقع على حقيقته فهماً صحيحاً ويترتب على ذلك الخطأ في تطبيق النص الشرعي على الواقعة محل السؤال .

الخضوع للأهواء : ومن أشد المزالق خطراً على المفتي أن يتبع الهوى في فتواه سواء هوى نفسه أم هوى غيره من حكام وأصحاب سلطان . فيتقرب إليهم بتزييف الحقائق وتبديل الأحكام وتحريف الكلم عن مواضعه .

٥ ــ الخضوع للواقع المنحرف : إن الخضوع للواقع الماثل بما فيه من إنحراف عن الإسلام وتحدٍ لأحكامه وتعاليمه في المزالق التي تزل فيها أقدام المفتين في عصرنا . هذا الواقع الذي صنعه الاستعمار الغربي أيام سطوته وسيطرته على بلاد المسلمين ومقدراته الثقافية والإجتماعية وغيرها .

٦ ــ تقليد الفكر الغربي : وهو وراء إنحراف كثير من الفتاوى نتيجة التبعية أو العبودية للفكر والحضارة الغربيين .

٧ ــ الجمود على الفتاوى القديمة دون مراعاة الأحوال المتغيرة :

من مزالق الفتوى الجمود على ما جاء في كتب الفقه والفتاوى منذ عدة قرون والإفتاء بها لكل سائل دون مراعاة لظروف الزمان والمكان والعرف والحال . مع أنها جميعاً عوامل متغيرة متطورة .

صلاح الدين حمد

٧٠

القرضاوي ، يوسف

الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد

س ١ : ع ٣ (١٣٩٥/٧) ص ص ٣٩ ـ ٦٤ ، س ١ : ع ٤ (١٣٩٥/١٠) ص ص ٢٩ ـ ٦٠

في ثنايا بحثه يحدد المؤلف مفهومي الأصالة والتجديد فيقول « ليس التجديد هو تطويع الفقه الإسلامي حتى يساير القوانين الوضعية الغربية ، لاتينية أو جرمانية ، رأسمالية أو إشتراكية ، فهذا ليس من التجديد في شيء ، بل هو تحريف وتزييف ، إنما التجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله ، وبأساليبه هو ، مع الإحتفاظ بخصائصه الأصيلة ، وبطابعه المميز » .

وعن خصائص الفقه الإسلامي يجتزيء الباحث بعض السمات والمميزات التي يرتكز عليها :

١ ــ **الأساس الرباني** : فمصدره الأول هو الوحي الإلهي الذي وضع الأصول والقواعد ، ووضح الأهداف والمقاصد وهدى إلى الصراط المستقيم .

٢ ــ **الوازع الديني** : يترتب على كون مصدره وحياً إلهياً أن يصاحبه من المعاني الروحية الدينية ما يفوق بها كل القوانين البشرية .

٣ ــ **الإنسانية** : يتميز الفقه الإسلامي بنزعته الإنسانية الأصيلة ، لأن الإسلام غالي بقيمة الإنسان وراعى فطرته وأعترف بكيانه كله جسماً وروحاً ، عقلاً وعاطفة ، وحفظ له كرامته حياً وميتاً وحمى حياته من كل عدوان ولو كان جنيناً جاء من طريق حرام .

٤ ــ **الوسطية** : كذلك يتميز الفقه الإسلامي بنزعة الوسطية التي جنبته التطرف والجموح وجعلته دائماً في موضع الإعتدال والتوازن دون جنوح إلى إحدى جهتي الإفراط أو التفريط . وهذا أثر من آثار صفته الربانية .

٥ ــ **التوازن بين الفردية والجماعية** : وهذا إنبثاقاً من الوسطية التي يتصف بها فلم يغالي في إطلاق حرية الفرد على حساب الجماعة ولم يلغ حق الفرد ويطلق العنان للجماعة بل وازن بين مصلحتيهما .

٦ ــ **أصوله وضوابطه الكلية** : فوق كل ما سبق يتميز الفقه الإسلامي بما وضع له من قواعد مثبتة وأصول مقننة لم يعرفها قانون ولا فقه في الدنيا .

٧ ــ **القدرة على النماء والتجدد** : يتميز الفقه الإسلامي بخصوبته ومرونته وقدرته على

النماء والتجدد ومواجهة كـــل طـــريق وعلاج كل طارىء ، وحل كل مشكل مهما يكن حجمه ونوعه .

ومن حسن الحظ أن نجد في النصوص الدينية نفسها ما يصرح بشرعية التجديد للدين بين كل قرن وقرن آخر وذلك في الحديث الصحيح « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » .

يستكمل الباحث حديثه عن التجديد في الفقه الإسلامي فيورد أهم معالم التجديد المنشود وهي :

أولا : تنظير الفقه الإسلامي : أي صياغة أحكامه الجزئية وفروعه المتفرقة ومسائله المنثورة في أبوابها المختلفة من كتبه في صورة نظريات كلية عامة تصبح هي الأصول الجامعة التي تنبثق منها فروعها .

ثانياً : الدراسة القارنة : فالفقه يحتاج إلى أن يدرس دراسة علمية موضوعية مقارنة وهي ذات شعبتين الأولى دراسة مقارنة داخل الفقه الإسلامي نفسه أي بين مذاهبها بعضها البعض وينصح الباحث في ذلك المجال بعدة أمور منها :

١ ــ الوصل بين الفقه والحديث .
٢ ــ العناية بفقه الصحابة والتابعين .
٣ ــ العودة إلى المراجع الأصلية .

أما الشعبة الثانية للدراسة المقارنة المطلوبة لتجديد الفقه الإسلامي فهي دراسته مقارناً بالقوانين الوضعية العالمية الشهيرة القديمة منها والحديثة .

ثالثاً : فتح باب الاجتهاد : من الوان التجديد للفقه الإسلامي أن يعاد فتح باب الاجتهاد فيه لأنه باب فتحه رسول الله ﷺ ولا يملك أحد إغلاقه .

رابعاً : تقنين الفقه : يحتاج الفقه بعد ذلك إلى أن يصاغ في صورة مواد قانونية مرتبة على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية .. الخ .

خامساً : الموسوعة الفقهية العصرية : من التجديدات المطلوبة للفقه الإسلامي أن يعرض عرضاً حديثاً في صورة موسوعة أو دائرة معارف فقهية مكتوبة بلغة عصرية سهلة الفهم ، قريبة المنال ، مرتبة موادها ترتيباً معجمياً على نهج الموسوعات العالمية العصرية .

سادساً : الاخراج العلمي لكتب الفقه : مما يعين على التجديد أن يعاد طبع كتب الفقه المهمة بحيث تخرج إخراجاً علمياً صحيحاً يليق بمكانتها ويوسع الفائدة المرجوة منها .

سابعاً : نشر المخطوطات الفقهية : إن نشر المخطوطات القيمة الحبيسة في المكتبات العامة والخاصة في الشرق والغرب يعين بلاشك على نهضة الفقه الإسلامي وتجديده .

صلاح الدين حفني

٧٧

أبو المجد ، أحمد كمال

الدعوة إلى الإسلام وتحديات العصر

س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ٥ ــ ٢٨

أولاً : التحديات التي تواجه الدعوة الإسلامية داخل المجتمعات المسلمة : إن الدعوة إلى الإسلام فريضة إسلامية أساسية ترجع إلى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والقائمون بها كثر . والمشكلة في وسائل الدعوة للأفكار وترويج المذاهب والدفاع عن المواقف ، فقد تطورت تلك الوسائل تطوراً هائلاً جعل منها استيلاء على العقول والنفوس ، ووسيلة توجيه بالغة الأثر . وقد وضع هذا التطور في مجالين أساسيين **أولهما** : نمو القدرات الفنية والصناعية . **الثاني** : تطور الفن الاعلامي والتأثري . والدعوة إلى الإسلام بين المسلمين تشوبها وتواجهها **آفات أربع** : ١ ــ التقصير أو العجز عن إقامة علاقات متصلة ومتزايدة القوة مع سائر عناصر المجتمع . ٢ ــ تفسير غير صحيح لفكرة الجماعة . ٣ ــ تفسير غير صحيح لكل من الإسلام والجاهلية . ٤ ــ الخلط بين التبليغ والدعوة وبين مهمة الرسول ﷺ ومهمة الدعاة من بعده .

ثانياً : خلل في ترتيب الأولويات عند عرض الإسلام والدعوة إليه : يقع الدعاة إلى الإسلام في خطأ فادح إذا خرجوا على الناس في جميع المجتمعات بقائمة واحدة من الأوامر والنواهي ، ومطالب الاصلاح والتغيير متجاهلين خصائص تلك المجتمعات ومشاكلها التي تتفاوت في أهميتها وإلحاحها من زمن إلى زمن ومن بلد إلى بلد .

ثالثاً : تشعب الدعاة وتفرق الجماعات الإسلامية : الدعاة في بلاد المسلمين يتخذون لدعوتهم ألوانا شتى في مناهج التفكير والتصور للإسلام نفسه ، فمنهم من تغلب عليه النزعة الصوفية ، ومنهم من يرفع لواء السلفية ، ومنهم من يرى مفتاح الإصلاح في الوصول إلى الحكم اختصاراً للزمن .

رابعاً : نقص الاستفادة من علم الاتصال والعلوم الحديثة المساعدة له : من المهم تكوين كوادر فنية وعلمية على جميع المستويات للتصدي للإعلام على مستوى العصر .

إن التصدي للدعوة الإسلامية داخل المجتمعات الإسلامية أو إلى مجتمعات غير إسلامية يتطلب أموراً ثلاثة لابد من التخصص والانقطاع لتحقيقها : ١ ــ توثيق تراث الإسلام وتحقيقه . ٢ ــ معرفة العصر والإحاطة بالعلوم اللازمة للدعوة وتكوين المهارات اللازمة لممارستها . ٣ ــ إيجاد الحلول المحددة لكل قضايا العصر لتقديمها للناس . ويشترك في هذه المسئولية جميع العلماء والمجتهدين وأهل الذكر في علوم الدين والدنيا على السواء .

صلاح الدين حلمي

٧٨
أحمد ، خورشيد
نموذج المودودي للبعث الإسلامي
(مترجم عن الانجليزية)
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٧ ــ ١٨

الباحث وهو يقدم لنا نموذج المودودي للبعث الإسلامي يؤكد أن المودودي ليس واضع نظريات بحت وإنما هو من المفكرين النظاميين الشديدي التدقيق في إتجاهاتهم وأنه لا يبدي ، أبداً ، أي استعداد للتنازل عندما يصل الأمر للمعايير والقيم الغربية على الإطار القرآني .

وينتقل الباحث إلى شرح بعض المفاهيم الرئيسية لدى المودودي ، فيقدم لنا مفهومه بالنسبة للإسلام الذي يعني عنده عقيدة وديناً وأسلوباً للحياة ودواء ورسالة وحركة من أجل تأسيس النظام الإجتماعي الإسلامي ، وأنه ليس مجرد طقوس وشعائر ، بل أسلوب شامل للحياة وبرنامج للعمل . وأن رسالة الأنبياء تتمثل في إقامة ملك الله وإلغاء جميع أشكال حكم الإنسان على الإنسان وجمع الناس كافة تحت حكم واحد وقانون واحد ، أي حكم وقانون الخالق . وأن مفهوم خلافة الإنسان أن دوره على مسرح الحياة يعد إيجابياً وثورياً . ويعتبر موضعه موضع مسئولية ، وأن معنى الجاهلية هو رفض قبول ملك الله ومن ثم تعد متعارضة مع الإسلام ، ويستطرد الباحث قائلاً لقد أقام المودودي تمييزاً واضحاً بين الإسلام والمسلمين وأن من الخطأ القول بأن الإسلام هو ما يفعله المسلمون حيث الإسلام يعد هداية إلهية ، ومجموعة من العقائد والمعايير والمبادىء ، أما المسلم فهو شخص يقبل الإسلام ويعتزم تحقيق تلك القيم والمبادىء في حياته . كما أن المودودي يؤمن بتكتيك في تحقيق البعث الإسلامي يختلف عن الأساليب الثورية وأن أسلوب التعقل والتروي في دراسة النظام السائد بحيث نكتشف البغيض الذي يستحق التغيير والصحي الذي يستحق الحفاظ عليه .

بعد ذلك يقدم لنا الكاتب جزءاً بعنوان طبيعة البعث الإسلامي التي تتناقض مع الجاهلية التي تعني إستغلال الإنسان لاخيه الإنسان ، وأن الإسلام ثورة شاملة من أجل إقامة نظام جديد يعرف باسم الخلافة على نهج النبوة ، والمودودي في نموذجه يرى ــ لإعادة إقامة الإسلام في نقائه الأصلي ــ أن تحقيق أهداف الثورة الإسلامية يتم فقط من خلال التجديد وليس التجدد ، وأن عامة الشعب يحبون الإسلام ولكنهم لا يفهمون معناه ورسالته تماماً وأن القادة لا يرغبون في الخضوع للنظام الإسلامي وأن إصلاح هذا الوضع يتم من خلال الإيمان والثقة في الله والنضال المستمر ، فضلاً عن أهمية تكوين جماعة منظمة من المسلمين ، وجعل المسجد مركز الإنبعاث الروحي للمجتمع المسلم ، وتغيير القيادة بأوسع مفهوم للكلمة .

محمود حنفي كساب

٧٩
إدريس ، جعفر شيخ
في منهج العمل الإسلامي
س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص ٥ ـــ ٢٢

يبدأ الكاتب من القاعدة الأولى وهي الجماعة كضرورة ويشرح معنى الجماعة وكيف أن مفارقتها لا تعد بالضرورة كفراً ويورد ما أورده الشاطبي في معنى كلمة الجماعة ، وأن المعاني التي أوردها الشاطبي لا يمكن حصرها في واحدة من الجماعات الإسلامية القائمة الآن .

ثم يوضح في القاعدة الثانية ، وهي التركيز على العقيدة لا يعني اهمال الجوانب الأخرى ، أن هذا الموقف قليل العلم والفقه فضلاً عن أنه موقف سلبي بمقياس العمل والجهاد

وعن القاعدة الثالثة التي تعتمدها بعض الجماعات وهي أخذ الإسلام كاملاً مائة في المئة أو لا شيء ، يقول الكاتب : وهذا غلو حمل أصحابه على الضيق بكل بادرة للخير . واساءة الظن بكل جزئية من جزئيات الحق والاصلاح . انهم يريدون إلغاء كل عمل إسلامي ليؤسسوا عملاً إسلامياً كاملاً . وهذا يخالف ما دعا إليه الرسول عليه الصلاة والسلام من ضرورة التوغل في الدين برفق .

وعن القاعدة الرابعة وهي الحذر من كيد الأعداء يقول : فالحذر ـــ كيقظة نفسية وعقلية وسياسية ـــ مطلوب في الحرب والسلم ، إلا أن الأعداء (المناوئون للإسلام) يريدون لبعض المفاهيم والمقولات أن تتأبد فينا مثل : كيد الأعداء هو سبب تخلفنا وأن الشعب طيب والحكومات هي التي تعيق تقدم الإسلام والمسلمين وأننا مستهدفون من قبل الشيوعية والاستعمار والصهيونية العالمية .. وأن هذا التصور يتناقض مع منهج القرآن في تحليل أسباب الضعف والهزيمة والمصائب ..

وفي ختام كلمته يورد الكاتب عدداً من النتائج هي جماع وخلاصة التفقه في أسباب الغلو ومعرفة مساراته :

١ ـــ أن نصارح الشعوب بأنها هي سبب الهزائم والتخلف .

٢ ـــ وأن نكثف العمل في إصلاح الشعوب ذاتها .

٣ ـــ أن نسعى لاصلاح الحكم باعتباره صورة من المجتمع أو جزءاً من واقع الشعوب .

٤ ـــ لا نكتفي بمجرد إلقاء الاتهام ، بل نبذل جهداً حقيقياً في التحقيق والتثبت وجهداً ايجابياً في تغيير الواقع .

٥ ـــ أن نستفيد من تضارب مصالح الخصوم متخلين عن النظر اليهم باعتبارهم شيئاً واحداً .

٦ ـــ أن نحرر القلب الإسلامي من ضغوط الوساوس والتطير والاستسلام لفكرة القوى الخفية التي تدير العالم .

محمود حنفي كساب

٨٠
إدريس ، جعفر شيخ
منهج التحول إلى الإسلام
س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص
٩ ــ ٣٤

كان هذا البحث هو موضوع المناقشة في المؤتمر السنوي الثالث عشر لاتحاد الطلبة المسلمين الذي عقد في توليدو ، أوهيو ، في أواخر أغسطس ١٩٧٥ ، وقد نشر في كتيب بعنوان (The Process of Islamization) ويقدم الباحث الفلسفة الإسلامية للتغيير الاجتماعي في ضوء تفسير الآية الكريمة ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (الرعد : ١١) ويستنتج من الآية الكريمة نقاط رئيسية هي : ١ ــ إله لديه قوة مطلقة للعمل . ٢ ــ بشر لديهم حرية محدودة للعمل . ٣ ــ تغيير يحدثه الإنسان داخل ذاته . ٤ ــ تغيير في حالة الإنسان يحدثه الله نتيجة لذلك التغيير الإنساني . وعلى هذه النقاط الأربع يدور البحث حول فلسفة التغيير الاجتماعي . مستشهداً بآيات القرآن الكريم التي تؤكد على أهمية إرادة الإنسان المسلم واختياره ، ثم يناقش الأهمية الأساسية لتكوين دولة إسلامية على ضوء الدولة التي أسسها الرسول الكريم في المدينة المنورة ، مع اعتبار الفارق الزمني وأن الإسلام الآن كاملا بين أيدينا ، وأننا جميعا بشر متساوون في الأخذ من الإسلام كمنهج لحياتنا .

صلاح الدين حلمي

٨١

جلبي ، خالص
ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية
س ٧ : ع ٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص ٥ ـــ ٢٥

يبدأ الكاتب كلمته بقوله :

والحركة الإسلامية الحديثة بكل امتدادها ترجع بشكل حلقات متسلسلة مترابطة إلى الماضي ، وموجات آخذ بعضها برقاب بعض ، وكل ما سيولد في المستقبل هو تمخض الحاضر ، والحاضر بدوره هو ولادة الماضي ، ولذا فإن من يدرس الحاضر دراسة عميقة يستطيع النفاذ أيضاً إلى المستقبل لفهم احتمالات تطوره . ثم يطرح الكاتب سؤالاً : أين تقف الحركة الإسلامية اليوم ؟ بين الماضي والحاضر والمستقبل ؟ ثم يتبع السؤال بتقرير أن هدف الحركة الإسلامية هو إعادة الحياة الإسلامية إلى المجتمع ، ويستطرد بقوله : إن يقظة العالم الإسلامي ابتدأت مع صيحة جمال الدين الأفغاني ثم تطورت على يد محمد عبده ، ثم انتشرت على يد رشيد رضا .

ويؤكد الكاتب في كلمته أن النقد الذاتي هو ما تحتاجه الحركة الإسلامية ، وأنه رغم غرابة النقد الذاتي على المجتمع الإسلامي اليوم إلا أن علماء المسلمين قديماً وضعوا قواعد وأصول هذا الفن تحت اسم (علم الجرح والتعديل) وهذا من أجل وثاقة علم الحديث ، ويقدم لنا الكاتب إشكالية تاريخية عن الموقف عندما يواجه الجماعة الإسلامية محنة من أجل مبدأها فتصبح إمكانيه اكتشاف الخطأ على غاية من الصعوبة لأنه يلتبس بالمحنة ، ويُتبع ذلك بتقديم مثال خطر جداً يهدد النقد الذاتي للحركة الإسلامية ، فيقول : وما حدث في الساحة العربية من تصفية الرفاق للرفاق قد يكرره الإسلاميون في صورة تصفية بعضهم لبعض . وإذا كان ما يسمى بـ (التقدميون) قد نشروا مصطلحات خاصة تبرر تصفيتهم للرفاق من أمثال رجعي وخائن وعميل ، فان جعبة الإسلاميين هي أوسع بل هي أخطر لأن التكفير سيكون السلاح المشهر .

ويمضي الكاتب في بحثه ، فيشرح مفهوم الحوار الجدي ، وكيف أنه لابد للرأي من الرأي الآخر لأن صب الناس في قالب واحد خطأ ومستحيل في نفس الوقت ، ويتطرق الكاتب إلى خطورة الاستسلام لعدم مراجعة النفس وإخراج الذات من المشكلة والبحث عن المبرر مما يقود إلى تعطيل خطر في موضوع السبب والنتيجة ، ويدين انتشار المسلمة المعروفة : علينا أن نعمل وليس علينا أن نصل إلى النجاح .. وينهي الكاتب بحثه بقوله : إن النقد الذاتي هو مبدأ عظيم من مبادىء القرآن الكريم ألا وهو المحاسبة والمراقبة فالمراقبة للنفس ومراجعتها وهو ما عبر عنه القرآن بالنفس اللوامة ، فاللوم هو عملية مراجعة واكتشاف الخطأ والوقوع في حرج منه وبعدها تبدأ درجة المحاسبة .

محمود حمدي كسناب

سوليفان ، جون أ
مقاومة النمو الإسلامي في أمريكا
(مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص ص ١٣٥ ـــ ١٥٤

هذه المقالة أعتقد أنها موجهة في المحل الأول إلى الحالمين بالهجرة إلى الدنيا الجديدة وخاصة المسلمين منهم ، أو من يمن الله عليه ويشرح صدره للإسلام ، ذلك أن الكاتب يثير قضية هامة تتعلق بنمو الإسلام في أمريكا الشمالية ، وهو يقرن هذا النمو بالتغيير الاجتماعي ويقرر في البداية أنه على مدى التاريخ ، فإن المجتمعات التي يضع أعضاؤها إرادتهم الجماعية فوق إرادة الله تعتبر مجتمعات تعارض نمو الإسلام .

ويتحدث الكاتب عن المراحل اللازمة لنمو الإسلام في أمريكا ويشبهها ـــ كما ورد في القرآن الكريم ـــ بغرس بذرة ، وأن الإسلام لايزال في المرحلة الأولى من النمو بمعنى أن بذور الإسلام لاتزال في مرحلة الغرس . وأن هناك مصدران للمقاومة ضد هذا النبت نابعين من استغلال حاجة الانسان للانتماء ، والتنظيمات الدينيوية التي ينتمي إليها الكثير من الأمريكيين ، وأن الإسلام يستطيع أن يزيل سيطرة الناس على أعضاء التنظيمات التي يكون الانسان محوراً لها لأنه قد حدث استغلال لحاجاتهم بدلاً من الايفاء بها ، وأنه في أمريكا يعد عدم الانتماء إلى التنظيمات موازياً لاعتبار الشخص دخيلاً أو حتى عدواً لمصلحة المجتمع بله يعاني من مشكلة نفسية . وأن اعتبار الشخص أمريكيا في الوقت الحاضر يستوجب انتماء دينياً معيناً ، باعتبار أن الشخص يجب أن يكون إما بروتستانتيا ، أو كاثوليكيا ، أو يهوديا إلى حد ما وإلى درجة لم يسبق لها مثيل في تاريخ أمريكا . والسائد في أمريكا أن الشخص الذي لا ينتمي إلى أي من الثلاثة لا يعد أمريكيا ومن ثم يعتبر أجنبياً وكما مهملاً .

ويستطرد الكاتب قائلاً : إن الله هو الذي يستطيع الايفاء بحاجات الانسان وأن هناك تنظيمات عدة ستقاوم الإسلام بضراوة منها الكنيسة المسيحية ، وعدد كبير من الأمريكيين الذين ينتمون إلى العقائد التي ذكرناها ، ولكي نتمكن من مواجهة هذه المقاومة ينبغي أن ننظر فيما كشف لنا الله عنه من أجل معاونة المسلمين ويسرد ست وسائل ينبغي إتباعها ويدعم كل وسيلة باسناد شرعي من القرآن الكريم ، وينهي دراسته بالقول : إن موقفنا يجب أن يكون متماثلاً مع موقف النبي محمد ﷺ عندما ووجه بالمقاومة الشديدة .

محمود حلمي كساب

٨٣
صديقي ، كليم
الحركة الإسلامية ـــ نظرية تمهيدية (مترجم عن الانجليزية)
س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ٥ ـــ ٢٥

قدم هذا البحث إلى اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي في الرياض ، واتخذ المؤلف هذا اللقاء منطلقاً لحديثه حيث استنتج منه عدة نقاط منها : ١ ـــ انه توجد حركة إسلامية عالمية . ٢ ـــ أن أعضاء تلك الحركة يستجيبون باسلوب معين لنوع معين من النداء . ٣ ـــ تتكون من عدد كبير من الحركات الصغيرة أو عدد كبير من التنظيمات الفرعية التي تنتشر في جميع أرجاء العالم . ٤ ـــ أن ذلك التنوع الكبير في التنظيمات الفرعية للحركة الإسلامية يسمح بمجال كبير للاختيار بالنسبة لأعضائها . ٥ ـــ أن ذلك الاختيار على مستوى التنظيمات الفرعية يسمح لكل تنظيم أن يقوم باختيار بيئته . وعلى الرغم في عدم وجود كيان قانوني له دستور محدد إلا أن الحركة الإسلامية موجودة ، ومن الممكن افتراض أنها تعد بمثابة نظام وظيفي وسلوكي ، غير مقيد ومنفتح . ويخلص بعد ذلك بتعريف للحركة الإسلامية بأنها نظام منفتح وغير مقيد وعالمي النطاق يقوم فيه الأفراد أو المجموعات من المسلمين بالعمل عن وعي في سبيل إعادة توحيد الأمة في نظام سلوكي وعملي ذي هدف . وهي مستقرة ويستحيل القضاء عليها نظراً لانتشارها في جميع أرجاء العالم .

صلاح الدين حلمي

٨٤

الطيب ، توفيق

الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية

س ١ : ع الافتتاحي (١٠/١٣٩٤)

ص ص ٨٦ ـــ ١٠٥

أولاً : الخصائص الثابتة :

١ ـــ حركة ربانية : أي أنها ليست حركة وضعية بل إن الحقيقة تستمد في هذه الحركة من الوحي والنظم وما فيها من مفاهيم أيضا ترتبط بالوحي وتصدر عنه ، وعن الوحي أيضا يصدر نظام القيم الإسلامي في كل ميادينه .

٢ ـــ حركة إيجابية : تؤكد أهمية هذه الحياة وتنظر إليها بإعتبارها جسراً إلى الآخرة .

٣ ـــ حركة واقعية : أي أنها حركة تؤمن بالواقع وتسعى إلى معرفته وتتعامل معه سواء في نظرتها إلى الإنسان أو في نظرتها إلى المجتمع وكذلك في نظرتها إلى التاريخ والسياسة .

٤ ـــ حركة أخلاقية : ذلك أن الأخلاق هي جوهر الإسلام سواء في دعوته أو تفكيره أو ما ينبثق عنه من نظم قيمية أو نظم سياسية واقتصادية .

٥ ـــ حركة عالمية : ذلك أن الإسلام هو دين الإنسانية الشامل يستوعب الماضي والحاضر والمستقبل .

٦ ـــ حركة أيديولوجية : والأيديولوجيا هي استعمال العقيدة كوسيلة للتغيير الاجتماعي ولم تكن العقيدة الإسلامية يوماً ما ثقافة نظرية بل ثقافة حية ، أي أن الإسلام كان دائماً يؤدي وظيفته الإجتماعية .

ثانياً : الخصائص المكتسبة :

وهي التي تكتسبها الحركة الإسلامية بحكم الحقبة التاريخية التي تعاصرها ، أو الرقعة الجغرافية التي تنتشر بها ، أو الظروف الاجتماعية التي تحيط بها في المجتمع الذي تمارس فيه نشاطها .

وينبغي أن نلتزم في تحديد الخصائص المكتسبة بمعيارين :

أولهما : أن تأتي الخصائص محققة للشروط الضرورية التي لابد منها للحركة الإسلامية في المجتمع .

ثانيها : ألا تناقض هذه الخصائص المكتسبة الخصائص التالية للحركة الإسلامية .

أما أهم هذه الخصائص المكتسبة فهي :

١ ـــ أن تصبح هذه الحركة الإسلامية حركة واحدة عملا وغاية .

٢ ـــ ربط مصير الفرد بمصير الحركة الإسلامية .

٣ ـــ أن تصبح الحركة الإسلامية في طورها المعاصر حركة سياسية لأنه لا يمكن حل أية مشكلة إسلامية حلاً إسلامياً إلا في ظل مجتمع إسلامي .

٤ ـــ أن تظل حركة متميزة في فكرها وعملها معا تميزاً في الفهم وتميزاً في المواقف .

٥ ـــ النقد الذاتي للحركة الإسلامية من داخلها .

توفيق الطيب

٨٥

العجمي ، أبو اليزيد
الزهاد المسلمون ومجالات العمل الإسلامي
س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/٩) ص ص ٧١ ــ ٩٨

السبب في كتابة هذا البحث بيان الظروف التي دعت من سموا بالزهاد إلى صيحات إصلاحية تدعو إلى التحرر من سيطرة المادة على النفوس والبعد عن الاستجابة لنزعات الهوى ، وهي نفس ظروف العصر الذي نعيشه الآن ، مبينا في كل ذلك أن هؤلاء الزهاد لم يكونوا بمعزل عن حركة الحياة حولهم . ثم حدد مصطلح « الزهد » بما يبعده عن الفهم الشائع خطأً ، وحدد كذلك ماذا يعني بمجالات العمل الإسلامي .

نقاط البحث

١ ــ معنى الجهاد عند الزهاد المسلمين : حين يذكر الجهاد في مجال الزهد والزهاد ينطلق إلى جهاد النفس في باب الأخلاق لكن الكاتب أورد هذا المعنى من خلال أقوال الزهاد المسلمين ، كما أبان أن ذلك لا يعني عدم إسهامهم الحربي بل لهم في هذا المجال صفحات مشرقة في الحروب أمثال محمد بن واسع ، وإبراهيم بن أدهم ، وأبي الحسن الشاذلي وغيرهم .

وقد أكد الكاتب هذا حين ذكر دور الرباطات في الحياة الإسلامية ، وكيف أنها كانت مركزاً للتدريب العسكري الجاد .

٢ ــ الصوفية ونشر الإسلام : لعل هجمات التبشير الآن تظهر عجز المسلمين عن القيام بمهامهم في باب نشر الإسلام وهو جزء هام من رسالة الإنسان المسلم ، فإذا أعاد نظره إلى تاريخ الطرق الصوفية الملتزمة وجد القادرية نسبة إلى عبدالقادر الجيلاني الفقيه الحنبلي ، والتيجانية ، نسبة إلى التيجاني ، والسنوسية نسبة إلى السنوسي وجدهم وقد نشروا الإسلام في بلاد افريقية كثيرة .

٣ ــ أثر التربية الروحية في حياة المصلحين : هنا تناول الكاتب أمثلة من المصلحين كان لتربيتهم الروحية أكبر الأثر في دعواتهم الإصلاحية ، وذلك لأن التربية الروحية التي يتعهد بها شيخ ملتزم بالكتاب والسنة ليست مجرد أذكار وأوراد ، بل هي صياغة تامة لشخصية المتربي، عقيدته ، وفهمه للعبادات ، وأدبه في المعاملات ، وفي كل ذلك يتكامل الفهم لجوانب الشخصية المسلمة القادرة على العطاء للحياة ، فالجرأة في الحق نتيجة لاعتقاد أن الضر والنفع بيد الله ، وأن رؤية المنكر تستلزم الجهاد في تغييره .

وقد ذكر الكاتب أمثلة مختلفة الملامح وإن كانت متحدة الاتجاه وأبان أثر التربية الروحية في هؤلاء المصلحين نذكر منهم : الشيخ حسن البنا ، السنوسي ، الفيلسوف محمد إقبال ، الشيخ محمد عبده .

د . أبو اليزيد العجمي

٨٦

عطية ، جمال الدين

المتغيرات ومستقبل العمل الإسلامي

س ٣ : ع ١٢ (١٣٩٧/١٠) ص ص ٥ ــ ١٣

يقسم المؤلف كلمته إلى ثلاثة أقسام . **القسم الأول** للحديث عن بعض المنطلقات والركائز التي ينبغي أن نضعها في الاعتبار حين نفكر في مستقبل العمل الإسلامي وهي . ١ ــ **التجربة** : حيث ينبغي النظر إلى الماضي لنأخذ العبرة من الأخطاء فلا نكررها . ٢ ــ **الواقعية** : وهي أن نخطط في حدود إمكاناتنا الحقيقية والظروف المحيطة بنا حتى يكون التخطيط قابلاً للتنفيذ . ٣ ــ **المتغيرات** : يجب مراعاة المتغيرات عند وضع الخطة وأثناء تنفيذها . ومن هذه المتغيرات إتجاه الحكومات نحو مؤازرة الحركة الإسلامية أو مناهضتها . وكذلك اتجاه القوى الكبرى العالمية .

القسم الثاني : هو تصحيح المسار : لكي نضمن سير العمل الإسلامي في طريقه الصحيح يجب أن نعمل بإستمرار ويقظة على تصحيح مساره على أسس ثلاث ، وهي : الفهم ــ الممارسة العملية ــ التحرك السياسي . **القسم الثالث** : المشروعات الجديدة : يتحدث في هذا الجزء عن أربع مشروعات تمس حاجة العمل الإسلامي إليها منذ مدة وقد آن الأوان أخيراً لنزولها إلى حيز التنفيذ وهي : ١ ــ الأكاديمية الإسلامية الدولية . ٢ ــ مجمع المؤسسات . ٣ ــ مركز المعلومات ، ٤ ــ مركز تنسيق ومتابعة الخدمات .

صلاح الدين حفني

٨١

عطية ، جمال الدين
نظرة إلى الإنجازات الإيجابية للحركة الإسلامية المعاصرة
س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ٥ ــ ٢٠

هذا البحث محاولة لإلقاء الضوء على بعض ما حققه العمل الإسلامي من إنجازات من منظورين ، منظور الماضي ومنظور الحاضر .

أما عن الإنجازات الإيجابية من منظور الماضي فيتناول البحث هنا ثلاث مجالات هي : الفهم ــ الممارسة العملية ــ التحرك السياسي . وعن العنصر الأول فيتحدث عن الإمام حسن البنا ــ أحد أئمة النهضة الإسلامية المعاصرة ويضرب به المثل للوعي بأهمية الفهم في الحركة الإسلامية ولضرورة بلورة هذا الفهم وتوضيح أصوله ومظاهره ، حيث لخص الإمام حسن البنا فهمه هذا الواعي للإسلام في عشرين نقطة هي ركن الفهم في رسالة التعاليم . ويناقشها المؤلف .
أما العنصر الثاني وهو الممارسة العملية : فلم تقف الحركة الإسلامية عند حد البحث النظري أو التأليف العلمي فحسب ، بل حققت إنجازاً هائلاً على صعيد الممارسة العملية لهذا الفهم الذي هو في ذاته ثورة تجديدية ، فقد اهتمت الحركة الإسلامية المعاصرة بتربية الفرد إهتماماً أساسياً واعتبرته حجر الزاوية في عملها . وتمكنت من تحويل الألوف من شبابها إلى نماذج حية للإسلام المتحرك . وذلك بالبرامج الثقافية والروحية والرياضية ، وبالممارسة العملية في حقل الدعوة الإسلامية .

أما عن المجال الثالث وهو التحرك السياسي : فلم تقف الحركة الإسلامية عند حد الممارسة العملية في إطار القوانين والأنظمة القائمة بل حاولت تغيير هذه القوانين والأنظمة بما يتفق ومفاهيم الإسلام . أما عن **الإنجازات الإيجابية من منظور الحاضر :** فلقد اضطرت الحكومات الإسلامية تحت ضغط المد الإسلامي الجارف إلى اتخاذ موقف ممالىء للإسلام تحاول به امتصاص الشعور الإسلامي الشعبي . واحتواءه ، واصبحت وسائل الإعلام الرسمية تردد ما كانت الحركات الإسلامية تقوم بنشره بين الناس من مفاهيم إسلامية .

صلاح الدين حلمي

٨٨

عويس ، عبدالحليم

حول ظاهرة المؤتمرات الإسلامية — طريق جديد للمؤتمرات الإسلامية

س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ١٢٥ — ١٤٨

يعالج هذا البحث قضية من أهم القضايا المعاصرة وهي قضية (المؤتمرات الإسلامية) فالملاحظ على هذه المؤتمرات أنها لا تؤدي إلى النتائج نفسها التي تصل إليها مؤتمرات التبشير النصراني أو تصل إليها المؤتمرات الصهيونية التي بلغت بين سنتي ١٨٩٨ — وهو موعد انعقاد مؤتمر بال بسويسرا — وسنة ١٩٣٩ م حين قامت الحرب الثانية العظمى — واحداً وعشرين مؤتمراً ..

فما الأسباب التي تجعل مستويات المؤتمرات الإسلامية — سياسية أو فكرية — دون غيرها من مؤتمرات النحل الأخرى في العالم ؟

— الأسباب كثيرة .. أهمها : ضعف الإرادة والوعي في هذه المرحلة المتخلفة من حضارتنا ، ومنها تأثير الدول المضيفة ، ومنها جزئية المؤتمرات وعدم إرتباطها بخطة كلية ، ومنها إنفكاك الصلة بين بعضها ، ومنها أن قراراتها غير ملزمة ومنها الإنشائية الغالبة على هذه المؤتمرات ، والإسراف وكثرة التوصيات بطريقة مدهشة أحياناً !! ومنها أن أكثر المدعوين يدعون بصفتهم الرسمية مما يعني ولاءهم لدولهم ورؤسائهم ومناصبهم أكثر من ولائهم للإسلام . فحتى التكوين الداخلي لهذه المؤتمرات تكوين شاذ لا يسمح — غالباً — بالوصول إلى قرارات مصيرية أو حضارية أو بإدانة انحراف ما — مهما كان واضحاً ومخالفاً لأصول الإسلام التي لا خلاف حولها .

وبعيداً عن المؤتمرات المشبوهة التي تعقد باسم الإسلام ، وهو منها بريء — يدعو الباحث إلى التخطيط السليم للمؤتمرات الإسلامية — وبخاصة المؤتمرات ذات الطابع الفكري ، بتجنب الأخطاء السابقة من جانب ، وبالتركيز على قضايا حية مصيرية من جانب آخر ، وذلك مثل قضية الوحدة الإسلامية والعقبات التي تقف في طريقها ، والنظام السياسي الإسلامي ، وقضية التراث الإسلامي ، وقضية تعطيل الشريعة ، وضرورة تطبيقها ، ومشكلات المسلمين (النوعية) في العالم ، والأخطار المستقبلية المحدقة بالمسلمين .. وأساليب الدعوة المعاصرة للإسلام ... وهكذا — من القضايا الحية — حتى تستطيع هذه المؤتمرات أن تؤدي دورها في اللحظة التاريخية الحرجة التي يعيشها المسلمون !!

د . عبدالحليم عويس

٨٩
الفاروقي ، إسماعيل راجي
الإسلام في القرن المقبل (مترجم عن الانجليزية)
ترجمة صلاح الدين حفني
س ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص ٥ : ٢٦

يحلل المؤلف وضع الدول الإسلامية في عصرنا الحديث ، ويقارنه بما كان عليه السلف الصالح ، ويقرر أن الفرق بين الأمة الإسلامية في العصور القديمة ومسلمي اليوم هو غياب الرؤية الإسلامية الواسعة الشاملة ، ولو أن المسلمون تمسكوا بما جاء به القرآن الكريم من تشريعات لسادوا العالم كأجدادهم ، لأن الشريعة هي أروع ما يميز الروح الإسلامية ، فالشريعة هي تجسيد للتصور الإسلامي .

ويعزي سبب انحدار المسلمين أيضاً إلى انحراف رغبتهم في المعرفة بسبب انغلاق المنهج الصوفي الذي ساد فترة وتسلط شيوخه ، كما أوهن التصوف من عزيمة المسلمين وجعلهم عازفين عن الاندماج والتغلغل في شئون الأمة العامة ، وتحمل مسئولية ترشيدها وإدارتها ، ومن أجل تطوير العالم الإسلامي فإنه يحذر من الانسياق وراء الغرب ، ويدعو إلى اليقظة والوعي والعمل على التحرر من قبضة المستعمر الذي غيّر من أسلوبه العسكري المكشوف إلى أساليب أكثر دهاء ومكراً ، لإحكام سيطرته على البلاد الإسلامية بالاستيلاء على خيراتها وعقول أبنائها ، وزرع بذور الفرقة بين الشعوب الإسلامية وإثارة الفتن والنعرات القلبية والقومية وغيرها مما يوهن في عضد الأمة ويضعفها . كما حرص الاستعمار على ربط المسلمين بعجلة تطوره وحضارته فأصبحوا أسرى للرفاهية التي سيستوردونها من الغرب .

ويدعو المؤلف إلى الرجوع إلى النموذج الإسلامي المبني على المنظور الإسلامي الشامل الواسع والذي يحمله كثير من أبناء هذه الأمة . ولعل وثاقة الإسلام بجميع نشاطات الحياة وبكل أعضاء المجتمع ، لعل ذلك كله يحظى بشعور فطري لا نهائي .

وسوف يشهد القرن المقبل ـــ إن شاء الله ـــ هذا التحدي الآخذ في النمو بين حملة النظرة الإسلامية من جهة وبين أولئك العلمانيين والقوميين والمناصرين للغرب من جهة أخرى .

صلاح الدين حفني

٩٠

كورتر ، سليمان وأ . بيرج
نموذج بديع الزمان النورسي للنهضة الإسلامية (مترجم عن الانجليزية)
س ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ٢٧ ــ ٣٨

هذا البحث عن حياة وآثار مجاهد مسلم ، وهو قد قدم للقاريء ليكون تحت يده وثيقة تاريخية تؤكد أن تركيا العلمانية كان فيها رجال وهبوا حياتهم لله ولنصرة دينه حتى آخر رمق .. والمؤلفان يعرضان علينا في مقدمة الدراسة ثلاثة نماذج للتغيير ، الأول النموذج الثوري ، والثاني النموذج الذي يعتمد على رغبة الفرد في التغيير ، والثالث النموذج الذي يجمع بين الأول والثاني ، وأن بديع الزمان النورسي ، في حركته بالنسبة للسياسة والإقتصاد ، لا يعترف بواحد من النماذج الثلاثة ، وأن منهجه في مجموعة رسائل النور التي إشتهر بها يعتمد على البدء من القاعدة إلى القمة ومن الفرد إلى المجموع .

وأن نموذج النورسي لمعالجة الضعف الإيديولوجي في المجتمع اعتمد على المكونات الأساسية التالية :

١ ــ علاج ضعف الإيمان وتنمية ضمير الفرد .

٢ ــ قيام العمل الإسلامي من خلال إتجاه جماعي .

٣ ــ إستهداف الوحدة في أبعادها الثلاثة .

أ ــ بين أفراد المجتمع الإسلامي .

ب ــ بين الدول الإسلامية .

ج ــ جبهة مشتركة مع المؤمنين من أبناء الديانات الأخرى ضد أعداء الإيمان .

ويمضي الكاتبان في تبيان وشرح هذه المكونات والأبعاد ، وأن رسائل النور حوت تفسير آيات القرآن الكريم بواسطة الإكتشافات العلمية والقوانين الطبيعية والتطورات التكنولوجية ، ويوردان قولاً لبديع الزمان : على الرغم من شيوع الناس ، سوف أجعل العالم بأجمعه يستمع إلى اعتقادي اليقيني بأن المستقبل للإسلام ، وأن حقائق القرآن سوف تكون لها السيطرة الغالبة .

ويشكل الجزء الثاني من البحث حياة بديع الزمان النورسي وكيف أصطدم بالسلطان عام ١٩٠٧ م عندما حاول إقناعه بتأسيس جامعة الأناضول كي يدرس فيها العلوم الحديثة والدينية معاً ، ثم يعرض المؤلفات لسلسلة المحاكمات والإعتقالات والنفي التي تعرض لها بديع الزمان على يد السلطات ، ويوردان قول الكاتبة الأمريكيا المسلمة مريم جميلة من أنه ليس بمبالغة أن تقول أن ما تبقى من الإيمان الإسلامي في تركيا إنما يرجع إلى الجهود المثابرة لبديع الزمان سعيد النورسي رحمه الله رحمة واسعة

محمود حنفي كساب

٩١

محرم ، محمد رضا
الحركات الإسلامية والعنف
س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ٩ ـــ ١٨

دأب الغرب على رصد الحركات الإسلامية وإثارة الأحقاد ضدها ، تخوفاً من صحوة المسلمين ، وحرصاً على ما تبقى للغرب من مصالح في منطقتنا العربية والإسلامية ، ولعل آخر صفعة نالت الغرب واستشاط لها غضباً ، هي انتصار التيار الإسلامي الحركي في إيران والإطاحة بأهم ركيزة له في الشرق الأوسط . وكان رد الفعل بنفس القدر . فنشط الإعلام الغربي للحديث عن الإسلام المسلح أو إسلام العنف وراح يصنف الحركات الإسلامية في المنطقة دون تمييز دقيق بين الفوارق الايديولوجية بينهم ، فالكل ينضوون تحت راية الإسلام ، ذلك المارد الجبار ، القابع في قمقمه ينتظر الخروج منه على يد إحدى هذه الجماعات الحركية الإسلامية ، ليأخذ حجمه الطبيعي في الحياة من جديد ويعم نوره أرجاء العالم بأسره . ويستعرض الباحث آراء المحللين في ظاهرة العنف هذه وأسبابها فمن قائل : أن غياب جماعة الإخوان المسلمين عن الساحة كتنظيم مشروع كان ضابطاً لإيقاع الحركة الإسلامية في الوطن الإسلامي بإتزانه ، فتسبب ذلك الغياب في ظهور بعض الجماعات التي اتصفت بالتطرف والعنف ، ومن قائل أن آثار الاعتقال والتعذيب في الستينات هي السبب الرئيسي وراء العنف الذي ظهر في السبعينات . ومن قائل أن كتابات الاستاذ سيد قطب والاستاذ أبي الأعلى المودودي عن الحاكمية وعن الجاهلية الجديدة .. الخ وتأثر الشباب بها هي المسئولة عما جرى .

ويوجز المؤلف المحصلة النهائية في أنه مع غياب الحق الشرعي (الدستوري والقانوني) في الوجود والعمل ، فإن تأرجح الجماعات الإسلامية بين مهادنة السلطة وبين الاصطدام بها يكون وارداً . كما أنه في غياب هذا الحق يصبح الإلتزام بالقواعد السياسية أثناء ممارسة العمل السياسي غير ممكن كما يصبح الدفاع عن الذات بالعنف هو الإمكانية الوحيدة حين الاصطدام . والمخرج الوحيد الممكن من أزمات العنف الدورية هو : البدء بالديموقراطية للجميع ، والممارسة بالديموقراطية ومن الجميع ، والانتهاء إلى تحقيق المستهدفات بالديموقراطية من أجل الجميع .

صلاح الدين حلمي

١٠١١

٩٧

مراد ، خورام

الحركة الإسلامية في الغرب ـــ تأملات حول بعض النتائج (مترجم عن الانجليزية)

س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ٢٩ ـــ ٥٤

يدخل في صلب دراسته بالحديث عن الحاجة إلى الحركة الإسلامية وأهميتها ، ثم ينتقل إلى تحديد مدى البحث ، وفي الجزء الخاص بالتوقعات يوضح معنى الحركة الإسلامية التي هي كفاح منظم لتغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع إسلامي يرتكز على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة .. وبذا تجعل الإسلام ـــ وهو مجموعة القواعد المنظمة للحياة بكاملها ـــ قوة عليا ومسيطرة ولاسيما في أوساط المجتمعات السياسية ، ويستطرد الباحث في تعميق معنى هذا التعريف بايراده المعاني الضمنية له ، ويقدم تقريراً عن الأوضاع القائمة للحركة الإسلامية في الغرب .

وعن الغايات والأهداف يتساءل : لماذا يعاد التفكير في الأهداف ؟ ويشرح مصطلح المثالي والغاية والهدف ، ثم يتحدث عن المركز الحالي للهدف النهائي وهو تكوين مجتمع يستند إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة ويوضح مركز الحركات المحلية والوطنية ، ومراكز الأهداف الدينية والثقافة ، وأن الحركة في الغرب يتعين عليها أن تؤكد مفهوم التغيير الشامل وسيادة الإسلام في المجتمعات الغربية بوصفه الهدف الأعلى وتعطى له أعلى الأسبقيات . وأن من الأهداف الأخرى : حركة إسلامية عالمية ، وامتصاص وتنظيم جماعات المهاجرين إلى الغرب ، والحفاظ على الارتباطات السابقة .. ثم يشير إلى خمس أسبقيات مناسبة لمنظمات ذات أغراض اجتماعية متعددة وبعد ذلك يقدم الخرائط والخطط التي يقترح فيها وضع مصنفات أدبية مناسبة لخططنا منها مصنفات أدبية خاصة بغير المسلمين وأخرى خالصة وثالثة للأطفال ، وأن الدعوة بين غير المسلمين ينبغي أن تعالج معالجة جديدة بعيداً عن رد الهجوم والتأنيب وأهمية التأثير على الخاصة من الغربيين لأهميتهم بعد ذلك يتحدث الكاتب عن احتياجات الجماعة من مشكلات وتنظيمات ومراكز دينية وثقافية .

ويفرد الباحث جزءاً هاماً من دراسته عن الهيكل والمنظمة يوضح فيه وجهة نظره فيما يتعلق بكيفية بناء وتنظيم وانطلاق وموارد الحركة الإسلامية ، وينهي البحث بقوله : هناك حاجة لا مناص منها وهي خلق حركة إسلامية بين هؤلاء الذين يوجهون السياسة الاجتماعية في الغرب ، وأن الحركات المحلية لاتزال تحتاج إلى أداء مهام كثيرة بخلاف جمع المال وأن المخططات فيما بين أهداف متعددة يجب وضعها واتباعها .

محمود حنفي كساب

٩٣

أبو السعود ، محمود

دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية

س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢) ص ص ٧ — ٣٨

هذا البحث موجه بالدرجة الأولى إلى الأسر المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تعيش مجتمعاً لا تنظمه الشريعة ، وإنما يخضع لقوانين الولايات التي تبيح أشياء وتمنع أشياء بخلاف الإسلام الذي ينظم حقوق وواجبات كلها من الرجل والمرأة على ضوء الاستعدادات والطاقات والحالات التي خلق الرب سبحانه وتعالى الذكر والأنثى مهيئين ومالكين وموجودين لها وبها وفيها ، وهو يبدأ مقالته بالدافع الذي دفعه إلى كتابتها ، ويعرف الأسرة ومنشأها ووظيفتها والأسرة المسلمة كما هي في واقع الأمر ، والمفهوم الإسلامي للأسرة ، ويورد حقائق علمية ويدلل عليها من القرآن الكريم توضح أن الحياة تستلزم ذكر وأنثى لكي تستمر وتتطور ، وأن الزواج هو قانون الوجود ، وأن أهدافه كما تحدده الشريعة هي : الاشباع العاطفي والحد من التوتر والانجاب الشرعي وتعيين الوضع الاجتماعي وأسلوب للاتحاد الأسري والتضامن الجماعي ، وأن البدائل التي تمارس الآن في المجتمعات الغربية (الحديثة) مثل الزواج الأحادي المسلسل ، والزواج المفتوح ، وتعدد الزوجات والزواج الجماعي ، والجنسية المثلية لن تساهم مطلقاً في تكوين أسرة سعيدة لأنها تتجاهل العناصر البيولوجية والروحية .

وتحت عنوان الحل الإسلامي يقول : لقد أمرنا النبي أن نتزوج في أقرب فرصة تتاح لنا ، وان الرجل بنزعته العدوانية يحمل مسئولية ما يسمى بالمهام المفيدة .. أما المرأة فلديها مسئوليات رعاية الأطفال وتنظيم المنزل وخلق الجو المملوء بالحب ، وأن الزوجة ليست مجبرة على العمل ، وأن كرامة الزوج تعد جزءاً متصلا من كرامة زوجته ، وطبقاً لذلك ، فإنه ليس ثمة أحد منهما أفضل من الآخر ، ويورد استنتاجات مفيدة جداً في هذا الشأن وأن مشكلات الأسرة الإسلامية الواقعية قد حلها الإسلام كما يلي :

١ — إن الزوج هو الذي ينتظر منه إعالة الأسرة — وأن خروج المرأة للعمل لابد أن يكون بموافقة الزوج .

٢ — عندما تكون الزوجة غير موظفة ، تصبح إدارة المنزل بمثابة شاغلها الأول .

٣ — وأن الزواج لابد وأن يتم طبقاً للشريعة ، وأن على المسلمين تسجيل الزواج في الولاية التي تزوجوا بها وفي حالة المنازعات عليهم أن يلتزموا بالحل الإسلامي لها لأن عدم الإلتزام بها سيكون إخلال بالالتزام الديني .

٤ — لابد من تقوية الروابط الأسرية والتمسك المخلص بالتعليمات الإسلامية .

محمود حمدي كساب

٤

أبو غدة ، عبدالستار

رعاية المعوقين في الإسلام

س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ١١١ ــ ١٢٠

تتجلى مدى رعاية الإسلام الخاصة لبعض الفئات من حيث توفير مزيد من الحقوق والإعفاء من بعض الواجبات ، ليحصل التوازن والتكافؤ بين معطيات كل إنسان وقدراته ، فيعيش الجميع حياة كريمة ، سواء في ذلك من هو معافى ، ومن هو معوق ذو ضعف طارىء أو أصلي ، ولقد ارتضى الله للتعامل بين الناس طريقين هما العدل والإحسان وليس العدل وحده ، فإن العدل مع انه تبرأ به العهدة الفردية ، فإن الجماعة قد لا تنهض بالاقتصار عليه دون بسط الإحسان لمن لا يكفي العدل لرعايته ، وموقف الإسلام من أسباب التعويض واضحة محددة فقد دعا الإسلام إلى القوة وحفظ الصحة والوقاية والعلاج وحارب الضعف سواء كان قاصراً أو متعدياً إلى السلالات . أما من حيث أهلية المعوق واعتباره في الإسلام فقد حفظ الإسلام لكل إنسان أهليته واعتباره مع رفع بعض المسئولية أو الأعفاء المطلق منها حسب ما تقتضيه الحالة مثل قوله تعالى ﴿ **ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾ أما حفظ الاعتبار الأدبي للمعوقين فهو موفور في الإسلام ومن خلال قواعده العامة الشاملة ، ولعل ما أمر به الإسلام من إنزال الناس منازلهم تبعاً لما يتصفون به من تقوى وإتقان هو مفاد قوله تعالى : ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ وقول رسول الله ﷺ ﴿ **إنّ الله لا ينظر إلى صوركم وأجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم** ﴾ وأما عن الرعاية الفردية والجماعية للمعوقين فقد اهتمت النصوص من القرآن والحديث بوصف العلاج النفسي لهذم الحالات جنباً إلى جنب مع الأخذ بأسباب التداوي الممكنة .. فمن ذلك استحقاق المعوّق الصابر وصف المؤمن وفي ذلك يقول الرسول ﷺ « عجبا لأمر المؤمن أن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن : إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له ، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » وهذا الوصف النبوي للمؤمن المعوق والمعاق مقتبس من نور الآية الكريمة ﴿ **الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون** ﴾ .

صلاح الدين حلمي

اسحق ، خالد م
حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية
(مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٧ (١٣٩٩/١) ص ص ٣٣ ــ ٤٨

إن القرآن بالنسبة للمسلمين يمثل أوج مسيرة طويلة من الوحي الإلهي لهداية الانسان بل إنه يشير ، افتتاح فصل جديد في التاريخ البشري ، وإن المسلم يبدأ رحلة إيمانه بالوفاء بالتزاماته وواجباته أمام الله ، ثم تأتي حقوقه لتؤكد علو الشرع الإلهي ، فكل شخص يقبل الإسلام ، يلتزم بانفاق حياته للايفاء بعهده مع الله . والتزاماته تتقدم على حقوقه . فينبغي أولاً بالوفاء بعهده مع الله ، والله في الإسلام هو واضع القانون ، وإن القانون الإلهي المسمى بالشريعة هو فوق الحكام والمحكومين .فعلو الشريعة لإسلامية مبدأ أساسي ، وطاعة الله عنوان المجتمع المسلم ، والأفراد والسلطة العامة في الدولة الإسلامية كلاهما ملزم بالعمل بمقتضى الشريعة ، فليس لأحد من البشر حكاماً ومحكومين إلا سلطات محدودة وفي نطاقه ضيق ، ولا تملك السلطة العامة إلا أن تعمل على حماية العمل بالشريعة في حياة الناس ، سواء في ذلك السلطة التنفيذية ــ رئيس الدولة وأعوانه ــ أو ما يمكن أن تطلق عليهم أعضاء السلطة التشريعية . وبما أن الطاعة كلها تقوم على افتراض أن أمر هؤلاء قراراً كان أو قانوناً ليس متعارضاً مع القانون الإلهي ، فإنه ليس من الممكن أن تكون السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية هي الحكم النهائي مما هو قانوني ولما ليس كذلك لأن الحكم لله وهو وحده الذي يملك التحليل والتحريم وإذا كان القرآن يدعو المسلمين جميعاً إلى الوقوف عند حدود الله لا يتعدونها فإنه من ناحية أخرى يدعو المسلمين إلى أن ينشدوا الطرق والوسائل التي تكفل لجميعهم ما نطلق عليه باللغة الحديثة حقوق الانسان وفي الواقع فإن كفالة الحقوق الأساسية في الدولة الإسلامية تعتبر الهدف الذي توجه إليه جميع الطاقات الاجتماعية على جميع المستويات ، إن التشريع والمراجعة القضائية يعتبران ضمن الوسائل الملائمة لذلك الغرض لأن المطلوب من جميع الطاقات التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية أن تتجه إلى خلق مجتمع عادل وأخلاق ، والحفاظ عليه ، وعلى أساس تلك النظرة فإن الفرق الوحيد بين الهيئات الحاكمة والفرد العادي هو أن الأولى تحمل عبئاً أكبر من المسئوليات ، وهي أيضاً تعمل تحت قيود دستورية محددة ، ولا تستطيع إلا أن تقوم بالعمل لدعم أهداف وواجبات المجتمع ، وفي تلك المسايرة ، يظهر عدد كبير من الحقوق لصالح الفرد ، مثل حماية حق الحياة ، وحق التعبير ، وحق الأمن .. إلخ ، وليس من الممكن إيقاف أو إلغاء تلك الحقوق ، لأنه ليس هناك غاية أسمى تخضع لها . وفي البحث دراسة مفصلة عن المعنى الإسلامي لعديد من حقوق الانسان . . .

د . محمد كمال إمام

٩٦

بدري ، مالك

مدمن الكحول ، هل يستطيع الإسلام انقاذه ؟ (مترجم عن الانجليزية)

س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ١١٥ ـــ ١٣٢

إن الأثر الروحي والنفسي للإسلام على المرضى العاديين ، بما في ذلك المعتمدين على المخدرات والكحول ، يفوق كثيراً ما يعتقده المعالجون النفسيون ومقلدو الغرب ، هكذا يقول الكاتب في دراسته في جزئها الأول (المقدمة)

ويذكر الكاتب أنه قد أجرى استفتاء بين عدد ممن يعتمدون على الكحول من مختلف الطبقات والمهن بلغ عددهم حوالي ٣٢ شخصاً وكانت الأسئلة الموجهة لهم هي : ما الذي جعلهم يلجأون إلى الشراب ؟ بعضهم ذكر تأثير الجماعة والآخرون ذكروا أنهم لجأوا إلى الخمر لتخفيف التوتر واكتساب الثقة ، وسئلوا : كم من الوقت ظلوا يتناولون الشراب ؟ وكان المتوسط ٢٣ عاما ، ثم : كم من الوقت ظلوا ممتنعين عن المسكرات ؟ وهل حاولوا الامتناع عن الشراب قبل محاولتهم الأخيرة الناجحة ؟ ولقد تمكن ثلاثة أشخاص من العينة من تحقيق الضبط النفسي النهائي أثر شهر الصيام .. وبعضهم أنتكس وكان السبب القلق ، والتوتر والوحدة ، الضغط الاجتماعي للرفاق ، وضعف الارادة ، واضطرابات المعدة والأرق ووجود مشكلة ملحة في المنزل أو العمل ونصيحة من طبيب ... وبعضهم تمك نهاية الأمر من تحقيق الضبط النفسي ب الحافز الإسلامي للامتناع عن المسكر والمخاطرة بالصحة ، والأعباء الاقتـ والضغوط العائلية والمجتمعية وقوة والتجارب الجارحة ، وتضمنت ا ايضا : هل كانوا مصابين بأي اضـ نفسي قبل أو خلال الفترة التي داومو على الكحول ، أم بعدها ؟ وما هي الـ الإيجابية التي تكونت لديهم بعد ضبط النفس ؟ وهل كان هناك أي من عائلتهم مضطرب نفسيا أو مدم مفرط في الشراب ؟ وما هي النصائح يقترحونها لمعاونة زملائهم مدمني الخ وكانت الاجابة : يجب أن يعودوا الإسلام ، يجب أن يحتقروا أنفسهم يستسلموا لليأس ... إن الله يغفر الذ جميعاً

وفي نهاية الدراسة يورد الكاتب ب التوصيات يراها هامة جدا في الموض وهي :

١ ـــ الحاجة إلى وجود علاج نفسي اجـ يتجه وجهة إسلامية .

٢ ـــ التعاون بين العلاج التقـ والحديث .

٣ ـــ الافادة من شهر رمضان .

٤ ـــ الافادة من الحج والعمرة .

٥ ـــ الحاجة إلى جماعات إسلامية .

٦ ـــ الثقافة الإسلامية وتدريب الصغار

محمود حنفي كـ

٩٧

جرادات ، عزت

البديل الحضاري للمجتمع المعاصر

س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص ١٢٩ ــ ١٥٢

تركيب المجتمعات : مهما كان تحديد مفهوم المجتمع ، فانه تنبثق عنه طريقة حياة تعبر عنها ثقافة تحدد أنماط تفكيره ونشاطاته ومشاعره على أساس من المعرفة والمعتقدات والأخلاقيات والعادات ، والقدرات لدى أفراده ، وعناصر أبعاد ثقافة المجتمع ثلاثة مؤسسات المجتمع ، أفكار المجتمع ، المنجزات المادية للمجتمع . وأهم المؤسسات هي العائلة وهي العامل الرئيسي في عملية التطبع الإجتماعي للأفراد والمؤسسات الثقافية كالمدارس الثقافية ووسائل الأعلام والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتي تكون تأثيرها المباشر على المجموع .

نمو المجتمعات والحضارات : ان الحصيلة النهائية لدور المجتمع التاريخي تقاس عبر دوره الحضاري حماية ونقلاً أو ابتكاراً أو ابداعاً ، والمجتمعات تظل في نمو مستمر مادامت قادرة على العطاء الحضاري ، ونمو حضارة أي مجتمع يتوقف على تكامل عناصر الانسان والتراب والزمان لقد تأثر انسان الغرب بانسانيات الأغريق اللاتينية وبمقولات ماركس بينما الانسان العربي المسلم قد جاءته الحضارة الإسلامية بتحديد البعدين السلبي والإيجابي دفعة واحدة ثم رسمت له طريق الفكرة التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية .

تحليل الاتجاهات الحضارية المعاصرة : لقد أثرت الحضارة بأفكار الانسان المعاصر فمر بعدة مراحل فاعتبر أسلوب المحاولة والخطأ ثم في المحاولة الثانية أوجد المؤسسات ثم لما تضخمت الثقافة وازادات البيئة تمديداً أصبح الانسان يعيش مرحلة العبء الثقافي وهو الذي يحاول دون وجود توازن في السلوك الانساني مما عقد الحياة وحولها إلى مأساة يعاني فيها الانسان من مشاكل البيئة والتلوث والبطالة وارتفاع الاسعار والعزلة الفردية .

الحاجة لبديل حضاري : إن أي استعراض وتحليل لمقومات الحضارة المعاصرة تستدعي القول بأن المجتمع الإنساني بحاجة إلى بديل حضاري يحول دون طغيان جانب على آخر من جوانبه كما يؤدي إلى إبراز وتنمية عنصر الخير في الفكر الإنساني وتمتلك من الصفات ما تمكنه من إستيعاب المعطيات الحضارية المتجددة وتمحيصها وتوظيفها لخدمة الإنسانية ولابد لتكامل تلك المسيرة الحضارية توافر العنصر الروحي والعقل الإبداعي والأنتاج المادي .

المتوازنة المتمثلة في : دستور خلقي ، ذوق جمالي ، منطق علمي ، صناعة تقنية وإذا ما توفرت للمجتمع المعاصر مقومات هذا البديل الحضاري ، وتكاملت في دساتيره الخلقية والجمالية والعلمية والنفسية فسوف تسوده قيم إيجابية على مستوى فردي وجماعي وعالمي وهذا ما يوفره الإسلام .

د . عزت جرادات

٩٨

جرادات ، عزت
نظرة فاحصة في التغير الإجتماعي الإسلامي
س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ١٢٧ ـــ ١٤٦

يعد التغير الإجتماعي من ملامح المجتمعات المعاصرة وعاملاً من عوامل التأثير في تطورها وهو يشير بشكل فعلي للسلوك الإنساني ، والمجتمعات التي لا تستجيب لعوامل التغير ومتطلباته هي مجتمعات غير متطورة .

إن البداية للتغير الإجتماعي الإسلامي بدأت برسالة محمد ﷺ والتي يمكن إجمال الجانب الإجتماعي في هذه الرسالة بالمساواة ووحدة الصف والتعاون ونبذ الفساد والإستغلال .

وبعد ابن خلدون حدثت حالة ركود في التشريع والإنتاج الفكري يمتد بهما القرنان السابع عشر والثامن عشر ،حيث أغلق باب الإجتهاد إلا أن ذلك كان مرفوضاً ، وكانت حركة ابن تيمية إحدى العوامل المؤثرة في قيام حركات إصلاحية على مبدأ التوحيد في القرن التاسع عشر وكان هدفها مجالات التشريع والسياسة والمؤسسات الإجتماعية والتي تركزت على تحالف العلم والإيمان وشمولية الإسلام .

إن نجاح حركات التغير الإجتماعي الإسلامي في الخمسين سنة الأخيرة كان محدداً للإفتقار للنظرات الفاحصة المنتظمة ولإنعدام المعالجات الموضوعية وأساليبها إلا أنها مع ذلك ورغم التحديات كانت عاملاً في عدم نشر العلمانية المتمثلة في الفرد الفكري وفي النصف الثاني من القرن العشرين تميز التغير الإجتماعي بمظاهر عامة أهمها :

١ ـــ الشعور المستقبلي إذ أن انتهاج المنهج الإبداعي أصبح ممكناً وواعياً وواجباً .

٢ ـــ القوى العاملة في التغير : على الحركات الإسلامية المعاصرة أن تكون قادرة على إستيعاب وإستخدام القوى المؤثرة في التغير الإجتماعي .

٣ ـــ المحتوى المتغير للتخطيط : على التخطيط الإسلامي المعاصر أن يشمل التخطيط بعيد المدى وأن تكون براجمه شاملة وعامة لجميع المنطقة الإسلامية ثم متكاملة في تحديها للقوى المضادة للإسلام .

إن على الحركات الإسلامية المعاصرة أن تتفق على منطلقات محددة في براجها تتعلق بالعقيدة والتغير الروحي والتحليل السياسي .

لقد اكتسبت الحركة الإسلامية في العشرين سنة الماضية بعداً عالمياً ووصلت الدعوة إلى بلاد غير إسلامية وأن المجتمع المعاصر بمعطيات حضاراته التكنولوجية قد فرض على الأفراد إنتهاج سلوك منافي لتطلعاتهم فنتج عن ذلك العزلة وهنا يمكن للإسلام أن يأخذ دوره الحتمي ويحقق أهدافه

د . عزت جرادات

٩٩

خليل ، عماد الدين
لبعد الإجتماعي في مواقف الرسول ﷺ
س ١ : ع ٤ (١٣٩٥/١٠) ص ص ٧٧ ــ ١٠٨

يمثل البحث محاولة لرصد المعطيات ذات لبعد الإجتماعي في مواقف الرسول ﷺ ، حيث تندرج هذه المعطيات وفق مستويات و تيارات ثلاثة ، نلتقي في أولها بمبادىء ونظريات وقواعد يمكن أن يبني المشرع لإسلامي عليها ــ كما حدث فعلاً ــ عمارات فقهية في ميدان التشريع الإجتماعي مستمداً قدرته على العمل من روح هذه المبادىء والنظريات والقواعد ، مهندساً إجتهاداته وفق مساراتها وإجتهاداتها .

وفي ثانيها نجد الرسول ﷺ ينفذ بعض التجارب ويجري عدداً من الممارسات والتغييرات على المستوى الجماعي ، فيجيء هذا التنفيذ الواقعي امتداداً للمبادىء والنظريات المطروحة على لسانه ﷺ ، وتأكيداً في الوقت نفسه على ان الإسلام ما جاء لكي يطرح افكاراً خيالية ومثلاً معلقة في سماء الإحلام وإنما لكي « يغيّر » شكل الواقع و « يبدّل » في أحجامه المتوارثة ، ويحوّل علاقاته لصالح الإنسان ، وأنه بواقعيته هذه قدير على أن يتحرك دوماً في عهد الرسول ﷺ وصحابته وتابعيه والمنتمين إلى دعوته جيلاً بعد جيل ، كما حدث فعلاً ، من أجل إحداث هذا التغيير والتبديل .

أما على المستوى الثالث ، فقد نفذ الرسول ﷺ بإعتباره القائد الأعلى للجماعة الإسلامية وأسوتها الحسنة على مرّ الأجيال ، أخلاقية العدل الإجتماعي التي تنبعث من الأعماق وتؤول إلى ممارسة وسلوك عمل تتبدّي ملامحها في كل جزئية من جزئيات الحياة اليومية ، وكل منعطف من منعطفاتها ، ابتداء بمسألة السكنى والملبس والطعام والشراب داخل بيته ، وإنتهاء بطبيعة علاقاته كنبي وقائد مع أبناء أمته ، فأعطى بذلك الإشارة الحاسمة لكل الذين سيجيئون بعده فتحملهم الأحداث والجماهير إلى مراكز السلطة ، وأشعل الضوء الذي على هديه سار الخلفاء الراشدون ، حكام العالم وهم يتضورون جوعاً وينامون على الحصى . ولقد ظل الضوء ــ رغم انطفاء العصر الراشدي ــ مُشتعلا لكي يبين للمؤمنين معالم الطريق ، وليست تجربتا عمر بن عبدالعزيز (٩٩ ــ ١٠١ هـ) ونور الدين محمود (٥٤١ ــ ٥٦٩ هـ) في هذا المجال سوى مثل من الأمثال .

د . عماد الدين خليل

١٠٠

خليل ، عماد الدين

الرؤية الإسلامية الماركسية لمفهوم العدل الإجتماعي

س ٢ : ع ٧ (١٣٩٦/٧) ص ص ٦٩ ـ ٩٠

يمثل المقال فصلاً آخر من كتاب صدر للمؤلف فيما بعد بعنوان (مقال في العدل الإجتماعي) ، وقد سبق وأن نشر في العدد الرابع من المجلة فصل من البحث نفسه بعنوان (البعد الإجتماعي في مواقف الرسول ﷺ) .

يبدأ المقال بالإشارة إلى أهمية مسألة « توزيع الثروة » وتزايد وعي الإنسان بها بمرور الزمن ، وتطور الثقافات ، واتساع حجم العلاقات الإجتماعية .. الخ ، كما يشير ـ بإيجاز ـ إلى مسار الحلول الغربية لهذه المسألة وإنعكاساتها السلبية على قطاعات واسعة من مثقفي عالم الإسلام . ثم ينتقل إلى التأكيد على ضرورة تقديم المزيد من الدراسات في هذا الميدان ردّاً على التحديات القائمة ويطرح بعض الملاحظات المنهجية في هذا الصدد ، ثم ما يلبث أن ينتقل لتقديم عرض مقارن بين الإسلام والماركسية في رؤيتهما لمفهوم العدل الإجتماعي وموقفهما التطبيقي منه ، ويركز هذه المقارنة بعدد من المقولات ، منها :

إن الإسلام ينظر للعدل نظرة شمولية تتجاوز نطاق العالم إلى الكون كله الظلم المنصب على الإنسان لا يـ حجب حاجاته الأساسية فحسب ، بينما تحصر الماركسية لمنطلقها المادي الصرف ، مدى تنفيذ مطالب الإنسان المادية فحـ

يمنح الإسلام الإنسان دوراً جابهة المسألة الإجتماعية وصياغـ تخضعه الماركسية لواحدة من أشد الجبرية التي عرفها التاريخ .

يسعى الإسلام إلى تأكيد وتعز المؤسسات الإجتماعية الأصيلة كالا ترتبط بالمسألة الإجتماعية أشدّ الأرتبـ تسعى الماركسية ـ نظرياً على الأ تفكيكها وتدميرها فتلحق بذلـ إجتماعياً كبيراً باطراف عديدة والطفل .. الخ .

يسعى الإسلام إلى تأكيد مناهـ الموضوعي التي لا تميل ولا تتحيّز ولا لأي سبب من الأسباب ، بـ الماركسية عدلاً نسبياً يميل مع الهو الأمور بمقياس طبقي محدود ويعتـ « الغاية تبرر الواسطة » رغم ببداهات العدل .

يسعى الإسلام لاتاحة المجـ الإنسان للتعبير بحرية عن أكبر قـ من طاقاته وأمكاناته الإبداعية على الروح والمادّة ، بينما نجد الماركسية تـ على التشكّل وفق السياق الإجتماعي

قدراته في نطاق الطبقة الحاكمة .

يسعى الإسلام إلى تأكيد الوازع الذاتي وحمايته وحضّه على العمل والإبداع بالجزاءات الدنيوية والأخروية ، بينما تسعى الماركسية إلى تدمير والغاء هذه النزعة المتأصلة في الإنسان لأنها لا تنسجم ونظريتها القائلة بتساوي أبناء الطبقة الواحدة أمام حركة التاريخ .

يمدّ الإسلام نطاق الجزاء تجاه السعي البشري إلى يوم الحساب العادل الدقيق ، بينما نجد الماركسية ، بنفيها لليوم الآخر ، تقصر الجزاء على الأرض وتعرض الكثير من الحقوق المهضومة للضياع .

يمدّ الإسلام نطاق ثورته إلى كل المساحات التي يمارس فيها الظلم أية كانت أشكاله ، بينما تحصر الماركسية ثورتها في المستوى الطبقي فحسب .

يسعى الإسلام إلى تحرير الإنسان وجدانياً بانتزاع كل جذور الخوف والتعبّد الوثني من أعماقه ، بينَما تتحول الماركسية باتباعها صوب نوع خطير من الجبرية والتعبّد والوثنية .

يُختتم المقال بطرح بعض الاضاءات حول المنظور الإسلامي للعدل في إطاره الاقتصادي ، وحول المسألة الإجتماعية في إطاريها التاريخي والفقهي وعناصر اللقاء والافتراق بينهما .

د . عماد الدين خليل

١٠ . خليل ، عماد الدين
القرآن الكريم والمسألة الإجتماعية ـــ خطوط عريضة .
س ٣ : ع ١٠ (١٣٩٧/٤) ص ص ٩٣ ـــ ١٢٠

هذا هو فصل آخر من كتاب (مقال في العدل الإجتماعي) الذي صدر للمؤلف فيما بعد ، وقد سبق وأن نشر فصلان آخران في العددين الرابع والسابع من « المسلم المعاصر » .

يبدأ المقال بطرح المقولة التالية « إن الإسلام في قرآنه وسنة نبيه عليه السلام ، يطرح قواعد عامة وخطوطاً عريضة يريد بها أن يشكل الأرضية الصلبة التي تتحرك عليها العلاقات الإجتماعية ، والتي يمد جذورها في أعماق النفس وبنية العالم وفي صميم النظرة إلى الكون . صحيح أنه يطرح في الوقت نفسه تفاصيل وجزئيات عن قضايا يومية ومسائل إجتماعية بالذات ، ويلامسها ملامسة تامة ، إلّا أن الإطار الكبير والرؤية الشمولية التي يرسمها الإسلام لموقف الإنسان في العالم ، وطبيعة دوره فيه ، والغاية التي خلق لها ، والمصير الذي يسعى للتحقّق به ، من خلال ممارساته الواقعية ، هي التي تهمنا ونحن نرسم بعض آفاق العدل الإجتماعي كما جاء بها هذا الدين القيّم » .

ينتقل المقال لكي يناقش مسألتيْ (الترف) و (الغنى الفاحش) كظاهرتين نقيضتين لفكرة العدل الإجتماعي ، ذلك أنه إذا اختفى العدل وانعدم التوازن ظهر الغنى الفاحش والترف ، وإذا كان القرآن الكريم قد عالج الظاهرة كمسألة هدّامة في كيان المجتمع ، تنبثق عنها دوماً مواقف سلبية رجعية ، فمعنى هذا أنه يريد مجتمعاً متوازناً كبديل لحتمية ظهور الترف « في حالة إجتماعية غير متوازنة » ولقد مدّ القرآن تحليله للظاهرة إلى أعماق النفس وامداء العلاقات الإجتماعية مادية وروحية وفكرية وأخلاقية

في مقابل حملة القرآن على ظاهرتيْ الترف والغنى الفاحش في التجربة الإجتماعية ، ما الذي يقدمه عن الفقر والفقراء والمعدمين ، هل هي دعوة للتبرع لهم والإحسان إليهم فحسب ، فأين إذن السلطة الإسلامية ؟ وهل يمنع هذا الأسلوب (الأدبي) ، دونما ضمانات تشريعية ، ظهور وتضخم طبقة المترفين وتحول المال إلى دولة بين الأغنياء .

ويكون القسم الثاني من المقال محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة ، مستمدة من المعطيات القرآنية

وينتهي المقال بالوقوف قليلاً عند الدلالة الخطيرة لآيات سورة الحشر (٧ ـــ ١٠) الحاسمة في هذا المجال ، تلك التي تأمر بتوزيع الفيء على كافة الفئات (المحتاجة) في المجتمع الإسلامي الوليد ، فتقدم برنامج (عدل إجتماعي) سار على هديه الرسول ﷺ وخلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم من أجل ألّا يكون المال (دولة بين الأغنياء) .

د . عماد الدين خليل

١٠٢ ـــ شريعتي ، علي (معرجم عن الانجليزية)
س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/١) ص ص ٣٣ ـــ ٤٦

تقاس أهمية الكتابة بمدى إسهامها في إحداث تلك الهزة الممزوجة بالدهشة التي تقود المرء وجدانياً وفكرياً إلى طريق جديد في التفكير ، وهذه الدراسة من هذا النوع الذي يجبرك على إعادة النظر في كثير من القناعات التي تسيطر علينا كمثقفين في بلدان العالم الثالث وخاصة البلدان الإسلامية ، وهو يبدأ دراسته بطرح سؤال محدد : من هو المتمدين ومن هو المتحضر ؟ ويردف بقوله : أن الحضارة تعتبر واحدة من أدق النتائج الحيوية التي تواجهنا نحن شعوب البلاد غير الأوروبية التابعة للمجتمعات الإسلامية ، وأنه من المؤسف حقاً أن تفرض علينا الحضارة نحن الشعوب غير الأوروبية بوصفها المدنية !

وقبل أن يمضي الكاتب في دراسته يقدم لنا تعريفاته لكلمات المفكر والإستيعاب والإنعزالية

ثم يقدم تعريفاً للثقافة التي هي بالفعل التعبير والهيكل الخارجي للوجود الحقيقي للمجتمع .

ويدافع الكاتب دفاعاً ممتازاً عن ثقافة البلدان غير الأوروبية ويضرب مثالاً لذلك بالهند ويقول : وبالرغم من أنهم كانوا حقيقة في مستوى أدنى بكثير من المستوى القائم في يومنا هذا مدنية ومتاعاً مادياً ، إلا أن ما كان لديهم مهما كان تافهاً ، كان ملكا لهم ، لم يكونوا مرضى بل كانوا فقراء . الفقر شيء يختلف عن المرض . ثم هو ـــ أي الكاتب ـــ يدين مدينات « الموزاييكو » التي نعيشها الآن لأن شعوبها ومفكروها لا يعرفون لماذا يعيشون ؟

وينتقل الكاتب إلى وضع الإستلاب الذي تعايشه المجتمعات في الدول غير الأوروبية ، وأن المهمة الوحيدة للأوروبيين هي أن يضعوا إغراء الحضارة أمام أعين المجتمعات غير الأوروبية ومن ثم تقبل التعاون معهم على إنكار الماضي ورفض وتدمير مقومات ثقافتها ودينها وشخصيتها ، وعلى ذلك تم التعريف بالحضارة ـــ الإستهلاك على أنها هي المدنية

ويختم الكاتب بحثه بقوله : لقد انقسم العالم إلى ثلاثة أجناس ـــ كما يوحي إلينا الأوروبيون ـــ جنس يستطيع التفكير والإدراك وهو الأوروبي (منذ زمن الأغريق القدامى إلى يومنا هذا) وجنس ثان وهو الشرقي ليس لديه سوى أحاسيس غامضة وخارقة وجنس ثالث وهو الأسود لا يحسن سوى الرقص والغناء وعزف موسيقى الجاز عزفاً جيداً .. وأننا في أشد الحاجة إلى ذلك المفكر الحق الذي يعرف مجتمعه ويعي مشاكله ويمكنه أن يعرف مصيره ويعرف ماضيه ويمكنه وحده أن يقرر ما يبغي . .

محمود حنفي كساب

١٠٥٣
صقر ، أحمد
الغذاء _الازدياد السكاني
س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢) ص ص ٣٩ ـــ ٥٦

في مقدمة البحث يقول الكاتب : إن البلدان المسلمة تحوز أفضل الموارد الطبيعية في العالم ، وتحوز أيضاً أكبر عدد من الأيدي العاملة ، ولكنها لسوء الحظ تعد من أفقر الأمم من الناحية التكنولوجية . وينتقل الباحث إلى معنى الأنتاج الغذائي وأنه لا يجب أن يتم انتاج أو استهلاك إلا ما يعد شرعياً ، وعن الانتاج الغذائي طبقاً للقرآن الكريم يورد الكاتب مفاهيم الانتاج الغذائي التي تنص على أن الغذاء نعمة من نعم الله ، وأن الطعام من خلقه سبحانه ، وأنه ـــ عز وجل ـــ قد يقوم باختبار الانسان عن طريق تعريضه لبعض الكوارث الطبيعية ، وأن الله قد خلق الطعام للناس من أشياء متنوعة وأنه جل وعلا لم يكتف بخلق نوعيات مختلفة ولكنه أيضاً قد خلق نوعيات أفضل ، ويجب على المسلمين اختيار أفضل أنواع الطعام لإستهلاكها

ثم يتحدث الكاتب عن أسطورة الازدياد السكاني ،ويرجع ترويجها إلى كل من المعسكرين الشرقي والغربي وجهودهما في جلب هذا الخطر الوهم ، وأن الدول المتطورة حريصة أشد الحرص على إبقاء الدولة المتخلفة في نطاق الشحاذة حتى لا تتطور ، وأن المعونات الغذائية تستخدم لأغراض سياسية ، وأن الدول التي طبقت فيها برامج تحديد النسل أنتشرت فيها الدعارة والطلاق والاغتصاب وجرائم الأحداث . ثم يورد ملاحظات هامة على الفرضية الخاصة بالازدياد السكاني وأهمها المغالطات الخاصة بنسبة السكان من الكيلو المربع من الأرض المعمورة لكل إقليم وتجاهل بقية الأراضي وعدم الأعتماد على أهمية زيادة الانتاج واستصلاح الأراضي القاحلة وتحسين المزروعة ، وأن الإسلام يؤيد زيادة السكان مع تحسين الانتاج الغذائي .

وتحت عنوان مقاومة المجاعات يورد الكاتب سلسلة من الاتجاهات ـــ الوسائل أوردها على سبيل الحصر في عشر وسائل هي : التطوير التكنولوجي وزيادة القيمة الغذائية للأطعمة والنظر في فكرة المتممات الغذائية ، وتشجيع الناس على أتخاذ نظم غذائية مختلطة واستخدام النباتات البرية الصالحة للأكل ، وتربية حيوانات المزارع الصغيرة والطيور ، وانشاء الحدائق الملحقة بالمنازل وانتشار التعليم ، وأنه من أجل مقاومة المجاعات ، يجب أن يدرك الفرد أن البلدان المسلمة بأكملها تعتبر دولة واحدة بالنسبة للمسلمين ، وأن معنى ذلك وجوب اقتسام الثروات بين المسلمين جيمعاً . ويشير الكاتب في ختام بحثه إلى سابقة اقتراحه إقامة تنظيم إقليمي من أجل معالجة المشاكل العديدة الخاصة بالجوع والمجاعات .

محمود حنفي كساب

ب ، عبدالحليم
التسمو الإسلامي وحقوق الانسان
م
٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص
٩ -

لا أحد في عالم اليوم يشفق على الإنسان المسلم .. لأنه ــ هو ــ لا يشفق على نفسه !! والحقوق لا تمنح ، وإنما تفرض ، والطريق إلى فرض الحق هو أداء الواجب ، وأداء الواجب يستلزم القوة ويؤدي إليها .

والحقوق الأساسية التي كفلها الشارع الحكيم معروفة ، من حماية حق الحياة ، والعدل ، والمساواة ، وحق المشاركة في أمور الوطن ، وحرية الفكر في إطار الشريعة وحق المسلم في التمرد ــ ورفض ــ القوانين التي تخالف دينه مخالفة صريحة ــ وحقه في حماية عرضه وماله وأجره على عمله .

لكن المشكلة ــ الأساسية التي تواجه المسلم ، وهو يقاوم مغتصبي حقوقه الخارجين من استعمار غربي وشيوعي وصهيونية وصليبية في أندونيسيا ونيجيريا وغيرهما ــ المشكلة الأساسية هي أنه لا طريق لمقاومة هذا الأغتصاب لحقوق الإنسان المسلم إلا باسترداده حقوقه (هذه نفسها) في داخل المجتمعات الإسلامية . والتفسير التاريخي الصحيح لتواطؤ العالم ضدنا ــ ولاسيما في آسيا وأفريقيا ــ هو أننا تجرأنا على أنفسنا وبعضنا وأهدرنا قيمتنا في بلادنا . ويتضح ذلك من النموذجين اللذين اختارهما الباحث في باكستان وأندونيسيا ، ويقاس عليهما سائر بقاع المسلمين ..

د . عبدالحليم عويس

١٠٥ ل

الفاروقي ، إسماعيل راجي
حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية
ـ الأوجه الاجتماعية والثقافية
س ٧ : ع ٢٦ (١٤٠١/٥) ص ص
١٩ ـ ٤٠

ينظر الإسلام إلى غير المسلمين على ثلاثة مستويات منفصلة . أولها هو الانسانية : فلقد قدم الإسلام إلينا مفهوم دين الفطرة ، حيث يولد كل انسان مسلماً بالفطرة . أما المستوى الثاني فهو مستوى عقيدة الخلاصيين المنقولة عن طريق الوحي . أما المستوى الثالث فعليه يماثل الإسلام نفسه مع الكثير من الوحي التاريخي الخاص باليهودية والمسيحية فاعترف بأنبياء الديانتين وقبلهم بشكل متماثل مع قبوله لنبي الإسلام ، وعلم الإسلام اتباعه ان يشرفوا اسماءهم وذكراهم . كما بنى الإسلام جسوراً مع اتباع الديانات الغير سامية .

ومن الواضح ان الإسلام قد اعترف بالذميين من الناحية الدينية ، فقد منح جميع الذميين في العالم ميزة دينية مزدوجة وكرامة دينية بمقتضى مشاركتهم في الديانات الطبيعية والوحي الإلهي على مدى التاريخ . وإذا كانوا يهوداً أو مسيحيين فقد منحوا إمتيازاً ثالثاً وكرامة ، أي المشاركة في تقاليد الإسلام ذاته ، ووسع المسلمون الميزة الثالثة بحيث شملت جميع الموالين للديانات الأخرى .

والآن يمكن القول أن الدين في الدولة الإسلامية طبقاً للمفهوم الغربي المسيحي ، يعد حراً من اي نوع من التقييد من ناحية العبادة . ومن الناحية السياسية يعتبر الذمي حراً مثل المسلم ، فهو يستطيع الحصول على وظائف عامة والدخول في المشاريع الاقتصادية . ومن الناحية الثقافية فالذميين احرار في بيوتهم وفي قراهم إذا كانت غير مسلمة بصفة تامة ، أما علاقاته بالمواطنين الآخرين الذين ليسوا من دينه فيتم تنظيمها بواسطة المعايير الثقافية للدولة الإسلامية .

ان لدى الإسلام ما يفوق ذلك ليقدمه للبشرية وان الدولة الإسلامية هي اداة ذلك التنظيم الذي يعهد اليه بتنفيذ تلك الحركة الروحية الثقافية وتنظيم كل مجالات حياة البشر على مدى التاريخ من نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

هاني عودة الطبع

١٠'
فاروقي ، إسماعيل راجي
ن والغرب
ن ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص
٢' ــ ٣٦

يزيل الباحث الغشاوة عن أعين المنبهرين بالحضارة الغربية ناسين أو جاهلين ما في الإسلام من مقومات حضارية أصيلة تفوق تلك المقومات الواهنة التي تقوم عليها الحضارة الغربية . وفي سبيل ذلك فهو يزيح الستار عن أهم مبدأ قامت عليه تلك الحضارة ألا وهو الشك والذي على أساسه قامت ثلاثة أنظمة : الفوضوية ، والليبرالية الإنجلوسكسونية ، والشيوعية . ولقد أدى مذهب الشك إلى نتائج طيبة وأخرى وخيمة . أما النتائج الطيبة فثلاث . وهي :
الأولى : إحترام الذات الإنسانية وحمايتها من كل معتد . **الثانية** : أن تأليه الرغبات وإحترام الذات شد من أواصر القربى بين المواطن والمواطن وحث وعيهما بضرورة إشباع رغباتهما على التعاون المنتج الفعال .
الثالثة : تأليه الرغبات وإحترام الذات جعل المجتمع الغربي مجتمع نمو وكانت فريستهم هي الطبيعة فتمكنوا منها وتفجرت لديهم ينابيع المعرفة الطبيعية فنشأت العلوم وترعرعت . وقد سبقوا المسلمين في هذا المضمار سبقاً مقحماً . أما النتائج الخبيثة فثلاث أيضا :
أولاً : غلا الغرب في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن ألهها وجعلها وحدها الحقيقة فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر .
ثانياً : غلا الغرب أيضا في تأكيد أواصر القربى بين الجماعة سواء أكانت جماعة القوم أو جماعة الطبقة . فولى الولاء كله للجماعة واعتبرها قوماً وعنصرا لا يعلو على مصلحته شيء .
ثالثاً : غلا الغرب في استغلاله للطبيعة وإستثمرها وطوعها لإشباع رغباته دون وازع أخلاقي مما أدى إلى قلب توازن الطبيعة في كثير من الحقول ... ويتساءل الباحث بعد ذلك العرض هل يصلح الغرب بعد ذلك أن يكون قدوة يقتدي به ؟ إن علينا أن نقتدي بالإسلام الذي أقتدى به أسلافنا فسعدوا وأسعدوا ونقتدي بتطبيق الإسلام في صدره وفجره وضحاه لأن الإسلام يقوم على التوحيد ، ومن التوحيد تتفرع مباديء تقوم عليها العلاقات بين البشر . وعندما تشرق شمس التوحيد في نفوس المسلمين سوف يقومون بدورهم الحقيقي في خلافة الله في أرضه .

صلاح الدين حلمي

١٠٧
الفاروقي ، إسماعيل راجي
النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر
س ٧ : ع٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص
٥١ ــ ٦٨

تشتق كلمة النهضة من أصل عربي يعني الارتفاع .. وأهم ما في الأمر ان ذلك الشيء أو الكائن سواءاً كان طفلاً أو مجتمعاً ، كان في وقت ما غير عملي وغير فعال وغير قادر على تطبيق قدراته الكامنة على المشاكل التي تواجهه .. وبالمعنى الحرفي ، تعني النهضة تطبيق القدرات الكامنة في الطفل على الحياة الواقعية . وينطبق ذلك على المجتمع الإسلامي تماماً .. وإن مجتمعنا يمر في الوقت الحالي بعملية نهضة . فالمسلمون الآن وفي اطار تلك النهضة يستطيعون التحكم في مصيرهم ويوجهون تطورهم بانفسهم .

وفي مجال ذكر الحركات الحديثة التي تكون النهضة الإسلامية سنميزها جغرافيا .

فالمعركة التي شنها المسلمون ضد الاستعمار المسيحي في الملايو كانت من أكثر المعارك سفكاً للدماء .. واستمرت المعارك وحصلت شعوب مسلمة أخرى على استقلالها في ماليزيا واندونيسيا والفلبين ، التي سيطر عليها المسلمون وأسسوا مدينة (مانيلا) العاصمة والتي تعني « مأمن الله » بالعربية . وفي إيران ايضا ، ابتدأت المعارك بالشاه إسماعيل واستمرت أربعة قرون حتى يومنا هذا . وعلى ذلك المسرح المعقد للعالم العربي لا يستطيع احد انكار اهمية حركة النهضة تلك على جميع الجبهات والتي ابتدأها تقي الدين أحمد بن تيمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

ان جميع ديانات العالم تمر بحركة إنبعاث في الوقت الراهن . وفي الحقيقة ثمة نوع من الروح والنشاط يحث ضمير الرجال والنساء في كل مكان . ان ذلك النشاط العام يعد بمثابة علامة على استعداد الإنسان للنظر في ملائمة الدين ، ومن ثم نداء الإسلام وليس ثمة نداء يمكنه النجاح لو لم يكن صحيحاً ، ولو لم يعد بالسعادة ويضمن تحقيقها والإيفاء بكل من الحياة الدنيا والآخرة . في أي من الديانات نجد التوافق التام بين مطالب التاريخ ومطالب المستقبل وبين التراث الديني ؟ في أي من الديانات عدا الإسلام ؟! .

خالي عودة الطلح

١٠٨

الفاروقي ، لويز لمياء
حركة المساواة بين الجنسين والحفاظ على التقاليد الإسلامية
ترجمة د . محمد رفقي محمد عيسى
س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص ٨٧ ـــ ٩٦

يتناول هذا المقال حركة المساواة بين الجنسين التي نشأت في الغرب من ناحية وضعها بالنسبة للمجتمع الإسلامي وإحتمالات ردود الفعل تجاهها وأسس تقبلها . وينقسم المقال إلى قسمين القسم الأول يختص بالتقاليد الإسلامية والرد على بعض مواضع الشبهات الظاهرة في التفرقة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية ، أما القسم الثاني فيشمل بعض التوجهات التي يمكن أن تستفيد منها حركة المساواة بين الجنسين بالنسبة لمستقبلها في السياق الإسلامي .

بالنسبة للتقاليد الإسلامية تطرقت الكاتبة إلى إختلاف الوضع الأسري في السياق الإسلامي عنه في الغرب . فالمجتمع الإسلامي يسود فيه النسق الأسري الممتد الذي يربط بين الأجيال المختلفة ولا يؤيد الأسرة النووية وكيف أن هذه الصلة لا تعتبر عرفاً متغيراً وإنما مسئولية شرعية فصلة الرحم أمر واجب والمحافظة على رباط الزواج مسئولية لا يتحملها الزوجان فقط وإنما تمتد إلى الأسرة الكبيرة وتتمثل في رعاية العروسين وذريتهما .

ومن ثم فإن الاستقلالية التي تنادي بها حركة المساواة بين الجنسين لن تجد لها أساساً أو عضداً في المجتمع الإسلامي . كما أن الاستقلالية الفردية التي تنادي بها حركة المساواة بين الجنسين تسير في إتجاه مناقض للإلتزام الإسلامي الذي يؤكد على تبادلية الإعتماد داخل الكيان الإجتماعي . ويجب أن ننظر إلى التمايز في الأدوار القائم على نوع الجنس بإعتباره تكاملاً داخل النسق الأسري وليس بإعتباره معياراً للتفضيل بين جنس وآخر على أساس أن التفرقة بناء على الأفضلية أمر يرتبط بتقاليد الغرب في العصور الوسطى ولا يتوافق مع مبدأي المساواة والعدل في الرؤية الإسلامية . كما أن تعدد الزوجات الذي كثيراً ما يشار إليه بإعتباره إنتهاكاً للأحترام الواجب لوضع المرأة هو تجني على تشريع يمتاز بالتيسير على خلق الله وإستخدامه أساسه تقوى الله ، ويبعد كل البعد عن التصور والتصوير الغربي له . وأشارت الكاتبة إلى تأكيد الإسلام على الكيان القانوني المنفصل للمرأة وإحترام ذمتها

ثم أتجهت الكاتبة إلى بيان التوجيهات التي يمكن أن تستفيد منها أتباع حركة المساواة بين الجنسين إذا ما أرادوا أن يتعرفوا على مستقبلها في المحيط الإسلامي ، وهي أن محاولة نقل الحركة من مجتمعات غربية ذات ثقافات معينة إلى مجتمعات إسلامية تختلف في ثقافتها أمر يدل على عدم فهم طبيعة هذا المجتمع وتراثه الفكري والعقائدي

د . محمد رفقي فتحي عيسى

١٠٩ ــ الفاروقي ، لويز لمياء
النساء المسلمات وتغير البيئات
ترجمة محي الدين عطية
س ٩ : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠) ص ص ٨٥ ــ ٩٠

يركز هذا البحث على مسألتين هامتين حول اهتمامات النساء المسلمات . أولى هاتين المسألتين تتعلق بالدور الذي يلعبه الدين في تقييم وضع المرأة في المجتمع .

وبخلاف النظرة التي سادت في الدول الغربية وأجزاء أخرى من العالم عن الدين بأنه معوّق للتقدم والسعادة ، وأن السلطات الدينية كانت دوماً قاصرة على الرّجال ، وأن المرأة كانت خالية من الروح ومجردة من إمكانية الوصول إلى الخلاص مما أدى إلى وجود الشعور لدى المرأة بمقاومة هذا الدين الذي صورته التقاليد عقبة تقف في سبيلها .. نجد على العكس من ذلك فنساء العالم الإسلامي ينظرن إلى وضعهن نظرة مختلفة تماماً .. حيث ترى المرأة المسلمة أن تعاليم الإسلام المستمدة من القرآن والسنة هي أقوى الدعائم التي تركن إليها ، تلك التعاليم التي تنادي بمجتمع تكون فيه النساء شقائق الرجال . فهي تعاليم مثالية في نظر المرأة المعاصرة ، وهي النموذج الذي تسعى جاهدة لكي تعود إليه المسألة الثانية التي تعرض لها البحث هي دور كل من الرجل والمرأة في المجتمع ، فالمرأة المسلمة ترفض الحركة المعاصرة نحو مجتمع الجنس الموحد ــ الذي يرفض الفروق الحيوية بين الرجل والمرأة كأساس لتقسيم العمل ــ وترى أنها أدت بالمجتمعات الغربية إلى الانهيار وعدم الاستقرار ــ وترى المرأة المسلمة أن رفاهتها ورفاهة المجتمع ككل تستلزم اختلافاً وتبايناً بين دور الرجل ودور المرأة في هذه الحياة تمشياً مع سنة الله في خلقه .. مما يعود على الرجال والنساء والأطفال والمسنين وعلى الأسرة في مجموعها بالخير العميم .

صلاح الدين حلمي

١١٠

قاسم ، عون الشريف
الجذور الفكرية للمجتمع المسلم
س ٣ : ع ١٠ (١٣٩٧/٤) ص ص
١١ ــ ٢٤

لقد نزل الإسلام والبشرية على مفترق طرق ، كانت البشرية تنتقل من مرحلة البداوة والزراعة البسيطة والحياة القبلية القائمة على رابطة الدم إلى مرحلة الحضارة وحياة المدينة القائمة على رابطة المصلحة المشتركة . وكل ذلك كان يستتبع تحولات جذرية على المستوى الفكري والإجتماعي ، وبذلك جاء الإسلام معبراً عن المرحلة الأخيرة من تطور البشرية جمعاء .

وكان لابد من رابطة إجتماعية جديدة تقوم مقام رابطة علاقة الدم المنهارة وتعبر عن الوضع الجديد بعد أن كانت الجماعة هي ضمير المجتمع وهي القوة الرادعة . وكان القرآن المكي حرباً مقدسة على صنوف الفساد والظلم الإجتماعي التي كانت سمة المجتمع التجاري بمكة ، حيث كان الأقوياء يتحكمون في مصائر الضعفاء ، ويستعبدونهم بأموالهم وأحسابهم . ولم يكتف الإسلام بوضع الأسس لعلاقات إقتصادية وإجتماعية سليمة بل أدخل الدين في حياة المجتمع بدرجة أزالت الأزدواجية التي كانت قائمة بين ما هو دين وما هو دنيا . وأعاد الإسلام إلى الشخصية الإنسانية وحدتها وتكاملها بربطه بين القيم التي تحكم مسلكها العام ، فليس هناك أخلاق خاصة وأخلاق عامة . وكان إدخال الدين في حياة المجتمع من أكبر منجزات الإسلام مستهدفاً صياغة شخصية الفرد البشري صياغة يمتزج فيها الديني بالدنيوي على أنهما وجهين لعملة واحدة . بحيث يصبح ضمير الفرد ضميراً إجتماعياً بالضرورة . كما لم تكن العبادات في الإسلام عملاً فردياً يخص الإنسان في علاقاته بربه فحسب وإنما هي وسيلة الإنسان لتسخير طاقاته الروحية وتفجير قدراته الكامنة لإثراء حياة المجتمع وهو في تحقيقه لأهداف الحياة الإجتماعية الخيرة يحقق في نفس الوقت ما يرجوه من الآخرة لأن الدنيا مزرعة الآخرة .

فإذا أردنا أن نستعيد نهضتنا ومكانتنا اللائقة فعلينا أن نستعيد المفهوم الإسلامي للدين في حياة المجتمع والأفراد وعندئذ تعود للمسلمين أصالتهم وللبشرية توازنها .

صلاح الدين حفني

١١١

القعيد ، إبراهيم حمد

التكيف النفسي الاجتماعي للطلبة المسلمين في المؤسسات التعليمية الغربية

س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ١٠١ ـــ ١١٠

إستعرضت الدراسة عمليات التكيف النفسي والاجتماعي للطلبة المسلمين عند دراستهم في المؤسسات التعليمية الغربية وما يصاحبها من مظاهر سلبية وإيجابية . وكونت الدراسات النفسية والاجتماعية المتعلقة بالاتصال الحضاري والصدق الثقافي وما يتعلق بها من القضايا الخلقية التي كتبت في ضوئها الدراسة .

وقد تم بناء على الدراسات العلمية المتوفرة ، الحديث بتفصيل عن أربع مراحل من التكيف النفسي والاجتماعي التي يمر بها الطالب عند انتقاله من بيئته إلى بيئة ثقافية إجتماعية جديدة . المرحلة الأولى من هذه المراحل هي مرحلة الانبهار ، وهي بداية الاتصال الحضاري المكثف بين الطالب المسلم والثقافة الغربية . وتتميز عادة بمظاهر الاستغراب والانطباعات السريعة السطحية التي يشوبها شيء من السعادة والاطراء لهذه البيئة الجديدة . والمرحلة الثانية ، مرحلة الصدمة الثقافية ، وهي شعور الطالب وإدراكه للفروق الثقافية بينه وبين هذه الثقافة الجديدة ومن ثم يتولد من هذه المرحلة مشاعر القلق الناتج عن فقدان المعايير الاجتماعية التي تعود عليها الفرد ومشاعر الحيرة والخوف وعدم الاطمئنان والحنين إلى أرض الوطن . والمرحلة الثالثة ، مرحلة التكيف الجزئي ، وهي بداية التكيف التدريجي للطالب مع الحياة الجديدة والتعامل بصفة مقبولة وحل مشاكل الصدمة الثقافية حسب ما تمليه أحد إستراتيجيات ثلاث ، فأما أن يندمج مع هذا المجتمع الجديد ويقلده تقليداً أعمى في نواحي السلوك والأفكار أو يرفض هذا المجتمع وذلك بعدم التعامل معه وتفضيل العزلة أو يتكيف تكيفاً راشد وذلك بالتعامل المتزن ومحاولة فهم الحياة الجديدة وبناء علاقات إجتماعية لا تؤثر على قيمه محافظاً على إستقلال شخصيته وتميزه والاستفادة العلمية والانسانية من المجتمع الغربي . والمرحلة الرابعة من مراحل التكيف هي مرحلة التكيف النهائي ، حيث يبدأ الطالب بالاستقرار النفسي في البيئة الجديدة نتيجة للتعود على العادات والتقاليد والمسلمات الثقافية الغربية .

وقد تحدثت الدراسة بالتفصيل عن كل واحدة من مراحل التكيف الأربع وما يصاحبها من مظاهر شخصية الطالب كما قدمت ، نتيجة لاستقصاء البحوث العلمية في هذا المجال ، بعض التوصيات لجعل حياة الطالب المسلم أكثر تحصيلاً وأقل تأثراً بالمسلمات الثقافية الغربية .

ابراهيم حمد القعيد

يخطط للمستقبل وأن يسلك إليه السبيل الواعي .

٢ — بين الأصول والتطبيق : إن الإسلام يزن التطبيقات بميزانه ، يقبل منها ويدع ، والإسلام بمصادره ، حجة على الممارسات وليست الممارسات حجة عليه . **٣ — بين الإسلام والمسيحية** : توارثت الأجيال المنهج العدائي من قبل العالم المسيحي نحو الإسلام والمسلمين .

٤ — وجاء فجر من الفهم الجديد : بدأ يظهر جيل من العلماء والمفكرين المسيحيين يتسمون بالسماحة وسعة الأفق ورغبة صادقة في مزيد من فهم الإسلام . **٥ — المعرفة والتعبير حق وواجب** : يستوي في ذلك الإسلام والمسيحية . **٦ — الدين وحقوق الإنسان** : إن المطالبة بحقوق الإنسان واجب يحتمه كل دين . **٧ — نحو مسئولية مشتركة** : من الدين أن يتفاعل الإسلام مع الحضارات والأديان الأخرى مادام هذا التفاعل لخير الإنسان وتأكيداً لحقوقه .

٨ — المؤسسات الدستورية : إن أول ما يحتاج إليه العالم الإسلامي كما يحتاج إليه العالم المسيحي والإنساني بعامة أن تقوم المؤسسات الدستورية التي تعبر عن رأي الشعب في إيمانه بربه واحترامه للإنسان وسعيه نحو غد أفضل في إطار المبادىء العامة التي جاء بها الإسلام .

صلاح الدين حفني

العزيز
ان في الإسلام
٣٣ (١٤٠٣/١) ص ص

مة شيقة قسم المؤلف موضوع
لكل فقرة عنوان مستقل .
وحدة موضوعية مستقلة وكلها
أ لخدمة هدفه وهو موضوع
ان في الإسلام ، وسنسير معه

ثة : مع تعدد الاتجاهات تدرس
جبات تبدو منها ثلاثة : ١ —
ي الذي يبرز ما في الإسلام من
وق ويعني بتأصيله من مصادر
اسية . ٢ — اتجاه المراثي الذي
ويرفع من شأنه إلى مستوى
لسامع أو القارىء أنه ينظر إلى
ن الصعود إليه . وأن الحاضر في
ع . ٣ — تخطيط المستقبل : أو
تقبل وهو الذي يدرس الماضي
وبصيرة ولا يقف عند الإعجاب
لحزن على ما أصاب الإسلام
ن فرقة ، وإنما يحاول جاهداً أن

١١٣
كامل ، عبدالعزيز
الرسول والتفرقة العنصرية
س ٦ : ع ٢٣ (٩/١٤٠٠) ص ص ٧ ـ ٣٤ ، س ٦ : ع ٢٤ (١١/١٤٠٠) ص ص ٥٣ ـ ٧٢

انتهى المؤلف في جزء سابق لهذا البحث إلى بعض النتائج خلاصتها

١ ـ أن الإسلام يدعو إلى العلم والمنهج العلمي . ومن هنا يأتي تقديره لمنجزات العلم في الوحدة الإنسانية ، وما يرتبط بها من مقاومة التفرقة العنصرية . ٢ ـ ان الإسلام يعتبر الفرد مسئولاً عن عمله ، ولا يبني أية مسئولية على صفة خارجة عن قدرة الفرد كاللون . ٣ ـ يقيم الإسلام العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ومكوناتها على أساس الرحمة والاستفادة الطيبة . ٤ ـ يعتبر الإسلام الإنسانية أسرة كبيرة خلقها الله من نفس واحدة وان اختلاف الألسنة والألوان فيها مظهر من مظاهر قدرة الله وحكمته . ٥ ـ يعتبر الإسلام الأنبياء أخوة ويدعونا إلى الاقتداء بهديهم . ٦ ـ يطبق الإسلام قاعدة الإخاء والمساواة عملياً في الحياة . ٧ ـ حياة الرسول ﷺ نموذج متكامل لهذا الإخاء ، وجاءت على هديه مواقف السلف الصالح والذين اتبعوهم بإحسان . ٨ ـ لم يرجح الإسلام لوناً على لون والألوان في الكتاب المبين مظهر لقدرة الله . ٩ ـ ما جاء في القرآن من تفاضل بين الناس كان بعد توفير فرص متكافئة . ١٠ ـ لا يرضى الإسلام بتحول مواهب الأفراد أو مواقفهم الاجتماعية إلى مراكز قوة يجتمعون فيها على أساس اللون أو أي مظهر تمييز آخر ، فيضطهدون بقية فئات المجتمع ، وينقلون هذا إلى الأجيال التالية ، فروقاً وأحقاداً .

ينتقل الباحث ليشرح الظروف المكانية والزمانية والاجتماعية التي جاءت فيها رسالة

السماء إلى الرسول محمد ﷺ وكيف نشأ ﷺ يتيما وكانت حاضنته أم أيمن (بركة) حبشية . كما استعرض من آمنوا به على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وأعمارهم وطبقاتهم الاجتماعية .. واستدل من ذلك كله على سماحة الإسلام العنصرية .

ويؤكد من خلال دراسات مقارنة مع أهم الأديان التي دانت بها البشرية على مر العصور من أقصى الأرض إلى أقصاها أن الإسلام إنما يؤكد على تحرير المسئولية الفردية مستشهداً بنصوص من العهد القديم والجديد ، والبرهمية الهندوكية ، والبوذية فالكونفوشية والتاوية .. ويخلص الباحث في النهاية إلى عدة نتائج أهمها ١ ـــ إن ما انتهت إليه سفينة العلم الحديث بعد رحلة طويلة ـــ سعياً إلى الإخاء الإنساني ـــ التقى مع ما جاء به القرآن الكريم وحياً من عند الله تعالى ونادى به الرسول ﷺ مبشراً ونذيراً . ٢ ـــ إن حياة المصطفى ﷺ كانت تصويراً حياً لما دعا له من المساواة بين الناس . ٣ ـــ إنه دعا أصحابه إلى الإيمان بهذه المساواة ، ونبذ دعوى العصبية والجاهلية وتعظمها بالآباء .

ويختم البحث بالحديث الشريف « أيها الناس إن ربكم واحد . وإن أباكم واحد . كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، إن اكرمكم عند الله أتقاكم ، ليس لعربي فضل على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » .

صلاح الدين حفني

١١٠٤
كامل ، عبدالعزيز
الشباب من الاغتراب إلى البناء
س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص
١٩ ـــ ٣٤

استهل المؤلف حديثه عن الهجرة باعتبارها صورة من صور الاغتراب ، وهي في الإسلام مرتبطة بالنية من ناحية والعمل الإيجابي من ناحية أخرى وقد استنتج من حديث النية والهجرة أو الهجرة والاغتراب (إنما الأعمال بالنيات ..) الذي صدَّر به البخاري كتابه استنتج منه ثلاثة عناصر أساسية : ١ ـــ موقف فكري عقائدي .
٢ ـــ ترك موقع به أسلوب حياة لا يتلاءم مع الموقف .

٣ ـــ انتقال إلى موقع جديد ، يشارك فيه الفرد مع الجماعة ، في بناء حياة جديدة ، يتحقق فيها الهدف المرجو ، كله أو بعضه .

ولكي يكوِّن الإنسان موقفه ، لابد له من دراسة واعية لأبعاد القضية التي بين يديه أو الحياة التي يحياها ، ثم يمارس المشاركة ، وتمثل البناء الإيجابي على هدى في تتابع مستمر بين الترك والمشاركة ، يصعد به الفرد والمجتمع إلى آفاق أوسع من الحياة : كلما أدرك أفقاً هاجر منه إلى أفق أعلى « وأن إلى ربك المنتهى » .

وبعد ... فقد آن لنا أن نحاول صيغة من صيغ التجمع ، وتخطيط استغلال الموارد المشتركة ، وتكوين الإطارات العلمية ، وهي أمور يلتقي عندها أمر الدين بضرورة الحياة والتقدم . وهذا هو التحدي الكبير الذي يلقاه هذا الجيل والأجيال المقبلة ، وإن الضياع أو التخلف أو الحاجة إلى التنمية ، أو الضعف أو الاغتراب .. كلها تحتاج منا إلى عبور نصل به إلى الشاطيء الآخر .. شاطيء المشاركة الإيجابية بين الحاكم والمحكوم . ويسبق المشاركة ويواكبها حوار خصب تتضح به الرؤية ، حتى تسير باقتناع من خط إيجابي من الاغتراب إلى المشاركة في صناعة الحياة .

صلاح الدين حلمي

١١٥

المبارك ، محمد

نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع

س ٣ : ع ١٢ (١٣٩٧/١٠) ص ص ١٥ ــ ٤٤

يطرح علينا الكاتب في بداية بحثه ما يؤرقنا جميعاً وخاصة الذين يعلقون آمالاً كبيرة على اتباع سبل العلم الحديث حتى يتسنى لشعوبنا الإسلامية الانعتاق من أغلال التخلف المفروضة عليها .. هذا الهم هو : كيف ندرس وندرِّس العلم من خلال المنظور الإسلامي ؟ فيؤكد الباحث ، وهو بصدد شرح مشروعه للصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع ، أن الغرب يسرب مفاهيمه العقائدية إلينا من خلال علم الاجتماع وأن ذلك يعد غزوا من أشد أنواع الغزو فتكاً ، ولم تعرف الأمة الإسلامية في التاريخ كارثة أشد هولاً وأفظع في نتائجها منها . وأن الحل يكمن في صياغة العلوم جميعها صياغة إسلامية .

والكاتب يلخص التصور الغربي للوجود بقوله : الوجود كله منحصر في الانسان والطبيعة ، والعقل وحده طريق معرفة الحقائق وليس ثمة طريق آخر ، وأن الانسان نفسه إنما هو حيوان اجتماعي مفكر فحسب ، وليست النفس الانسانية إلا مجموعة من الغرائز .. وفي مقابل هذا التصور يقدم التصور الإسلامي الذي يعتبر الانسان والكون ليس وحدهما في الوجود بل كلاهما يبتديء من الله وينتهي إليه سبحانه وتعالى ، وأن الطبيعة أوجدها الله وهي تسير على سنن مطردة ، وأن الفعل ليس وحده أداة الوصول إلى الحقيقة بل هناك طريق آخر هو الوحي ، وأن الانسان ليس حيواناً مفكراً فحسب ، وأن الله هو المشرع للإنسان ، والنبوات منذ بداية الخلق هي الصلة بين الانسان والله .

ثم يمضي الكاتب في نقد علم الاجتماع الغربي والاتجاهات التي تسيطر عليه

وعن تصوره لتأسيس علم اجتماعي إسلامي يقدم لنا الباحث خمس خطوات تعتمد بصفة أساسية على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة أولها إشارة القرآن إلى الطبيعة الاجتماعية الانسانية وثانيها اشارته إلى الحوادث والظواهر الاجتماعية والطبيعية ، وثالثها ارتباط حوادث الطبيعة بعضها ببعض ، ورابعها إشارته إلى قوانين الظواهر الاجتماعية أو سنن الله في المجتمع الإنساني ، والخامسة التغير والتغيير وكثرة تحدث القرآن عن تبدل الأجيال وهلاك الأمم .

ويختم الكاتب بحثه بخلاصة يقرر فيها ضرورة الاستفادة من تجارب غيرنا في علم الاجتماع باعتباره دراسة واقعية موضوعية ، وأن ميتافيزيك علم الاجتماع ينبغي أن يكون مصدرها ومنطلقها الإسلام نفسه ، وأن دراسة القضايا الاجتماعية لابد أن تتم كما يحددها الإسلام ، وأن المنظور الإسلامي لابد أن يكون واضحاً ونحن نجري البحوث الميدانية في المجتمع الإسلامي .

محمود حنفي كساب

١١٦
محرم ، محمد رضا
بدايات التفكير الاجتماعي عند سيد قطب
س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص
١٠٣ ــ ١١٢

لعل أوضح ما يميز الفكر الاجتماعي عند سيد قطب عن غيره من الذين يتحدثون من منطلقات دينية أيضا ، أنه لم يكن يتناول المشكلات الاجتماعية من منظور أخلاقي بحت . فسلام المجتمع على سبيل المثال ليس رهناً فقط بسيادة الحب والرحمة بين أفراده ، ولا بسيطرة الأدب النفسي والاجتماعي على سلوكياتهم ، ولا بتنمية شعور التعاون والتضامن فيما بينهم ولا بتنشيط الاحساس بالانتماء للإنسانية لديهم ، ولكنه رهن أيضا ــ وفي المحل الأول ــ بتوفير ضمانات الحياة المعيشية ، وكفالة الرزق لكل فرد وتحقيق الكفاية له ، وضمان التوازن الاجتماعي بين الذين يملكون والذين لا يملكون .

ولقد أدرك سيد قطب من روح عصره أن فكرة العدالة الاجتماعية بين الأفراد في حياة المجتمع أخذت تطغى على النعرة الوطنية في أوطان تقسم أهلها إلى عبيد وأس

والعدالة الاجتماعية في الإسـ يعرفها سيد قطب ــ تقوم على أ هي : التحرر المطلق ، والمساوا الكاملة ، والتكافل الاجتماعي ا الأساس الأول تحرير للوجدان عبادة أحد غير الله . أما الأ فيقرر مساواة البشر جميعا الانسانية ، فالكل لآدم وآدم من الأساس الثالث فإنه يبدأ من ا الفرد وذاته بنهيها عن الشهوا وتطهيرها ، وينتقل إلى التكافل الأسرة في الحاضر وفي المستقـ وسيلة لذلك . فإن الحدود ا عقوبات قدرها الخالق لجرائم إ بقاعدة التكافل بين أفراد المجتـ حيث « كل المسلم على المسلم وعرضه وماله » .

صلاح ا

١١٧
مسعود ، دقت حسن
دور ومسئوليات المرأة المسلمة في العالم
(مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص
١١٨ ــ ١٢٧

قسمت الباحثة موضوع دراستها إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

١ ــ دور ومسئوليات المرأة المسلمة تجاه الله .

٢ ــ دور ومسئوليات المرأة المسلمة تجاه العالم الخارجي .

٣ ــ دور ومسئوليات المرأة المسلمة تجاه نفسها وتجاه غيرها من بني البشر .

وفي هذه الدراسة خرجت الباحثة بالمرأة من المنزل والحياة الزوجية لتنطلق بها في آفاق العالم الفسيح وإلى مشاركتها في الحياة الإنسانية ككل . وحول النقطة الأولى فالمرأة مكلفة بأن تقوم بدورها المكلفة به من قبل الله سبحانه وتعالى لأنها ستحاسب أمام الله سبحانه بمفردها عن أعمالها وليس في ذلك تبعية للرجل من قريب أو بعيد . أما واجبها تجاه العالم الخارجي فيتمثل في الدعوة إلى المحافظة على توازن البيئة وصيانتها من سوء الاستغلال لأن كارثة الإخلال بتوازنها سوف يعم العالم بأسره رجالاً ونساءً .

أما عن دورها تجاه نفسها وتجاه الناس فهي تدعو إلى الصدق مع النفس أولا مما سيترتب عليه الصدق مع الناس . وفي نهاية البحث ، تدعو إلى إعادة النظر كلية في القيم والاتجاهات الاجتماعية الأساسية لتستقيم الأمور وتقوم المرأة بدورها كاملاً

صلاح الدين حلمي

١١٨
مفتي ، حبيب أ .
تأثير الحضارة الحديثة على الأسرة المسلمة
ترجمة عبدالوارث سعيد
ص ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص
١٠٧ ــ ١١٦

بدأ البحث بالإشارة إلى حقيقة مسلمة هي أهمية الدور الذي تقوم به الأسرة ونظامها في البناء الإجتماعي . ويضيف إليها نظرة إسلامية لهذه الحقيقة من حيث أن الإسلام يرى في الأسرة نقطة إنطلاق أساسية لأي إصلاح إجتماعي وعلى أي مستوى . ويقابل هذا بما انتهى إليه الغرب من إضفاء الشرعية على النزعات الحسية والفردية مما قضى تدريجياً على الدور البنائي القيمي للأسرة .

يرى فيّ وضع الأسرة المسلمة في الهند وباكستان ــ وهذا هو مجال تركيز البحث ــ حصيلة مرة للثقافات غير الإسلامية التي توالت على تلك البلاد ، تترية كانت أو هندوكية أو غربية ، وكلها على خط مناقض للإسلام . وكأن للصفوة « المتغربة » من أبناء المسلمين دوراً واضحاً فيما أصاب الأسرة المسلمة هناك .

ويقرر أن باكستان ، رغم نشأتها من منطلق إسلامي ومحاولاتها السير على منهج الإسلام ، لم تنجح في التخلص من تأثيرات تلك القوى العلمانية ، بل استسلمت للكثير منها في أنماط السلوك والعادات وحتى القيم .

ويؤكد الباحث في شيء من التفاؤل والأمل أن نظام الأسرة المسلمة ــ رغم ما طرأ عليه من تغير « لم ينحرف إنحرافاً حقيقياً عن قيمه ومعانيه الأصيلة » . وأنها « ظلّت « وحدانية » (متماسكة متحابة) مثالية مترابطة) ، وأن تأثير الغرب عليها « كان في الشكليات ولم يتأصل في أعماقها أو يلوث روحها » . لقد أصابها شيء من التحلل الخلقي ، لكنها « مازالت في مأمن من الفجور والفساد الذي لا يعرف الخجل » . ونحو ذلك من « الأمراض الإجتماعية البغيضة كالإسراف في التطليق دون ما قيد ، والإنفصال بين الزوجين معيشياً ، والإباحية الجنسية ، وعادات الصداقة المفتوحة بين الجنسين وأولاد السّفاح » .

ويرى الباحث أن الضمان أمام هذا الخطر الذي يتهدد الأسرة المسلمة هو العودة إلى الإلتزام بتشريعات الإسلام للأسرة كتيسير الزواج بين الشباب والشابات وغرس قيمة الإيمان بالله في نفوس أفراد الأسرة

ويلقي الباحث اللوم على الوالدين والمدرسين والدولة لفشلهم جميعاً في القيام بواجبهم في التثقيف والتهيئة الإجتماعية طبقاً لأساليب الإسلام في الحياة والفكر .

ويختم بدعوة إلى البحث عن منهج عقلي في التفكير يساعد على تبين مشاكل الأسرة وتصنيفها ودراسة الحلول المقترحة بناء على أسس موضوعية معتمدة على الإحصائيات الكافية .

عبدالوارث سعيد

١١٩

المودودي ، أبو الأعلى

نظرة عابرة على حقوق الانسان الاساسية (مترجم عن الأوردية)

س ١ : ع الافتتاحي (١٠/١٣٩٤)
ص ص ٥٠ ـــ ٦٥

سعى الإنسان جاهداً في رحلته التاريخية ، ليحصل حقوقه الأساسية ولم يحظ بإعتراف رسمي إلا من خلال ما أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة إبان انشائها في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ، ولكننا نحن المسلمين عرفنا هذه من خلال تصور متكامل نزل به الوحيّ على محمد ﷺ منذ فجر الرسالة الإسلامية .

وحقوق الإنسان في الإسلام تستوعب حياته كلها بإعتباره فرداً وبإعتبارها جزءاً من الكيان العام للمجتمع وهذه الحقوق

١ ـــ حق حرمة النفس أو حق الحياة فالنفس في الإسلام معصومة إلا بحقها وهو بهذا يقرر إحترام النفس الإنسانية وحقها في الحياة .

٢ ـــ حق الضعفاء ، حيث لم يتركوا سدى بل لابد من إحترام إنسانيتهم والذود عن آدميتهم .

٣ ـــ حق حفظ أعراض النساء ، لأنه فيه حماية لإحدى الضرورات الخمس وهو حق مكفول لكل البشر مسلمين وغير مسلمين .

٤ ـــ حق العيش ، فلابد من كفالة الخبز والكساء والعلاج لكل إنسان وإلا كانت حماية حق الحياة معرضة للخطر وهو مبدأ يلزم الأمة حكاماً ومحكومين بل إن بعض الفقهاء كإبن حزم ـــ يجيز المحاربة في سبيل الحصول عليه .

٥ ـــ السلوك العادل أو حق العدل : وهو مكفول للجميع من بني الإنسان بصفتهم هذه كما جاءت بذلك نصوص قرآنية متعددة .

٦ ـــ حق المساواة : وهي مساواة تدعمها في الإسلام وحدة الأصل البشري وعدم التفاضل بين الناس إلا بالتقوى والعمل الصالح .

٧ ـــ حق رفض إطاعة الظالم أو حق الثورة .

وهو حق قرره الإسلام للجميع حيث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وحيث أن تغيير المنكرات أمر على كافة المسلمين .

٨ ـــ حق المشاركة في الشئون السياسية . إن جميع الأفراد من المسلمين في الدولة الإسلامية سواء في إقامة بنائهم السياسي فأمرهم شورى بينهم .

٩ ـــ حق الحرية : والحرية في الإسلام مكفولة للجميع لا تسلب بإطلاقه ، ولا تقيد إلا بحق .

١٠ ـــ حق الملكية : إن صيانة الإسلام للملكية الفردية هي تطبيق عملي لقوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ .

د . محمد كمال إمام

١٢٠
أبو السعود ، محمود
المفهوم السياسي للإسلام
س ٤ : ع ١٦ (١٣٩٨/١٠) ص
ص ٢٥ ــ ٤٢

هذه الدراسة فيها من التساؤلات قدر كبير يجب توضيحه ، وهي تثير في القارئ العديد من الأفكار ومن ثم نجحت ــ إلى حد كبير ــ في إثارة إهتمام القارئ بالنظرية السياسية في الاسلام ، ويبدأ الكاتب دراسته بالتحدث عن الانتقال من المسلم إلى الاسلامي ، وهو يعني بذلك أن المسلم هو الذي يؤمن بالعقيدة وينفذ الأحكام والسنن أما الإسلامي فهو الذي يعيش العيش في مجتمع يسود فيه الاسلام ومعنى ذلك حدوث تغيرات اجتماعية ، وأن الاسلام كنظام شامل للحياة لايمكن أن يسود لو لم يكن هناك وجود سياسي يكون فيه معظم المواطنين المسلمين مصممين على تطبيق الشريعة أو القوانين الاسلامية . والكاتب يعرض الأفكار الرئيسية عن الاسلام والدولة ، ويبدأها بالفلسفة السياسية التى تقوم على أساس الافتراض النظري المحض

مثل :

١ ــ إن الحاكم الذي يتم تقليده ا
إرادة الأغلبية من المواطنين في دو

٢ ــ إن الدولة ذاتها تكون ذات
يقدم فيها جميع المواطنين الولاء
لصالحها فوق كل شيء .

٣ ــ إن حكم الأغلبية أو الهيـ
يجب أن ينطبق على جميع المواط
النظر عن عدالته ، وفائدته ومنط

ثم ينتقل الكاتب إلى مايخص
هذه الجزئية ، فيقول : إن الا
مذهبا ذا تشعب واسع في النوا
والدنيوية ، ولذلك فإن الناس ب
يكونون في الواقع قد أقروا أن الل
الكيان المطلق . ويوجد عدد من
تترتب على ذلك المفهوم السياسي
مدى بعيد ، وهي :

١ ــ الرفض الفوري والحازم لل
للناس في تقرير الأشياء طبقا
ضروريا أو عادلا إلا إذا كان
يتوافق مع أو يقع في نطاق فلسـ
الاسلامي .

٢ ــ التحقق مما جاء في الوصا
تضمنه القرآن الكريم والسنة .

٣ ــ إسناد الوصاية أو الرعاية
للمسلمين لكي يقوموا بوضع ت
موضع التنفيذ .

ويحدد الكاتب مرة أخرى

الموضوع الرئيسي في هذا البحث هو الأنتقال من المسلم إلى الاسلامي ، ويذكر رأياً للشيخ حسن المشحاوى الذى يعترض فيه على قيام دولة إسلامية لاهوتية حيث سيحتكر الحاكم تفسير الدين وفرضه على الناس ، ويرد الكاتب بقوله : لايوجد شئ في الاسلام يعطي الحق المطلق لشخص أو مجموعة من الأشخاص لذاتهم لأن يقوموا بتفسير كلمات الله أو حكم المسلمين ضد إرادتهم الحرة .

ويوضح لنا الكاتب المبادئ التى تقوم على أساسها الدولة الاسلامية وهي الايمان والادراك للمثل الأعلى ، ويتبع ذلك بعدد من الأسئلة حازت على تفكيره ولم يتوصل إلى إجابة لها .. كما أن حقوق والتزامات المواطنين في الدولة الاسلامية يتم تقريرها بواسطة الشريعة .. وأن هدف الحكم سيكون تطبيق العقيدة أى أوامر الله ومن ثم يجب انتخاب شخص للقيام بهذه المهمة ، وأن الشورى هي أساس النظام السياسي في الاسلام .. وهناك المبدأ الثالث وهو البيعة ، والرابع الرجوع إلى أهل الحل والعقد ، والخامس المساواة حكاما ومحكومين أمام القضاء .. ويختم بحثه بحقوق الأفراد في الدولة الاسلامية وهي حق البقاء والحماية ، والحرية ، والمساواة .. ويقرر الكاتب أن الحياة السياسية لاجدادنا كانت غامضة للغاية وأن من الواجب علينا البحث في هذا المجال ، إذ كنا جادين حقا في إقامة دولة إسلامية .

محمود حنفي كساب

خليل ، عماد الدين
حول تداول السلطة في العصر الراشدي
س : ع ( ) ص ص

يتناول البحث بالنقد والتحليل الصيغ الخاطئة المتأثرة بالمنهج الاستشراقي ، لواحد من أهم عصور التاريخ الإسلامي : العصر الراشدي ، والمسألة من أهم مسائله : تداول السلطة .

هذا المنهج الذي يقوم على فحص تاريخنا الإسلامي من الخارج ، ويتكيء على قدر كبير من مواضعات العصر ، محاولاً أن يعاين الوقائع التاريخية من خلالها دون أن يبذل جهد يذكر ــ لسبب أو آخر ــ في التوغل في صميم التركيب التاريخي للوقائع ، أو إدراك المناخ الطبيعي الذي تخلّقت فيه لفهم مسيرتها وصيرورتها .

يمضي البحث لكي يناقش عدداً من المقولات المهزوزة في نطاق المسألة المذكورة : المعارضة التي جوبه بها انتخاب ابي بكر الصديق ... تعيين عمر بن الخطاب لمنصب الخلافة .. الصراعات والتأثيرات الشخصية في تجربة الشورى التي آلت إلى انتخاب عثمان ... أخطاء عثمان الادارية والسياسية والاجتماعية التي انتهت بالثورة عليه والاطاحة به .

والبحث يعتمد في مناقشاته للوقائع وردّه للمقولات آنفة الذكر ، المصادر نفسها التي اعتمدها أصحاب تلك المقولات ، ومعنى هذا أن هناك خطأ منهجياً في طريقة التعامل مع هذه المصادر ، خطأ قد يكون متعمداً وقد لا يكون ، ولكنه في كلا الحالين يقود الوقائع التاريخية إلى نوع من التحيّز ، والنسبية ، وإلى أن تقول شيئاً مما يريده هؤلاء لا مما يتحقّق فعلاً على أرضية الواقع .

وثمة مسائل وتفاصيل أخرى كثيرة تعرضت هي الأخرى للتزييف والاهتزاز تولى البحث كبر متابعتها وردّها إلى الصورة التاريخية الأقرب إلى الواقع من مثل طبيعة العلاقات بين رجالات الصحابة ، وممارسات علي في خلافة الشيخين ، ونظرة الصحابة إلى المناصب ، وحق فاطمة في ميراث الرسول عليه السلام ، والدفاع عن عثمان ضد الثائرين ، واعتماد الخليفة الثالث على بني امية وتحكمهم بمقدرات الدولة في عهده ، وموقف عثمان من قتال الثائرين ، وغيرها من المسائل التي كانت ولاتزال موضع جدل ونقاش .

إن مسألة تداول السلطة في العصر الراشدي تظل بحاجة إلى مزيد من الدراسات الجادة ذات الطابع النقدي والنظرة الشمولية لوقائع التاريخ ورواياته وليس هذا البحث سوى محاولة متواضعة من عشرات ، تسعى باخلاص إلى ردّ الأمور إلى موضعها الأقرب إلى الحقيقة بعد أن بعدت بها رياح الأهواء والتخربات والظنون .

د . عماد الدين خليل

١٢٢
صديقي ، كليم
مابعد الدول ــ القومية المسلمة
(مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ٥٠ ــ ٦٦

أخطر ما يواجهنا في مجال الرؤية الإسلامية للعلم السياسي هو تناول « العالم السياسي المسلم » ــ المنفصم فكراً عن الإسلام والمنعزل سلوكاً عن قيمه ــ للنظرية السياسية للإسلام والدولة الإسلامية ، ويكشف لنا التحليل التاريخي لتطور العلوم السياسية حقيقة بالغة الأهمية وهي أن كل مدينة تحتاج إلى علوم سياسية خاصة بها ، ذلك أن السياسة جزء من النظرة العامة في المجتمع للحياة والكون والانسان .

وفي مجال الفكرة القومية فإن الحياة الغربية أقامتها على أساس من فصل الدين عن الدولة . وذلك ختام الجولة الساخنة بين الكنسية والدولة بالنسبة للإنسان الأوروبي .

أما في النظرة الإسلامية فإن الدين والدولة لم ينفصلا في حقيقة التفكير الإسلامي فهما حقيقة واحدة وليست حقيقتان ، وهذا يكشف بوضوح أن فكرة الدولة في الإسلام تختلف بصفة أساسية عن فكرة الدولة القومية الحديثة ، وإن كل من هذين النوعين يختلف عن الآخر ، ففي حين ان الإسلام ينشئ الدولة كأداة لتحقيق الهدف الإلهي ، فإن الدولة القومية تظهر من الوجود لسبب مغاير تماما ــ أي لاستبعاد الله والاستعاضة عنه (بالمصلحة ــ القومية) بل إن الحقيقة الرصينة تقول إن جميع الدول القومية تعد نتاجا للمدنية الغربية وفترة السيطرة الاستعمارية ، والنتيجة الطبيعية تفرز لنا في الواقع حالة العالم السياسي المسلم الذي أصبحت علومه غير إسلامية وحالة البلدان المسلمة التي أصبح بنيانها السياسي ــ أي الدولة القومية ــ غير إسلامي

ولقد وضعنا أنفسنا ــ نحن المسلمين ــ في ذلك الموقف من خلال جهودنا السلبية المتراكمة على مدى مئات السنين ، التي تمثلت في استخفافنا بالأمور ، ولذلك فنحن لا نستطيع في قفزة واحدة أن نخرج من ذلك الشرك ، إن أقصى ما نستطيع أن نفعله هو أن نضع برنامجاً حكيماً يستطيع الجيل الإسلامي القادم من خلاله أن يجد منفذاً للهروب . لقد وقعنا في الشرك الحالي بمقتضى إهمالنا ، ولن نستطيع الخروج منه إلا عن طريق وضع التصحيحات . والتخطيط الطويل الأمد الذي يستطيع أن يبلور الهدف الأساسي الواضح من وجهة النظر الإسلامية أمام العالم السياسي المسلم ، ذلك أن اعتناق أفكار أو وسائل غير إسلامية لا يؤدي بنا إلى الوضع المطلوب وهو الخروج من الأزمة الراهنة ، والعودة إلى الإسلام . والانتقال بالأمة إلى الطور التالي من التاريخ لما بعد الدولة القومية المسلمة .

د . محمد كمال إمام

١٢

ان ، محمد فتحي

اث الفكر الإسلامي في النظم السياسية

الإدارية قطعة من التاريخ

، ١ : ع ١ ، ٢ (١٣٩٥/٤) ص

ص ٧٥ ــ ١٠٠

يؤكد المؤلف في هذا البحث على الفارق ن الكتاب والسنة كأصول شرعية ثابتة الدة وبين الإجتهاد الفكري المتغير الذي ثله المحاولات الجليلة للفهم والإستنباط بدءاً ن إجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم وصولاً إلى علماء العصر الحديث . مع دم إغفال أهمية وقيمة تلك الإجتهادات أخذ ما يناسب منها لظروفنا المعاصرة .

ويستشهد المؤلف على أهمية الفقه لإسلامي والحاجة إلى فتح باب الإجتهاد فيه ن بحث للدكتور السنهوري رحمه الله حيث قول « الفقه الإسلامي هو فقه محض لا قل عراقته في ذلك عن عراقة القانون لروماني وهو لا يقل عنه في دقة المنطق وفي تانة الصياغة وفي القابلية للتطور ، وهو مثل صالح لأن يكون قانوناً عالمياً ، بل كان بالفعل قانوناً عالمياً ... وإذا احييت دراسته وانفتح فيه باب الإجتهاد فمين بأن يثبت قانوناً حديثاً لا يقل في الجدة ومسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية » . ويلقي كذلك الضوء على إجتهادات السلف الصالح في نظم الإدارة والحكم والسياسة بما يتناسب وظروف عصرهم مع إستحالة تطبيق مثل تلك الإجتهادات في وقتنا الحاضر .

ويستشهد بالمؤلفات التي تناولت هذا الموضوع بالبحث منها كتاب مبادىء نظام الحكم للدكتور عبدالحميد متولي يجتزيء منه العبارة التالية « إن الإسلام قد جاء في شئون الحكم بمبادىء عامة تصلح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة ، فهو لم يجيء بنظام معين من أنظمة الحكم ، وإنّ فرض نظام معين كنظام الخلافة في كافة العصور وكافة الأقطار إن لم يكن ضرباً من المحال يؤدي بالأقل إلى الحرج الذي رفعه الله عن المسلمين » ..

كما يستشهد المؤلف بأقوال الفقيه السلفي ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين حيث أورد فصلاً كاملاً بعنوان « فصل في تغير الفتوى وإختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد » . وفي هذا الفصل ما يؤيد رأي المؤلف ويؤكده من ضرورة فتح باب الإجتهاد لكي يتجدد شباب الفقه وتدب فيه روح التطور مسايراً لعصره .

صلاح الدين حلمي

١٢٠

ويس ، عبدالحليم

لحسبة ، وظيفة إسلامية في حاجة إلى رؤية جديدة

س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ٦٥ ـــ ٦٨

وظيفة الحسبة وظيفة بناء للمعروف وهدم للمنكر ، ولأداء وظيفتها يجب في المحتسب شروط يلزم تحققها شكلاً ومضموناً

ولم يعد مقبولاً في عصرنا أن تقف الحسبة موقف ردّ الفعل ، بل لابد أن تتجاوز ذلك إلى (الفعل) أو ما نسميه (البديل الإسلامي) .. والبديل يكون بحل مشكلات الزواج ، ومشكلة العري عند الفتيات باستحداث ملابس (موديلات ودور أزياء إسلامية) والمصارف الإسلامية ، والفنون الإسلامية ، والإعلام الإسلامي ، والأفلام والتمثيليات وبرامج الترويح ، والرياضة في إطار إسلامي .

وفي الإمكان تطوير مهام المحتسب ليكون مشرفاً على النظافة والجمال في الشوارع و « المطبات » المؤذية للسيارات والمارة ، وعلى المستشفيات ، وعلى حركة الموظفين وسلوكهم مع الناس .. بحيث يكون المحتسب ، وظيفة (رقابية) و (إصلاحية) و (بديلة) الواقع الفاسد ، باستحداث « البديل » الصالح ، وبالاستغلال الحسن لوسائلنا الحضارية القديمة والجديدة .

د . عبدالحليم عويس

۱۲
اروقي ، إسماعيل راجي
ادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية
، ٦ : ع ٢٢ (١٤٠٥/٥) ص ص
٣ ــ ٧٢

يتمثل جوهر الممارسة الدينية في الإسلام ، التوحيد : أي شهادة ان لا إله إلا الله . ؤكد هذا المبدأ حقيقة مزدوجة وهي كوت فوق الوجود المادي وملكوت مدرك لحواس ، أي الناحية الغيبية والناحية ميمية . الناحية الغيبية تعني أن الله هو غاية النهائية لجميع المطالب ، أما في الناحية ميمية فالمبادرة والفعل تكمن في الإنسان . نتيجة لذلك ، تكتسب أمور الحياة في إسلام أهمية خطيرة للغاية . فالمسلمون وائل اقتحموا ميدان التاريخ لإحداث التغيير ذاتي في الافراد من جميع الأجناس لحضارات وفي انماط الحياة اليومية ايضا . لبقاً للإسلام ، فليس من الممكن ان تكون ؛ تفرقة بين الانسان واخيه الانسان ، لمجتمع الإسلامي مفتوح ويستطيع أي سان أن ينضم إليه أما بصفته عضو كون أو بصفته قد أعطى الميثاق (أي عتباره ذمياً) . كما ان المجتمع الإسلامي يجب أن يسعى لأن ينتشر ويشمل البشرية باجمعها ، وان لم يفعل ذلك فإنه لن يكن من الممكن أن تنطبق عليه صفة الإسلامية .

ولا يوجد مسلم ملتزم يستطيع أن يتفهم أو يقبل الأعذار التي طالما قدمها الساسة المسلمون حول النقائص المحزنة للأمة في القرن العشرين . ان دخول الأمة الإسلامية في التاريخ يبدأ من الداخل ، ويتمثل في البناء المتمهل المادىء للخلافة وهذا مالا يحدث في الوقت الحالي في أي دولة مسلمة ، وحالما يتم التأكيد من ثبات الاساس الذي يقوم عليه التأكد، فإنه يجب على الخلافة ان تعبيء العالم الإسلامي بأجمعه وتستدعيه للحركة ، ويجب تحقيق تلك الغاية بأي ثمن . وحالما تكون الأمة على استعداد لذلك فإننا سوف نتمكن من تحقيق عهد الخلافة المتماثل مع عهد أبي بكر مرة أخرى . وحينئذ سوف تكون تلك اللحظة من أعظم اللحظات التي يمكن أن نمر بها في تاريخنا .

هاني عودة الطلح

١٢٦ ــ محرم ، محمد رضا
إعادة بناء التصور الإسلامي للصراع العربي الإسرائيلي
س ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص ١٣٧ ــ ١٥٦

استعرض الباحث كافة التصورات المطروحة في الساحة العربية ــ الإسلامية حول الصراع العربي الإسرائيلي ثم لخص تصوره لهذا الصراع في النقاط التالية : ١ ــ إن العلم فقط هو صاحب الكلمة الحاسمة في ادعاءات العدو وخرافاته ، فعلماء التاريخ ، وعلماء الحضارات ، وعلماء السلالات والأجناس ، هم أصحاب الكلمة الأولى والأخيرة في شأن توهمات الانتماء البيولوجي وادعاءات الانتساب الحضاري التي يزعمها العدو . ٢ ــ أن الكتب المقدسة ، بفرض صحة كل أو بعض ما جاء فيها ، وبفرض أن التاريخ من أجل التأريخ كان هدفها ، لم تكن تعرض إلا لتاريخ كان قائماً ، أما عن استمرار هذا التاريخ (بجوانبه الحضارية والبشرية والجغرافية) أو انقطاعه ، فهنا تعفي هذه الكتب من المسئولية ويتحملها الانسان العالم الباحث المدقق المتخصص .

٢ ــ إن من التزيد في القول (وقد يكون من الخطأ) الزعم بوجود رؤية إسلامية للمشكلة الفلسطينية ، أو لمشكلة القدس أو لمشكلات الأراضي المحتلة ، أو للصراع العربي ــ الإسرائيلي بصفة عامة . ولكن الصواب أن تقول أن للإسلام رؤيته الكلية لمسائل الجهاد ، والحرب ، ورد العدوان ، والمحافظة على الحق والدفاع عنه . وفي إطار هذه الرؤية الكلية يتحدد مسلكنا ، وتتبلور مناهجنا لمواجهة التحدي الصهيوني ــ الامبريالي ــ الرجعي الذي يواجهنا .

ويجوز هنا إثبات أن الرؤية الإسلامية لعموم اليهود كأصحاب ديانة ظلت تعتبرهم من أهل الكتاب ، وحفظت لهم كل الحقوق المدنية والاعتقادية المترتبة على صفتهم تلك ، مثلما فرضت على المسلمين ضرورة إلتزام المودة حين التعامل معهم . إلا أن الحركة الصهيونية عدو ، وإسرائيل الدولة عدو ، والاستعمار الذي يظاهرها عدو ، وأمريكا التي تواليها وتدعمها وتحرضها علينا عدو . وقتال هؤلاء وعدم موالاة أي منهم واجب ديني . ومن قال بغير هذا ، أو عمل على غير مقتضاه ، فقد قال بغير الذي يقول به الإسلام .

صلاح الدين حلمي

١٢٧

ابو السعود ، محمود
الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن
س ٧ : ع ٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص ٦٩ ــ ١٤٤

من أكثر المشكلات التي تواجه الحياة الاقتصادية للمسلمين على اختلاف أوطانهم هي الاستثمار الآمن لأموالهم والمتحرر من شبهة الحرام ، والكاتب يكرس دراسته لهذا الموضوع الهام ، وهو يبدأ دراسة بتقديم التعريف اللغوي للاستثمار حيث الثمر حمل الشجر ، وأنواع المال والولد ، وفي المال يقصد به الثمر من أصل المال ، والاستثمار اصطلاحاً يقصد به استغلال المال بقصد الحصول على ثمرة منه ، ثم يتحدث الكاتب عن الاستثمار في الغرب في النظامين الليبرالي والاشتراكي . وعن فقه الإسلام للاستثمار يقول : الغاية من الحياة البشرية تحقيق أكبر قسط ممكن من الرفاهية المادية واشباع الرغبات الحسية هذا عند الغربيين أما في الإسلام فالأصل أن منشأ الحياة إرادة الحي القيوم ، وان الوجود هو أمره وكلمته جل شأنه أن كن فيكون . والأصل أن الإنسان مستخلف على ملك الله سبحانه ، وأن استخلافه في الأرض قصد به أن يستعمرها ، وأن علينا ان نجتهد في الوسائل لتحقيق أهداف الشرع وليس في تأويل الأهداف لتوافق الوسائل عن طريق تحديد مدلول الشريعة الإسلامية ، واستنباط الوسائل التي تحقق غايات الشريعة .

وينتقل الكاتب للحديث عن الكليات الإسلامية للمعاملات الاقتصادية وأولها الاستخلاف الذي مقتضاه أن أصل التملك للمال (جميع الثروات) يعود إلى الله سبحانه ، وأن تصرف الإنسان فيما يملك مقيد بإرادة المالك الأصلي ، وان موضوع الخلافة أو غايتها هو استعمار الأرض ، وثاني الكليات لا ضرر ولا ضرار التي من مقتضاها اعتبار النشاط الإنساني اقتصادي وأن الفرد في المجتمع الإسلامي مسئول عن واجباته قبل المجتمع ، والثالثة هي العمل والجزاء ، والرابعة الغنم بالغرم ويسهب في شرح وتوضيح هذه الكلية ، والخامسة التناقض والفناء .

وبعد ذلك يحدثنا الكاتب عن الاستثمار الشرعي وذكرياته عن أحد أصدقائه من الحائرين في كيفية استثمار ملايين في مسار يحلله الله عز وجل ، ويعرض الصعوبات التي تعترض الحكم الشرعي ، ثم يذكر أنواع الاستثمار الحلال : التجارة والمقارضة او المضاربة والمشاركة ، ويتبع حديثه بالكلام عن الاستثمار الذي فيه خلاف مثل الأوراق المالية والودائع الثابتة والتجارة في العملات الأجنبية ، ثم ينهي دراسته بقوله ان الاستثمار الإسلامي لا يمكن ان يتحقق بصورة خالية من الشبهات إلا إذا وجد النظام الاقتصادي في ظل شرعة الإسلام ، وهذا يقتضي أن يوجد الحكم بالإسلام .

محمود حنفي كساب

ابو السعود ، محمود
الاقتصاد في المذهبية الإسلامية
س ١ : ع ٤ (١٣٩٥/١٠) ص ص ٦١ ـ ٧٦

الكاتب معنى هنا بالاقتصاد في المذهبية الإسلامية ، وهو يفتتح دراسته بملاحظة هامة هي إغفال الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للمذهبية الإسلامية التي تساعد على توحد المدلول والمضمون في الأذهان حين يذكر لفظ الإسلام ، وإغفالهم أيضا المنهاج الذي يجب اتباعه لتحقيق المثالية المذهبية .

وعن المذهبية والمنهاج في القديم يذكر لنا الكاتب أن ما أغراه بكتابة هذا المقال فكرتان لمعت الأولى منهما لمجرد قراءة عابرة للجزء الرابع من (إحياء علوم الدين) للإمام الغزالي ، ويورد الكاتب رأي الغزالي في بيان المذهبية ومنطق المنهاج ويثني على رأي الإمام ويصفه بالروعة .. أما الفكرة الثانية فقد سنحت له إثر قراءته لمقدمة الإمام تقي الدين بن تيمية (السياسة الشرعية) ، وأن الإمام ابن تيمية يرى أن المذهبية السياسية تقوم على أداء الأمانة والحكم بالعدل .

ويوضح الكاتب رأي كل من الإمامين الجليلين : فعبارة الله عند الغزالي هي الغاية القصوى .. « والراجح عند الله هي النفس المطمئنة لطول العبادة والمعرفة » هذه النفس المطمئنة لا توجد إلا في حالة توازن بين الروح والجسد ، والجسد يتطلب المادة ، والمنافع المادية نتيجة جهد الخلق .. ويحصل التوازن الاقتصادي في المجتمع في نفس الوقت الذي يحدث فيه التوازن الإنساني في ذات الفرد ، كما يتحقق العدل الإجتماعي إذ بالتبادل الصحيح ينال كل منتج جزاءه ، كما ينقض وجود تلك الفئة الظالمة التي تعيش دون انتاج عن طريق (الانجاز) في النقد وأكل الربا . أما الإمام ابن تيمية فيرى أن كل ما استخلفنا عليه في الأرض والسماوات إنما هو أمانة ، وأن كل مسلم في مجتمعه أمين على ما استخلف عليه من مال ومسئوليات قبل أهله ومجتمعه وخالقه .

وتحت عنوان المنهاج الاقتصادي يقول الكاتب : ولئن ذهب كل من مارشال وكارل ماركس إلى أن الإنسان يتأثر في حياته الدنيا بالأمور الاقتصادية أكثر مما يتأثر بعقيدته الدينية ، فإننا معشر المسلمين نقول بعكس ذلك ، وأنه من الضروري أن يبدأ منهاج الاقتصاد الإسلامي من البحث في كيفية الوصول إلى الغاية المذهبية في ظل الحكم الإسلامي ، حيث لا جدال فيما قرره الله تبارك وتعالى من حقوق للأفراد على الجماعة وحقوق للجماعة على الأفراد ، وأن فلسفة الزكاة ستجرنا قطعاً إلى فكرة التداول وبحث النقود وسرعان ما نجد لبنات انماطنا الاقتصادية تتوالى ويعلو بعضها بعضاً في بناء هيكلنا الاقتصادي الإسلامي دون خلط في مذهبية غريبة عنا ولا اتباع لمنهاجية وضعت لغير مذهبيتنا .

محمود حلمي كشاب

١٢٩
إسحق ، خالد
الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية (مترجم عن الانجليزية)
س ٦ : ع ٢٢ (١٤٠٠/٥) ص ص ٧٣ ــ ٩٢ ، س ٦ : ع ٢٣ (١٤٠٠/٩) ص ص ٦٤ ــ ٨٤

يكشف المحامي الباكستاني خالد محمد إسحاق ، في دراسته ، عن أن التخلف حالة عالمية ، وخصائصه هي الفقر الذي من أسبابه افتقاد إرادة تحقيق أكبر قدر من الإنتاج والقوى الماهرة ورأس المال واستبعاد الأشخاص الموهوبين فكرياً ، وإهمال الروتين الحكومي والإهتمام بالمجادلات المبهمة . ثم ينتقل الكاتب إلى المشكلات التي تعاني منها الدول المتخلفة وأسبابها ، فالاستعمار الجديد يستخدم وسيلتين هامتين في إبقاء التخلف هما : امتصاص رأس المال من الدول البترولية عن طريق إشغالها بالحرب والإستيلاء على عقول مثقفيها ، والمعونات الأجنبية التي لا نهاية لفوائدها الربوية ، واعتناق الأيديولوجيات الاشتراكية مما أدى إلى تدهور الهوية القومية كما أن تفشي الديكتاتورية في الدول المتخلفة رغم رفع شعار الديمقراطية والاشتراكية ووأد المشروع الخاص بحجة أنه مناوىء سياسياً ، إلى جانب جرأة الحكام على كبت وتدمير المعارضة أدى إلى انزواء المثقفين ثم يوضح المشكلة والاقتراحات لحلها .

وعن العالم الثالث يؤكد اضطراباً اقتصادياً خطيراً بسبب وتواجد رأس مال الدول الغنية منه العالم الأول في صورة استثمارات قص[illegible] الأمد . واستنزاف الماهرين من والإستيلاء عليهم إلى جانب إستيا[illegible] على كل مقاليد الأمور مقابل و[illegible] السلم والرخاء . والدول القوية تقر[illegible] الفقيرة لأن الأخرى لديها المواد الصعب التوصل إلى عدالة في الأقراض وأن السياسة لها دخل المساومة . وينتهي المؤلف إلى ضر[illegible] المسلمين بالرؤية المميزة للإقتصاد وأهمية الإعتماد على النفس وبث [illegible] من الثقة فيها والحماس حتى المجتمع من سباته ، وإن مضمو[illegible] الاقتصادي في الإسلام هو ض[illegible] الاجتماعي والإقتصادي .

وفي الجزء الثاني من البحث المؤلف عن البنيان الإجتماعي ويؤكد أن الإيمان هو البعد الر[illegible] المسلم ، وأن الإسلام يركز على ا[illegible] المسلمين وأن يحب المسلم لأخ[illegible] لنفسه ، والإلتزام بالعدالة التصرفات .. ثم يوغل في شرح بقوله : إن الشريعة تقدم علا[illegible] لعلاج موقف الصراع وذلك بالإ[illegible] الضعيف ، وأن على الأغنياء الو[illegible] مع الله .

محمود حنا

١٣
الأمين ، حسن عبدالله
الاستثمار اللاربوي في نطاق عقد المرابحة
س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ٦٩ ــ ٩٢

الإستثمار المصرفي في المصارف الربوية يتم عن طريق الاقراض المباشر وغير المباشر ، وهو يمثل المورد الرئيسي للموارد المالية لهذه المصارف ، ويأتي مورد الخدمات المصرفية في المرتبة التالية له . ورغم هذه الأهمية له فأن البنوك والمصارف الإسلامية لا تستطيع أن تمارسه بصورته المعهودة ، لما ينطوي عليه ذلك من الربا الممقوت .

وحيث أن له تلك الأهمية في تكوين موارد المصارف فكان لابد للمصارف الإسلامية من ممارسته بصورة أخرى تحقق المنافع والفوائد المتحصلة منه ، مع تجنب الوقوع في بوائق الربا وآثامه . وبعد طول النظر والتفكر في إيجاد الصورة البديلة كان الاهتداء إلى ممارسة الاستثمار في نطاق عقود الشركة ، والمضاربة والمرابحة ، هو البديل الأمثل . ومن بين هذه العقود الثلاث ، فإن عقد المرابحة بعد أن أضيفت إليه عبارة « للآمر بالشراء » وأصبح في صيغته الجديدة « بيع المرابحة للآمر بالشراء » لم يحظ بالدراسة التي يستحقها رغم انه أصبح أكثر العقود استعمالاً في مجال الإستثمار اللاربوي لسهولته ومرونته . ما عدا ورقة بحث في هذا الموضوع ــ فيما نعلم ــ قدمها الزميل الدكتور/رفيق المصري للمركز كما أشرنا لذلك في أصل هذا البحث .

ومن هنا كانت أهمية دراسة هذا العقد وخاصة في صيغته الحديثة التي خصصنا لها هذا البحث ، فشملت الدراسة تحديد مفهوم استثمار حسب المصطلح العرفي له ، وتعريف بيع المرابحة ، وتحديد مفهومه في صيغته الفقهية وبيان الشروط اللازمة لصحته .

وانتقلنا بعد ذلك إلى صورته الحديثة التي طرح بها على المستوى النظري ، فذكرنا لذلك ثلاثة نماذج نظرية سبقت التطبيق العملي والممارسة الفعلية له ، موضحين في ذلك الفوارق والسمات الخاصة بكل نموذج عن الآخر ، ومميزات وخصائص كل منهما .

ثم ذكرنا بعد ذلك على المستوى التطبيقي خمسة نماذج تطبيقية لهذا العقد في صيغته الحديثة مبينين أيضاً الكيفيات التي مورست والصيغ التي طبقت في كل نموذج وموقفه من فكرة الألزام بالوعد على وجه الخصوص ، ومستند من يقول بذلك ويأخذ به ، وهو مذهب المالكية القائل بلزوم الوفاء بالوعد قضاء ــ إذا دخل الموعود بسبب الوعد في شيء .

د/حسن عبدالله الأمين

١٣١
الأنصاري ، محمود
دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية
س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص
١١١ ـــ ١٣٠

يختلف منطلق البنوك الإسلامية عن منطلق البنوك التجارية التقليدية من حيث أن منطلق البنوك الإسلامية منطلق عقائدي. ويترتب على اختلاف المنطلق تباين في الأهداف والغايات والنتائج والآثار .

ومن هنا فقد كان حرياً بالباحثين أن يهتموا بالكشف عن النتائج والآثار التي تولدت أو يمكن أن تتولد عن قيام البنوك الإسلامية بالممارسة العملية في المجتمعات التي قامت فيها .

وقد تصدى بحث « دور البنوك الإسلامية في التنمية الاجتماعية » لمحاولة الكشف عن الدور الذي يمكن أن تقوم به هذه البنوك في مجال التنمية الاجتماعية ، فتناول البحث في جزئه الأول مناقشة التعاريف المختلفة للتنمية الاجتماعية

وفي الجزء الثاني من البحث انتهى الباحث إلى أن البنك الإسلامي هو البنك الذي يقوم على الالتزام بالاحكام الإسلامية تشريعاً وتطبيقاً ، قولاً وممارسة ، وأن البنك الإسلامي جزء من تنظيم إسلامي عام ، وأن مهمته هي تجسيد المبادىء الإسلامية .

وفي الجزء الثالث من البحث
الباحث الالتزامات التي يفرضها
الإسلامي على البنك في كل خط
خطواته وفي كل مرحلة من مراحله ،
التخطيط له وانتقاء العاملين فيه .
إلى التحليلات التي يضعها هذا الا
كل نشاط من أنشطة البنك وعلى كل
من عملياته .

ثم استخلص الباحث بعد ذلك
التي يعمل عليها البنك ا
كمؤسسة ، وقابل بينها وبين المحا
تعمل عليها التنمية الاجتماعية وفقاً
الذي انتهى إليه حيث خلص البا
ذلك إلى أن محاور عمل البنك
هي المحاور التي تعطي للتنمية
مفهومها ومعناها .

وفي ختام البحث أورد الباحث
الشروط التي يراها ضرورية لنجا
الإسلامي في أداء دوره في التنمية
منها : ضرورة التزام البنك الإسلا
كاملاً بأحكام الشريعة في كل
شئونه صغر أم كبر ، وضرورة
الدقيق في اختيار قيادات البنك
الوضوح الفكري لمهمة ووظيفة ال
جميع العاملين فيه بمستوياتهم
المختلفة ، وضرورة التقويم المست
والنتائج ، وضرورة انتشار وحدات
أوسع نطاق ممكن .

م . محمود

ر ، عبدالمنعم محمد
سلام والتنمية
، ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص
١٤ ــ ١٥٠.

ز الحوار على بعدين أساسيين كالآتي :
١) محاورة الأستاذ خالد محمد إسحاق المحامي) وعضو لجنة التشريعات إسلامية بباكستان ، فيما كتبه تحت نوان « الرؤية الإسلامية للنشاط لإقتصادي والتنمية (١) و (٢) » ــ اللغة الانجليزية ــ بمجلة « الاقتصاديين لباكستانيين » ، عدد يوليو ١٩٧٧ ، ترجم إلى اللغة العربية ونشر بمجلة « المسلم لمعاصر » بالعددين ٢٢ و٢٣ ، ١٩٨٠ ــ محاورته في بعض الأمور وأهمها :

أ ــ عزوه حالة التخلف التي يعيشها المجتمع النامي المسلم إلى الافتقار إلى الموارد الأساسية وتجاهله للفقر السياسي الذي تتعايش معه معظم دول هذا المجتمع .

ب ــ حكمه على المعونات والقروض التي تقدمها دول العالمين الرأسمالي والاشتراكي إلى دول العالم الثالث بأنها شر مطبق ولا يقصد بها إلا وجه الشيطان ، وعدم إهتمامه بالجانب الخير لبعض هذه العطايا التي تقدمها بعض الأيادي بشرف وتنقذ بها بلاداً من بعض الشرور التي كادت تقضي عليها .

ج ــ دعوته إلى عدم التعاون مع النماذج الإقتصادية والتنموية التي تسود العالمين الرأسمالي والاشتراكي ، وتناسيه أن الدعوة إلى انغلاق العالم الإسلامي على نفسه إنما تضر بكيان الإسلام ذاته وتتنافى مع مبادئه من ناحية ، وقد تعود بالنفع على المعسكر الإستعماري ذاته من ناحية أخرى ، وهذا تجمع سوف يضر بقضية تنمية العالم الإسلامي في النهاية .

(٢) عرض نموذج لتنمية العالم الإسلامي يستند إلى المبادىء الإسلامية في أساسه ويقيم دعائمه على أمور مثل :

(أ) جمع كل طاقاته والإنطلاق بها في تناسق وتكامل تامين .

ب ــ تركيزه على الأبنية الدينية والسياسية والاقتصادية والإجتماعية وما تشتمل عليها جميعاً من أبعاد فرعيّة .

ج ــ رؤيته للبناء العقائدي كأساس يحتوي علي ويؤثر في كل أبعاد وأبنية التنمية

د ــ تناوله لقضية التنمية من جانب رياضي حسابي أساساً ، بحيث يهتم بنتائج التنمية (المخرجات) بالدرجة الأولى ويقيس هذه النتائج بما حققته من خلق حياة الرفاهية لأبناء الأمة الإسلامية .

هـ ــ يحاول الإفادة من كل ما يسود العالم من جهود تنموية تهدف صالح البشرية ، ولكنه لا يأخذها على علاتها وإنما يطوعها كي ما تتمشى مع المنظور الإسلامي وبحيث لا يتحيز ولا ينحاز ، يأخذ من الشرق أخذه من الغرب ، بينما يبقى الهدف سامياً مؤملاً النهوض بالعالم الإسلامي .

د . عبدالمنعم محمد بدر

١٢٣

بدر ، عبدالمنعم محمد

اللا تطوعية وأزمة التنمية في العالم العربي والإسلامي

س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ١٢١ ـ ١٣٤

يركز البحث على أربع نقاط رئيسية كالآتي :

(١) **مفهوم التطوعية** ، وكيف يشير إلى فعل أو نشاط إيجابي أو جهد مرغوب وفعل خير .. وأن تتطوع هو أن تنشط وأن تعمل وبإرادتك الحرة طبعاً لحاجة أو مطلب معين ، وأن تكون هذه الحاجة وذاك المطلب نابعاً من المسئولية الاجتماعية ، ألا تولى اهتماماً للمكاسب المادية .. وكل هذا لكي تفعل شيئاً « إضافياً » أو « زائداً » عما يقوم به المواطن العادي .

آفاق العمل التطوعي ، وتحديدها في ستة وعشرين مجالاً بداية من التطوع العيني

(بالدم أو بالأصول أو بالمواد مثلا) ونهاية بالتطوع السياسي (فمثلا في التوعية بالعملية الانتخابية والتوعية بديناميكية صنع القرار) ـــ مروراً بأوجه التطوع الاجتماعي الكثيرة وضمنها مراقبة الأسواق ، والمعاونة في أعمال المرور والاسعاف والانقاذ والحراسة والصيانة .

(٣) **التطوعية في الإسلام** ، وكيف تتواجد وتتطلب بكثافة متمثلة في فعل الخيرات والدخول في أنشطة إيجابية من ناحية ، ثم الاحجام عن فعل الشرور والأعمال السالبة بل ومقاومتها من ناحية أخرى .. وهذا يتضح من نظرة القرآن الكريم إلى المسلمين باعتبارهم ﴿ **خير أمة أخرجت للناس** ﴾ لا لشيء إلا لأنهم ﴿ **يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ و ﴿ **يؤمنون بالله** ﴾ بطبيعة الحال .

(٤) **العوائق إلى التطوعية** ، حيث يغري اللا إقبال على العمل التطوعي والتقاعس عنه إلى أسباب متعددة يأتي في مقدمتها فقدان الاحساس المجتمعي ـــ وعدم الانتماء إلى المجتمع والولاء له والعمل ـــ بالتالي من أجله ، واللا شورى والتسلط ، وتزييف الارادة الشعبية ، وعدم البر بالوعود .. والتي تتجمع كلها لتفرز في النهاية سلبية ولا مبالاة إجتماعية مهنية تئد العمل التطوعي في مهده .

د . عبدالمنعم محمد بدر

١٣٤
بدوي ، محمد
تطوير وسائل التمويل المصرفي في البنوك اللا ربوية
س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢) ص ص ٩١ ــ ١٢٨

يلخص الكاتب بحثه بقوله : يحصل البنك على الأموال ليعيد استثمارها ، ويتحدد ربح البنك الأساسي في الفرق بين العائد الذي يدفعه وبين العائد الذي يقبضه . ويجب على البنك الاحتفاظ بأموال مودعيه في استثمارات يسهل تحويلها إلى نقود . ويقتصر الخلاف بين البنوك الربوية والبنوك اللا ربوية على نوع العائد الذي تحصل عليه الأموال المودعة والذي تدره الأموال المستثمرة .

وكما يقوم البنك الربوي بتمويل العديد من المشروعات بقروض قصيرة الأجل فان البنك اللا ربوي يمكنه ذلك عن طريق مشاركات قصيرة الأجل ، ويتم تحديد الربح في فترات قصيرة تتحدد بربع سنوية .

ويمكن أن تتخذ مشاركة البنك اللا ربوي لعملائه صورة الحساب الجاري المدين ، وتوزع الأرباح بين البنك وبين المشروع الذي يموله بالنسب المتفق عليها كل فترة ، على أن ترجح الأموال المشاركة للمشروع بعدد الأيام وفقاً لطريقة النمر المتبعة في حساب الفائدة .

وعن طريق قيام البنك اللا ربوي بإعداد حسابات للأرباح والخسائر ربع سنوية تتضمن الأرباح المستحقة للفترة لدى المشاريع التي يموِّلها ، فإنه يصبح من الممكن تحديد نصيب المودعين في هذه الأرباح وتوزيعها أو قيدها لحساب الودائع التي تستحق هذا النصيب . وتوزع الأرباح على الودائع بنسب حسب طبيعة ومدة كل وديعة . كما تتفاوت نسب الأرباح على الودائع بحسب مدد إيداعها بسبب إلتزام البنك بتوفير قدر من السيولة بعيد عن دائرة الاستثمار لمقابلة احتمال رد الوديعة عند حلول تاريخ استحقاقها .

ويمكن أن يتضمن الاتفاق مع المودعين (ودائع استثمار بدون تحديد) على أن يحجز البنك نسبة من حصة من الأرباح المحققة خلال الفترة لتكوين احتياطي لمقابلة توزيع أرباح على المودعين ، ويعتبر توزيع هذا الاحتياطي بمثابة تبرع من البنك إلى المودعين في الفترة التي سيتم فيها توزيع الاحتياطي .

وينتهي الكاتب إلى أن أرباح البنك القابلة للتوزيع على مساهمة تتمثل في الفرق بين ما حققته استثمارات الأموال من أرباح وبين الأرباح الموزعة على المودعين ، بالاضافة إلى الإيرادات الأخرى التي يحققها البنك نتيجة استثمار رأس ماله والخدمات المصرفية التي يقوم بها .

محمود حنفي كساب

١٣٥

بورنشويج ، روبرت

مفاهيم النقود عند فقهاء المسلمين (ترجمة عن الألمانية)

س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/٩) ص ص ٩٩ — ١٢٢

في هذا البحث يقدم لنا روبرت بورنشويج وجهة نظر الفقهاء المسلمين في مفهوم النقود ، وهو ينتهي في بحثه إلى أن « الفقهاء المسلمين يجمعون على أن المعادن النفيسة لا تعبر فقط عن القيم والأثمان بل إنها تكونها .. فهي بحكم طبيعتها غير المتغيرة تعتبر مرجعاً أساسياً ثابتاً ومعياراً للقيم بالنسبة لجميع الأموال المتغيرة والزائلة » .. ولكنه قبل أن يصل إلى هذه النتيجة التي استثنى منها فقهاء (الظاهرية) ، بدأ بحثه بالحديث عن النظريات وكيف أنها تخلق بالضرورة إنطلاقاً من الواقع ، وهي في توجهها ربما تعبر عن ذلك الواقع أو تتفوق عليه أو تتطلع إلى سبل جديدة .. وأن الذهب والفضة كانا مصدراً للخلاف بين الفقهاء إلا أنهم يجمعون على أنهما مقياس للقيم ووسيلتان للمبادلات وإن اختلفوا في الأسباب حول إختيارها .

ويورد الباحث رأي الإمام الغزالي الذي لا يعطي النقود صفة المحافظة على الثروات أو إدخار القوة الشرائية التي يعترف بها ابن خلدون بتأثير التعاليم الدينية التي تحارب الاكتناز .

وينوه الكاتب : أن الذهب والفضة هما المكونان الأصليان للنقود الإسلامية ويحدد لنفسه مسار الحديث ويحصره في :

أولاً : نوعية النقود الذهبية أو الفضية بالنسبة للمعدن النفيس غير النقدي .

ثانياً : علاقة النقود الذهبية بالنقود الفضية .

ثالثاً : الغرر النقدي والالتجاء إلى النقود المعدنية غير الذهب أو الفضة .

ثم يأتي بآراء الفقهاء المتعددة في كل مسألة على حدة .

وعن مشكلة التفرقة القانونية بين سبيكة المعدن النفيس ونفس هذا المعدن في صورة عملة نقدية أورد آراء الحنفية والشافعية في ذلك .

ونخلص من البحث إلى أن الفقهاء المسلمين تمكنوا من تكوين مفهوم علمي محدد ومتقدم عن النقود ووظائفها وطابعها ، وأن المفهوم العصري لها الآن كوسيلة إبراء واختزان لذاتها كان محل مناقشة مستفيضة لدى فقهائنا العظام على مدى أكثر من ستة قرون .

محمود حنفي كساب

١٣٦

الجارحي ، معبد

نحو نظام نقدي ومالي إسلامي ــ الهيكل والتطبيق

س ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ٥٣ ــ ١٠٠

هذه دراسة اقتصادية هامة ومتخصصة ، تلخيصها ربما أضرّ بها ، ولكنا سنعرض لأهم الخطوط التي أوردها المؤلف الذي يقول في التمهيد : تقدم العقيدة الإسلامية للمؤمنين بها ، ولمن يعيشون تحت ظل حكمها ثلاثة نظم للحياة متكاملة ومترابطة ، أولها نظام سياسي للحكم وإدارة شئون الدولة وثانيها نظام اجتماعي يحكم صلة الأفراد بعضهم ببعض . وثالثها نظام اقتصادي يحكم أنشطة الانتاج والتوزيع والاستهلاك ، وتتصل حلقات تلك الأنظمة الثلاث مع العبادات تجعل من الإسلام دينا قويما بمعنى كونه نظاماً للحياة .

وتتكون هذه الدراسة من سبعة فصول حوى الفصل الأول معالم النظام المالي الإسلامي وأسباب ارتباط الفكر الاقتصادي المعاصر بالنظام الربوي ، ويتحدث الفصل الثاني عن الانتقال من النظام الربوي إلى النظام الإسلامي وفيه يعقد الكاتب موازنة بين النظامين الربوي واللا ربوي فيما يتعلق بموازنة المصرف المركزي ، ثم ينتقل إلى تفصيل النظام المالي الإسلامي : الهيكل المصرفي ، وفي الفصل الثالث يتحدث عن بيت المال واختصاصاته ، وفي الفصل الرابع يتحدث عن سوق المال ، وفي الفصل الخامس يشرح ماهية الطلب على النقود ، وفي الفصل السادس يتحدث عن التوازن في سوق المال وفي الفصل السابع يتحدث عن السياسة النقدية في الاقتصاد غير الربوي وهو ما يشكل نهاية البحث .

والكاتب في بحثه هذا يقدم تحديداً للنظام الاقتصادي الإسلامي من القرآن الكريم والسنة الشريفة ويحصره في الأوجه الآتية :ــ

١ ــ تحريم الربا .
٢ ــ الزكاة .
٣ ــ الضرائب .
٤ ــ قواعد المعاملات .
٥ ــ الملكية العامة للثروات المعدنية .

ويختم الكاتب بحثه بأن النظام الاقتصادي الإسلامي يحقق عدالة توزيع الثروات عن طريق باب الزكاة . وأن الأهداف التنموية للمجتمع يناط بها للمصرف المركزي عن طريق الاستثمارات بين الأنشطة المختلفة .

محمود حنفي كساب

١٣٧

حمدي ، عبد الرحيم
تجربة البنوك الإسلامية — مع تركيز خاص على تجربة بنك فيصل الإسلامي السوداني
س ٩ : ع ٣٦ (١٤٠٣/١٠) ص ص ٦٣ — ٨٤

هذا بحث تطبيقي في تجربة البنوك الإسلامية ، بدأه الباحث بإيراد بعض الملاحظات الرئيسية ثم يعرج على الأساس التاريخي لتجربة البنوك الإسلامية وبعدد المبادرات منذ العام الميلادي ١٩٧٧ ، ويتناول ثبات التجربة وتوسعها الجغرافي وانتشارها النوعي والعالمي واهتمام البنوك المنافسة بالفكرة .. ثم ينتقل إلى إيضاح العوامل التي ساعدت على نجاح التجربة وهي : الإقبال والمساندة الجماهيرية ، وأنها بديل عملي واقتصادي للربا ، وأن هناك علاقة وطيدة بين هذه التجربة والبحث الفكري والامتيازات المحتومة له ، إلا أنه في هذه العوامل يوضح أن تجربة بنك فيصل الإسلامي السوداني استطاع أن يعول الدولة والمجتمع من فاقد الضريبة أضعافا مضاعفة من عدة نواح .

وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى الآفاق الجديدة التي تكشف عنها التجربة في مجالات السياسة التحويلية ومنها الإلتزام الأفضل بتطبيق الأسعار القانونية ، وتمكن الدولة من توجيه التمويل المصرفي للمناشط التي ترى أهميتها أكثر من غيرها ، وأن صيغ التمويل الإسلامي أكثر كفاءة وفعالية لتدوير موارد البنك ... ويورد بعض الاحصاءات لبعض البنوك الإسلامية وهوامش ربحها ، وفي مجال السياسة المالية ، وفي مجال السياسة النقدية حيث أبرزت الممارسة أن صيغ التمويل الإسلامي وبالأخص صيغتي المشاركة والمضاربة (أو القراض) هي من أكثر الوسائل فاعلية لضبط حجم واتجاهات التمويل وبالتالي محاربة التضخم . وفي مجال التنمية وكيف حقق بنك فيصل الإسلامي إنجازات هامة في السودان بتمويله للحرفيين ، وان التمويل الإسلامي القائم على إعلاء قيمة العمل يحرك فئات كانت راكدة ومحرومة في المجتمع ، وأن صيغة التمويل الإسلامي تجبر البنك على إعطاء أهمية أكبر لدراسة استثمارية ، وأن التجربة أثبتت أن البنوك الإسلامية تجذب إلى الدورة الاقتصادية الحديثة أموالا وموارد كانت محبوسة عنها في أيدي المتورعين عن التعامل بالربا مع البنوك القائمة .. وأن البنك الإسلامي — في النهاية — هو بنك تنمية شاء أم أبى .

وينهي الكاتب بحثه بقوله : وقد رأت التجربة العملية أن بعض التسهيلات الممنوحة لتمويل عمليات شراكة أو قروض تمويلية بدون فائدة ، قد تم تدويرها بمعدل ٥ إلى ٧ معدلات خلال العام الواحد ... وهذه كفاءة عالية في إدارة الموارد وحتى في حالة العمليات ذات الطبيعة الموسمية فإن التسهيلات الممنوحة ضوعف استغلالها مرتين أو ثلاثاً .

محمود حفني كساب

، أحمد
اسبي في ضوء أهداف البنوك

ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص
، ١١٤

ؤلات :
ـ يمكن تطوير القواعد والمفاهيم لمتعارف عليها ، بحيث تتناسب مل وظروف التطبيق في مصرف ويجيب بأن الأمر يتطلب فحصها انية تطويع بعضها لمقتضى العمل ـ الإسلامي .

مل يمكن إيجاد بعض المفاهيم : لقياس الأعمال وتقييم المركز المالي مي مثل تحقيق أقصى ربح ، وهو دون مراعاة العوامل المجتمعية أو القومية ؟ ويجيب ان المسألة ينبغي ـ في مجال التحديث ــ بالأهداف للمصرف الإسلامي وهي بلاشك ن أهداف البنوك غير الإسلامية .

ف يمكننا إيجاد أسلوب يمكننا من ادي للعوائد غير الملموسة التي بنك الإسلامي من خلال الدور لذي يسعى إليه ؟ ويجيب : بأن ب أن تقيم كفاءة البنك بمدى ما أهداف اجتماعية ودينية وأن معيار نبغي أن يحوي عناصر : الزمن ، الجودة ، والتكلفة .

ل تصلح مؤشرات تقييم الكفاءة بقة في البنوك التجارية للتطبيق على البنوك الإسلامية ؟

وفي إجابته على هذا التساؤل يدعو إلى تساؤلات أخرى يطلب بحثها ودراستها ، منها الأهداف الكمية التي تتخذ كأساس لتقييم أداء البنك الإسلامي ، وتحليل هدف الربحية ، وصياغة وتقنين عدد من مؤشرات الأداء للحكم على مدى تحقيق الأهداف الشاملة للبنك الإسلامي ، والمراجعة المستمرة المطورة للتأكد من مدى التناسب بين مؤشرات تقييم العمل المصرفي الإسلامي وبين الظروف الإقتصادية المتغيرة ، وأيضاً البحث عن مدخلات جديدة لحسابات نتائج الأعمال .

٥ ــ كيف يمكن إيجاد التوازن المالي والمحاسبي ما بين الأهداف وهي : تحقيق الربح الحلال ، التوصل إلى السيولة المطمئنة وخدمة مجتمع الإسلام ..

ويستطرد الكاتب في شرح هذه الأهداف وأهميتها لعمل البنك الإسلامي ، ويصل إلى أن الربحة التي يسعى إليها البنك الإسلامي هي الربحية المثلى ، وأن هدف السيولة المطمئنة يتحقق بشكل غير مباشر من خلال الثقة في المعاملات القائمة على أحكام الشريعة ، وتحت رعاية اتحاد البنوك الإسلامية ، وأن الأمر يتطلب تطويع هذه السيولة وخدمة المجتمع ، ثم يورد ثلاث خطوات يعتمد عليها التطويع : وهي دراسة الجدوى المجتمعة للمشروع ، ودراسة الجدوى المالية والجدوى النقدية .

محمود حنفي كساب

الزرقا، محمد أنس
صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك
س ٤ : ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ٨٩ ــ ١٠٤
، س ٤ : ع ١٦ (١٣٩٨/١٠) ص ص ٦٩ ــ ٩٦
، س ٥ : ع ١٧ (١٣٩٩/١) ص ص ٤٩ ــ ٦٦

إن المكونات الرئيسية لهذا البحث تتمثل في إحدى المسائل المنهجية ، وفي موضوعين جوهريين في علم الاقتصاد . أما المسألة المنهجية فهي : هل من الممكن قيام علم اقتصاد إسلامي ؟ يناقش الباحث هذه العبارة

ثم قدم الباحث بعد ذلك إعادة اكتشاف وتلخيص الدالة الإسلامية للمصلحة الاجتماعية التي تكونت منذ حوالي ٨٠٠ عام . وقد بسط بعض العناصر المتضمنة لتلك الدالة بالنسبة للعلاقة بين الفقه الإسلامي ثم تحول الباحث بعد ذلك لإلقاء نظرة على الرؤية الإسلامية بالنسبة للمعاملات الاقتصادية للأفراد ليستكشف علاقة هامة بين الاستهلاك في الحياة الدنيا والثواب في الآخرة ، في إطار دالة المنفعة الإسلامية ، مستشهداً على ذلك بالكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة .

وفي الجزء الثاني من البحث يبدأ بتعريف معنى الدالة رياضياً ثم إيضاح المقصود بدالة المصلحة الاجتماعية . ثم يضع ثلاث مستويات للمصالح الاجتماعية في الإسلام وهي : الضروريات ــ والحاجيات ، والتكميليات . ويشرح كل قسم على حدة . ثم يتناول بعد ذلك بالشرح والتحليل علاقة الاستهلاك في الدنيا بثواب الآخرة .

وفي الجزء الثالث والأخير يناقش الباحث بعض النصوص المختارة التي تتعلق بموقف الإسلام من الاستهلاك وقد تركز الحديث حول النقاط التالية :ــ

١ ــ لا تناقض بين الدنيا والآخرة وإباحة الطيبات .

٢ ــ ابتغاء الآخرة هو الأساس . ٣ ــ أوامر الله هي هداية لتحقيق مصلحة الإنسان وليست قيوداً نضحي بمصلحة الإنسان لتحقيقها . ٤ ــ الاستهلاك والسعي لأجله منه ما هو فرض ، أو مباح ، أو حرام . ٥ ــ أولويات الاستهلاك وحدوده . ٦ ــ الترف . ٧ ــ حسن النية والشكر هما مناط الثواب على الاستهلاك .

٨ ــ تكامل الاستهلاك والاستعمال للأشياء مع العقيدة .

٩ ــ الاستهلاك مع كفران نعمة الله أو تجاهل الآخرة أو رفض مشاركة المحتاجين .

١٠ ــ البخل والزهد المؤذي .

هذا وقد رجع المؤلف إلى القرآن الكريم وكتب السنة وبعض أمهات الكتب التي ذكرها في نهاية البحث .

صلاح الدين حلمي

١٤

الزرقا ، محمد أنس
القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٨٠ ـــ ١٠٦

يعالج هذا البحث ثلاث قضايا رئيسية تتعلق بالمشاريع الاستثمارية التي تنتج سلعاً أو خدمات للبيع سواء أكانت تلك المشاريع خاصة أو عامة .

القضية الأولى : وهي استخلاص المعايير التي تعبر عن القيم الإسلامية ذات العلاقة الوثيقة بالاستثمار والتي يمكن على أساسها المفاضلة بين المشروعات المختلفة .

القضية الثانية : هي البرهنة على أنه من الممكن صياغة تلك المعايير رياضياً في دالة مصلحة إسلامية ، وقياس ثوابت الدالة رياضياً أو إحصائياً .

القضية الثالثة : هي بيان كيفية استخدام دالة المصلحة الإسلامية عملياً في تقويم المشروعات .

وهذا البحث كتب أساساً للمهتمين بموضوع تقويم المشروعات نظرياً للتدريس والبحث العلمي في الجامعات ، أو عملياً لإتخاذ القرارات الاستثمارية في وزارات التخطيط والمصارف الإسلامية والمؤسسات المشابهة .

ورغم أن البحث عموماً يفترض معرفة مسبقة بالنظرية الاقتصادية إلا أنه في أفكاره الأساسية في متناول غير الاقتصاديين وبخاصة ذوي الثقافة الشرعية .

صلاح الدين حلمي

١٤١

الشاوي ، محمد توفيق
الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية من خلال نصوص اتفاقية تأسيسه وملامح النظام المصرفي والاقتصادي الإسلامي
س ٢ : ع ٧ (١٣٩٦/٧) ، ص ص ١١٧ ــ ١٥٤

في هذه الدراسة الوثائقية ، التي تجنح ناحية التحليل القانوني بوصف كاتبها من أساتذة كلية الحقوق ، يبدأ الكاتب بتبيان أهمية دراسة اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية ويصفها بأنها أول صياغة رسمية لوجهة النظر الإسلامية في النظام المصرفي الحديث ، ثم هي في نفس الوقت ميثاق دولي التزمت به ٢٨ دولة إسلامية .. وتحت عنوان الخصائص المميزة للبنك ترسم ملامح النظام المصرفي ووضع أسس الإقتصاد الإسلامي ، يذكر الكاتب أن مصر والباكستان كانتا هما الدولتان اللتان تقدمتا عام ١٩٧٠ م وأثناء انعقاد المؤتمر الثاني لوزراء خارجية الدول الإسلامية باقتراحين لإنشاء بنك إسلامي يهتدي بشريعة الإسلام وأسلوبها الإجتماعي ، وبناء على ذلك كلفت مصر بمسئولية القيام بدراسة شاملة للمشروع

وفي العرض الشامل للخصائص المميزة للطابع الإسلامي لهذا البنك يورد الكاتب وجهتي النظر اللتين اثيرتا بشأن مشروع اتفاقية البنك الإسلامي : وجهة النظر التقليدية البيروقراطية التي كانت تظن أنه سيكون بنكاً تقليدياً ، ووجهة النظر العقيدية التي انتصرت وترى أن يكون للبنك نظام مبتكر يوفق بين مبادىء الشريعة ومطالب التنمية ، وهي تتركز في أن البنك يعمل للتنمية من خلال الإستثمارات وأن الناحية الإجتماعية ركن أساسي في النمو الإقتصادي ، وأن المبادىء الإقتصادية السليمة الموائمة للأصول الشرعية اقتصادية في المحل الأول ، وأن التعاون الإقتصادي والإجتماعي ينبغي أن يتم على أساس وحدة الأمة الإسلامية ، وأن المشاركة التضامنية أساسية بديلاً عن الاستغلال الربوي الذي يخلق الصراع الطبقي بين المستغلين والمستغلين وتستثمره الماركسية .

وعن معاملات البنك يقرر الكاتب أنها تنقسم قسمين : المعاملات الإستثمارية والقروض بدون فائدة ، وأنه لابد أن تكون الأولى أكثر من الثانية حتى يتمكن البنك من المضي في طريق النجاح ورخاء الأمة الإسلامية .

وينهي الكاتب بحثه بقوله : وقد أرادت الدول التي أنشأت هذا البنك أن تكون وحدة الأمة الإسلامية اقتصادية وإجتماعية كما هي وحدة في العقيدة والشريعة والثقافة ، وهذا هو سر الصلة الوثيقة بين نظام هذا البنك ومبادىء الإسلام وأصوله الشاملة لجميع نواحي حياة الفرد وحياة المجتمع .

محمود حلمي كساب

شيرا ، محمد عمر
النظام الاقتصادي في الاسلام
(مترجم عن الانجليزية)
س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص ٧٣ ــ ٩٦
، س ٤ ع ١٥ (١٣٩٨/٧) ص ص ٦٣ ــ ٨٨
، س ٤ : ع ١٦ (١٣٩٨/١٠) ص ص ٤٣ ــ ٦٨

في دراسة النظام الإقتصادي في الإسلام يبدأ الكاتب بحثه بالحديث عن أهداف نظام الإقتصاد في الإسلام ، فيقرر أن الإسلام ليس دين زهد ونسك ، وله في الحياة نظرة إيجابية فهو لا يرى الإنسان خطاء منذ خلق ملعوناً أبداً لخطيئته الأولى ، بل يراه خليفة الخالق في الأرض ، ثم هو ــ أي المؤلف ــ يورد الأهداف على النحو التالي :

(أ) الرخاء الإقتصادي ضمن آداب الإسلام .
(ب) الأخوة والعدالة الشاملة .
(ج) التوزيع المقسط للدخول .
(د) حرية الفرد في حدود الرفاهية الإجتماعية .

وبعد ذلك يفصل ما أجمله ، فيقول عن الرخاء الإقتصادي : أن حرص الإسلام على الرخاء الإقتصادي نابع من طبيعة رسالته حيث أنزل ليكون رحمة للعالمين ، وليجعل الحياة أكثر ثراء وجدارة بأن تعاش .

وعن الأخوة والعدالة الشاملة يقول : يهدف الإسلام إلى إقامة نظام إجتماعي تسوده روابط الأخوة والود كأفراد الأسرة الواحدة . أخوة لا تحصرها حدود جغرافية ، ولا تحتكرها عائلة أو قبيلة أو عرق .

وعندما ينتقل الكاتب إلى تبيان العدالة الإجتماعية يقرر أن الناس في نظر الإسلام أسرة واحدة ، متساوون عند خالقهم وأمام شريعته لا فرق بين غني وفقير ، ورفيع ووضيع وأسود وأبيض ، ويستطرد قائلاً إن مفهوم تآخي الناس والمساواة بينهم في المجتمع وأمام القضاء لا معنى له إذا لم تعززه عدالة اقتصادية تضمن لكل فرد حقه إزاء ما يقدمه لمجتمعه أو للناتج الإجتماعي وتكفل ألا يستغل أحد أحداً وهذا ما حرص عليه الإسلام .

وعن التوزيع العادل للدخول يقول : أكثر الإسلام من التأكيد على الأخوة الإنسانية والعدالة الإجتماعية والإقتصادية وهذا التأكيد يعني أن التفاوت الفاحش في الدخول والثروات ينافي جوهره لأن فيه قضاء محتماً على مشاعر الأخوة التي يريد بثها بين الناس ، وأن برنامج التوزيع يتألف من ثلاث نقاط :

١ ــ تأمين عمل لمن يبحث عنه ولا يجده ، وإثابة العاملين بالأجر العادل .
٢ ــ إيتاء الزكاة لإعادة توزيع الدخل .

٣ ـ التوريث وفق دستور المسلم المسؤول الإرث إلى أكبر عدد من الناس .

وفي نهاية الجزء الأول من بحثه يقدم الهدف الرابع وهو حرية الفرد في سياق الرفاهية الإجتماعية ، وأن العلماء اتفقوا على المبادىء التالية :

أ ـ مصلحة المجتمع تتقدم على مصلحة الفرد .

ب ـ رفع الحرج وتنمية النفع هدفان من أهداف الشريعة غير أن الأول مقدم على الثاني .

ج ـ لا يوقع الضرر الأكبر لازالة الضرر الأصغر ، ولا يضحي بالمنفعة الأكبر في سبيل المنفعة الأصغر .

وفي الجزء الثاني من دراسته يقول الكاتب إن النظام الإسلامي موجه كلياً شطر حرية الفرد في إطار الرفاهية الإجتماعية ، والأخوة الإنسانية المقترنة بعدالة إجتماعية وإقتصادية وقسط في توزيع الدخول . ويقارن الكاتب بين الإسلام من ناحية والرأسمالية والإشتراكية من ناحية أخرى ، ويقرر أن التزام الإسلام بحرية الفرد يجعله متميزاً عن الاشتراكية أو عن أي نظام آخر يلغي هذه الحرية .

وعن موقف الإسلام من الملكية الخاصة ودافع الربح يقرر الكاتب أن الإسلام يعترف بحرية العمل والملكية الخاصة ودافع الربح وذلك إستناداً إلى سببين هامين : رغم أن الملكية الخاصة مباحة في الإسلام إلا أن الإنسان ليس إلا مستخلفاً له حق التمتع بما استخلف فيه ، ثانياً : أن الإنسان مطالب بالأمتثال لتعاليم الدين فيما يدخر وبإستثمار إدخاره فيما رسم الله سبحانه وتعالى من حدود ، ثم يعرج الكاتب على نظام السوق فيقول : أولاً : نظام السوق هو إستفتاء كل وحدة نقد تنفق فيه تعتبر إقتراعاً . وإستناداً إلى مجموع الإقتراعات التي يدلي بها كل الأفراد يجري تخصيص الموارد القومية . ثانياً : أن التوزيع العادل للدخول يشكل هدفاً من أهداف النظام الإسلامي . ثالثاً : ازاء عيوب نظام السوق لابد من تدخل الحكومة الإسلامية للتنظيم والمراقبة ، رابعاً : لا يجوز لصاحب المال المسلم أو غيره في المجتمع اتلاف بضاعة بسبب الأسعار كما في النظام الرأسمالي . خامساً : الحكومة الإسلامية لابد أن تتدخل لحل المشكلات الاقتصادية التي لا يمكن لنظام السوق حلها . سادساً : نظام السوق ليس نظاماً مقدساً ولابد أن يكون موظفاً لخدمة أهداف المجتمع المسلم .

ويستطرد الكاتب في بحثه في الحديث عن موضوعين هامين أولهما : القيم الروحية ونظام الإقتصاد في الإسلام وعن هذا الموضوع يقول : إن قبول العقيدة قبولاً لفظياً ـ رغم ضرورته ـ لا يكفي لنجاة المسلم في الحياة الآخرة ، فالمؤمن ـ ليصح إيمانه ـ لابد له من التقي والامتثال لما جاء به الإسلام ، ثم يورد العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تحض على العمل الصالح والإلتزام بالأمانة في البيع والشراء وغيرهما من المعاملات التجارية

والصناعية وما إلى ذلك من الشئون الإقتصادية ، وأن إيمان المؤمن لا يصح ما لم يكن سلوكه الإقتصادي مطابقاً لأحكام الشرع كما ورد في الكتاب والسنة .

وفي الجزء الثالث ، والأخير من هذه الدراسة القيمة يتعرض الكاتب لدور الدولة في النظام الإقتصادي الإسلامي ، ويورد حديث الرسول عليه السلام الذي يشدد فيه على النظام والسلطة في المجتمع المسلم : (السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره مالم يؤمر بمعصية . فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة) ويقرر الكاتب أن الدولة لكي تصبح دولة إسلامية حقيقية لابد أن تستوفي شروطاً ثلاثة هي :

١ ــ تطبيق الشريعة الإلهية في الأمور كلها .

٢ ــ الديمقراطية .

٣ ــ وتكريس العمل لتحقيق الرخاء .

فسلطان الله يعني سيادة القانون الإلهي أو سيادة القيم الأخلاقية وليس دكتاتورية كنيسة أو فرد أو أفراد . فالناس جميعهم خلائق الله في الأرض . وأن رسول الله ﷺ كان أكثر الناس مشاوري لأصحابه حسبما روى أبي هريرة الصحابي الجليل ، وأن الدولة الإسلامية دولة رخاء . وأن السياق الإقتصادي للدولة الإسلامية لابد أن يتضمن خمس مهام هي :

(أ) صياغة القانون وسلامة الأفراد في أنفسهم وممتلكاتهم .

(ب) تطبيق آداب العمل التجاري في الدين الإسلامي .

(ج) ضمان سير آلية السوق لمنفعة الناس .

(د) توفير رأس مال مادي وإجتماعي عام .

(هـ) التكافل الإجتماعي (التأمين الإجتماعي) ، ثم يفصل الكاتب كل مهمة على حدة .

وفي خاتمة البحث يقول المؤلف : للإسلام نظام إقتصادي متميز ، يعتمد على قيمه ويهتدي بأهدافه . والإسلام يؤكد على أهمية الانماء الإقتصادي ، ويهيب بالمسلمين أن يقيموا جهودهم على أساس أخلاقي ، كما يبث الإسلام روح الأخوة ويؤيدها بالمساواة الإجتماعية والعدالة الإقتصادية حيث ينظر إليهما كجزئين غير منفصلين عن تعاليمه الخلقية ، وتزداد قواعد الأخوة والعدالة صلابة بما يعيره الإسلام من الإهتمام الشديد بالقسط في توزيع الدخول والثروات ، وأن النظام الإسلامي يتعهد الحرية الشخصية ، بيد أنه في الوقت نفسه يقيدها بضوابط أدبية ضمن إطار الرفاهية الإجتماعية ، ويلتزم الإسلام بالقيم الأخلاقية ، والعدالة الإجتماعية والإقتصادية ، والتوزيع المقسط للدخول والثروات ، والحرية الشخصية في نطاقها الأخلاقي الإجتماعي ، وهو بذلك يتميز عن الرأسمالية والأشتراكية .

طنطا — محمود حنفي كساب

١٤٣

شحاتة ، شوقي إسماعيل
رأس المال والمحافظة عليه في الفكر الإسلامي
س ٧ : ع ٢٦ (١٤٠١/٥) ص ص ٥٧ ـ ٩٨

هناك نظريتان رئيسيتان تتنازعان رأس المال ـ في الفقه المحاسبي وتنادي النظرية الأولى ـ وهي النظرية التقليدية ـ بالنظر إلى اعتبار الأصول وذواتها مع التفكير في قيمتها من حيث المفهوم الطبيعي العيني لها كأشياء مادية أو معنوية ومن حيث التغيرات التي تأخذ مكانها في تاريخين معنيين . أما النظرية الثانية ـ الحديثة ـ فتنادي بالتخلص من المفهوم الطبيعي العيني لأعيان عناصر الميزانية كأشياء مادية أو معنوية والتفكير في الأصول من حيث تدفق وانسياب النقدية من المشروع وإليه ، ناظرة إلى الأصول كنفقات تنساب ككل إلى الجهاز الانتاجي للمشروع تاركة بالكلية فكرة النظر إليها كأشياء مادية أو معنوية .

وإذا أمعنا النظر في المفاهيم الإسلامية في المال وفي التجارة وفي الفقه الإسلامي المحاسبي نجد أن التفكير في الأصول والقيمة يدور دائماً من حيث المفهوم الطبيعي العيني لأعيان عناصر الميزانية كأشياء مادية أو معنوية والنظر إليها من حيث أنها مال متقوّم لا مجرد أرصدة تكاليف مسافة ونفقات محمولة تمثل منافع جارية لم يحملها بعد الإيراد أو الربح ، وما الأصول إلا أشياء تقوم كوحدات طبيعية لا كأرصدة تكاليف محمولة .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة هذه المفاهيم : من منطلق إسلامي مورداً آراء العلماء القدامى أمثال ابن سلام ، وابن رشد والكاساني وغيرهم . راجعاً إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة وبعض أمهات الكتب التي أثبتها في نهاية البحث .

صلاح الدين حلمي

١٤٤
شحاتة ، شوقي إسماعيل
الربح وقياسه في الإسلام
س ٦ : ع ٢٢ (١٤٠٠/٥) ص ص ٩٣ ـــ ١٢٤

بدأ الباحث دراسته بإيراد أهم المبادىء الإسلامية في نظرية الربح في المحاسبة ، وأن فكرة الربح ترتكز على النمو والزيادة في القيمة فيتحدد الربح بالقدر النامي في المال وبالزيادة على رأس المال وشاع في الفضل عليه . كما يفرق بين الربح والنتائج ويذكر ما جاء في حاشية عميرة : الفرق بين الربح والنتاج أن النتاج من عين الأمهات والربح إنما هو مكتسب بحسن التصرف ، ويخصص الكاتب جزءاً من دراسته عن أثر اختلاف عامل التقليب وعامل المخاطرة في كل مشروع ، وفي تفاوت الأرباح في المشروعات ، ويورد ما ذهب إليه الإمام القرطبي من تقسيم التجارة إلى نوعين : نوع المخاطرة فيه معدومة ، والثاني يوجد فيه عاملان مغالان هما التقليب والمخاطرة . ثم يتحدث الكاتب عن البيع كضرورة لظهور حقيقة الربح لا لحدوثه والربح ينشأ ولو لم تتم عملية البيع ، والربح التقديري يجب أخذه في الحسبان كالربح الحقيقي .

وينتقل الكاتب بعد ذلك إلى الحديث عن قياس التكلفة في الفكر الإسلامي وعن مفهوم هذه التكلفة ويفرد عناوين فرعية لهذا المبحث هي : التكلفة والقيمة ، التكلفة في بيع المرابحة ، التكلفة في شركات المضاربة ، التكلفة والقيمة الجارية وتغير الأسعار وقياس التكلفة .. وبعد ذلك يفرد مبحثاً عن قياس الإيراد من وجهة نظر رجال الفقه الإسلامي ويركز فيه على مفهوم الإيراد وقياس الإيراد ويطلعنا على آراء ابن رشد والزيلعي وابن قدامه .. ويذكر الكاتب أنه يمكن التعرف على الإيراد وقياسه من خلال ثلاث نقاط هي الانتاج والبيع وتسلم النقود . ويختم بحثه بالحديث عن ان الربح المقيس على الأسس التي ذكرها يخضع لزكاة المال لأن العبرة في الخضوع لزكاة المال بالنماء التقديري .

محمود حلمي كساب

١٤٥
شحاتة ، شوقي إسماعيل
مبادىء عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الإسلامي
س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ٩٩ ــ ١٠٦

تتجلى عظمة الإسلام في كونه دين ودنيا ، وليس ذلك شعار فحسب ، وإنما هو ــ أي الإسلام ــ قد أقام حضارة ما تزال تشع بإيديولوجيتها وتطبيقاتها على حياتنا ، وتتطلع جميعا إلى استعادتها لمبادراتها من أجل خير الإنسان ، وفي هذا البحث يقدم الكاتب للقارىء جانباً من تلك العظمة وهي المبادىء العامة في التقويم المحاسبي في الفكر الإسلامي ، ويبدأ بتقديم الغرض من التقويم في المحاسبة ووحدة قياس القيمة ، وهو معالجة رأس المال النقدي المكتتب فيه وأوجه استعماله ، ومتابعته في دورته المستمرة وتتبع الزيادة أو النقص فيه . وأن الفقه الإسلامي المحاسبي ينادي بأن الغرض من التقويم هو معرفة قيمة الملكية في ساعة معينة . ثم ينتقل ــ بعد تفصيل ــ إلى الحديث عن الأصول والقيمة في المحاسبة ، وتقسيم الأصول ، ووجود دورة استعمال ثم استبدال شاملة لجميع العروض ، والمحافظة على سلامة رأس المال في شكله الاقتصادي . وهو أي الكاتب يوضح النظرية الإسلامية في المحاسبة والتي تنادي بالنظر إلى الأصول في المشروع من حيث : المعاملة أولا ، أو الانتفاع أولا ، ومن ثم تنقسم الأصول إلى مجموعتين رئيسيتين وإلى قطاعين في الميزانية هما : مجموعة النقود ومجموعة العروض .

ويتعرض الكاتب لماهية الربح ، الغلة ، الفائدة في الفقه الإسلامي ، وفكرة الربح المددي ، والبيع كضرورة لظهور الربح لا لحدوثه ، وكيف أن الربح ينشأ ولو لم تتم عملية البيع ، وأن الربح التقديري يؤخذ في الحسبان عند قياس الربح . ثم يشرح ماهية القيمة الجارية في الفقه الإسلامي المحاسبي والتقويم بسعر البيع العادي الحاضر في ميزانية الاستغلال ، والتقويم بسعر البيع المستقبل في ميزانية التنازل أو الترك ، واتباع نظام التالي أولا في استعمال المخزون السلعي وتسعيره ، وتكلفة المبيعات وأنها هي تكلفة استبدالها لا تكلفتها التاريخية .

وينهي الكاتب بحثه بالحديث عن معالجة أثر مستويات الثمن المتغيرة في التقويم في الفقه الإسلامي ويورد اختلافات الفقهاء في ضم الدنانير إلى الدراهم بالأجزاء أم بالقيمة . وينحاز إلى رأي الحنفية في الالتفات إلى القيمة الجارية الحقيقية ، ويتطرق إلى ما ورد في رسالة ابن عابدين « تنبيه الرقود على مسائل النقود » والتي تعالج أثر التضخم والانكماش النقدي عند الوفاء بقيم البيوع والقروض .

محمود حلمي كساب

١٤٦
شحاتة ، شوقي إسماعيل
مفاهيم إسلامية في النقود والفرق بين الاكتناز والادخار
س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص ٩٧ ــ ١١٠

يبدأ الكاتب دراسته بايراد أقوال الفقهاء : السرخسي وابن قدامه والإمام محمد أبو زهرة في تعريف النقود وأنها مال نام حكماً وبالقوة

ويتحدث الكاتب عن حتمية تزاوج النقود مع عنصراً وأكثر من عناصر الانتاج كشرط أساسي لنموها بالفعل وأن طريق الربح الحلال والنماء الطيب الذي رسمه الإسلام هو طريق الشركة .

وينتقل الكاتب إلى شرح مفهوم الاكتناز في الفقه الإسلامي فيورد أقوال الإمام القرطبي وابن كثير والشيخ طنطاوي جوهر والدكتور محمد عبدالله العربي ، ويخلص إلى أن مفهوم الإكتناز في الفكر الإسلامي يشمل منع الزكاة وحبس المال ــ وأن إيجاب الزكاة في المال النامي بالقوة أو بالفعل ينطوي ضمنا على محاربة الاكتناز .. ويورد مفهوم أبو ذر الغفاري رضي الله عنه في الاكتناز والظروف الزمانية التي صدر فيها ذلك المفهوم .. ثم يوضح الكاتب الفرق بين اكتناز النقود والادخار في الفكر الإسلامي

وعن بعض صعوبات محاربة الاكتناز وتعبئة المدخرات الصغيرة في الدول النامية ، يقول : الإسلام يتغلب على الاكتناز بمخاطبة ضمائر المكتنزين وتوعدهم واعتبار الإكتناز صداً عن سبيل الله ، ثم يعرض لمفهوم ابن خلدون في الاكتناز وانكماش التيار النقدي على المستوى الحكومي ، ويبين من هذا العرض عظمة الفقهاء المسلمين ومفكري الإسلام ، وكيف توصلوا بمعونة والهامات القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح واستقراء أوضاع العالم الذي عايشوه وفتحوه وحكموه ، إلى إنجازات فكرية وتطبيقية هائلة ، منها قول ابن خلدون أن المال يتردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه ، ومنه إليهم ، وكيف أن حبس الايرادات العامة وأموال الدولة في خزائنها يؤدي إلى آثار وبيلة .

ويفرد الكاتب جزءاً من دراسته عن الوظيفة الاقتصادية لمصارف الزكاة في دعم الدورة النقدية وتوسيع التيار النقدي ، وكيف اعتبر العمل في الإسلام عنصراً أساسياً من عناصر الانتاج بل ويجعل العمل ضربا من العبادة ، وكيف تسد مصارف الزكاة للفقراء والمساكين الثغرة بين الدخل والانفاق على الاستهلاك العائلي لعديمي أو محدودي الدخل في شكل مال نقدي ينفقونه ، حتى أن الإسلام يجعل الديون العادلة تؤدي من بين مال الزكاة على عكس ما كان في القانون الروماني من إباحة استرقاق الدائن لمدينه في حالة العسر ، ويعدد في نهاية هذا الجزء مصارف الزكاة ويفرق بينها وبين مصارف الكفارات ومصارف النذور .

محمود حلمي كساب

١٤٧
شحاتة ، شوقي إسماعيل
مفاهيم ومبادىء إسلامية في المال والتجارة والنماء
س ٦ : ع ٢١ (١٤٠٠/٢) ص ص ٥٧ ـــ ٩٠

تحتشد هذه الدراسة بالمفاهيم والمبادىء الإسلامية التي تعني بالمال والتجارة والنماء حسبما حدد كاتبها في عنوانها ، وهو يبدأها بتمهيد مسهب يعرض فيه الخطوط الرئيسية التي ستسير عليها الدراسة ، ويتحدث عن فكرة التقويم وكيف أن القيمة تعبير مالي عن خدمات ومنافع يستفاد منها في اغراض معينة وترتبط هذه القيمة في المحاسبة بوحدة الزمن . وينتقل إلى شرح التقويم وذكر أغراضه ، ثم يدخل إلى الموضوع الرئيسي وهو ما جعله عنواناً للدراسة ويقدم لنا عدداً من التعريفات للمال قال بها الفقهاء مثل ابن عابدين وابن نجيم المصري ، ويشرح مفهوم المال المتقوم والنقود واصنافها الخمسة النقدان ـــ الذهب والفضة والنقد المغشوش والناقص ، والفلوس والكواغد وقطع الجلد ونحوهما ثم النقود الورقية ... ويعرف العروض ومتى يصير العرض تجارة والأقوال التي وردت في ذلك وخاصة عند المالكية .. كما يشرح مفهوم الدين والثمن والقيمة والتجارة وتقسيم التاجر إلى مدير وغير مدير عند المالكية ، ثم يحلل التجارة وما المقصود بها ويورد آراء الإمام الرازي والنسفي والزمخشري والطبري ، وفي عنوان مستقل ـــ أيضا ـــ يقدم لنا مفهوم الشراء ويلخصه في انه الاستبدال والجلب دون سلب المعتبر في البيع ، ويتبع ذلك بشرح معنى البيع وأنواعه من حيث تعلقه بالمبيع ، ومن حيث تعلقه بالثمن ، وما هو بيع المرابحة ، ثم يفرد جزءاً عن الفرق بين البيع والربا ،وما هو المباع ، وهل المنفعة ملك ام مال وينحاز إلى رأي الإمام الشافعي في هذا الشأن الذي يرى أن المنفعة مال لا ملك وانها معقولة من عين وهكذا .

ثم هو ـــ أي الكاتب ـــ يقدم لنا ماهية النماء ونوعيه : الخلقي الذي يكون بإعداد الله سبحانه وتعالى ، والفعلي الذي من إعداد العبد ، ثم يفصل القول في النماء المتصل والنماء المنفصل والنماء الحقيقي والنماء التقديري ، وأنواع النماء : الربح والغلة والفائدة ، ثم يختم البحث بتعريف ابن خلدون للدينار الشرعي كوحدة نقدية حسابية شرعية ، وكيف يتم إحصاء شهري لكمية النقود المسكوكة ويورد في ذلك رأي البلاذري والمقريزي .

محمود حلمي كساب

١٤٨
شحاتة ، شوقي إسماعيل
موقف الفكر الإسلامي من ظاهرة تغير قيمة النقود
س ٥ : ع ١٧ (١٣٩٩/١) ص ص ٦١ ــ ٨٤

تتكون هذه الدراسة من ثلاثة مباحث : المبحث الأول عالج فيه الكاتب قيمة النقود الداخلية والخارجية ، انتهى فيه إلى أنه لم تقتصر النقود على مر العصور ـــ في البلاد الاسلامية على نوع واحد فقط ، وأن قيمة النقود المطلقة تحدد على أساس الوزن من الذهب والفضة ، كما أن القيمة الداخلية للنقود المقيدة تحدد إما على أساس رواجها أي نسبة تبادلها بالسلع الأخرى ، كذلك تحدد القيمة الخارجية للنقود المقيدة إما على أساس نسبتها مع الذهب أو على أساس نسبتها مع عملات الدول الأخرى ، على أن يراعى مكان العقد وزمانه عند تحديد هذه القيمة .

ويتحدث الكاتب في البحث الثاني عن آراء الفقهاء في تغير قيمة النقود ويورد ما أثاروه من آراء في مسألة استيفاء الدنانير بدلا من الدراهم أو العكس ، وغلاء ورخص الفلوس وينتهي بالبحث إلى أنه بالنسبة للنقود المطلقة : هناك خلاف حول جواز استيفاء الدراهم بدلا من الدنانير أو العكس ، وأن هناك خلاف أيضا حول أساس هذا الاستيفاء ، أهو العدد أم القيمة .

وبالنسبة للنقود المقيدة فان هناك خلاف حول الواجب دفعه من الفلوس إذا ماتغيرت قيمتها ، والرأى المعمول عليه إفتاء وقضاء هو وجوب قيمتها .

وفي البحث الثالث الذي كرسه الكاتب لمعالجة آثار تغير قيمة النقود في الحسابات ويورد في نهاية البحث النتائج الآتية :

١ ـــ لم تقتصر النقود في مختلف العصور على نوع واحد فقط ، وإنما كان منها النقود المطلقة (الدراهم والدنانير) والنقود المقيدة .

٢ ـــ تتحدد قيمة النقود المطلقة على أساس الوزن والعيار من المعادن النفيسة ، وتتحدد قيمة النقود المقيدة ، إما على أساس تعادلها مع الذهب . وإما على أساس رواجها . أي نسبة تبادلها بالسلع الأخرى .

٣ ـــ يختار الباحث أن يتم استيفاء النقود المطلقة والمقيدة على أساس القيمة ـــ وليس العدد ـــ في تاريخ الاستيفاء ، أى أن يؤخذ في الاعتبار تغير القوة الشرائية للنقود .

٤ ـــ لامفر ـــ الآن ـــ من تحديد قيمة النقود على أساس الرواج نظرا لحظر التعامل بالذهب ، وخروج معظم دول العالم عليه .

٥ ـــ لمعالجة آثار انخفاض قيمة النقود يجب استعمال القيمة التبادلية الجارية أو مايعادلها ، لتقويم العروض ، وكذلك استخدام رقم قياسي خاص بالقوة الشرائية للمنشأة لتقويم دين التجارة . ومجموعة النقود .

٦ ـــ لاتعتبر فروق التقويم خسائر أو أرباحا قابلة للتوزيع ، وإنما هي فروق قيم .

محمود حنفي كساب

١٤٩
صديقي ، محمد نجاة الله
الأعمال المصرفية في إطار إسلامي (مترجم عن الانجليزية)
س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ١٢٨ ـــ ١٤٥

يؤكد الباحث أن النظام المصرفي الحالي يحتاج إلى إصلاح جذري حتى يتحقق فيه العدل ، والانصاف والتقدم ، ذلك أنه عند وضع البنوك لسياستها التوزيعية ، فإنها لا تأخذ في الاعتبار احتياجات المجتمع وأولوياته من المشروعات الأنتاجية لأنها بحكم الظروف تفضل المشروعات ذات النمو السريع والفوائد المرتفعة .

وتحت عنوان النتائج المترتبة على الفائدة يقول الكاتب : إن تأسيس نظام دفع النسب الثابتة من الفائدة على القروض يعد شيئاً عدائياً بالنسبة لنمو المجتمع الحر ويؤدي إلى ظهور الاشتراكية ، ويستطرد قائلاً : إن الاستعاضة عن الفائدة بمبدأ المشاركة في الربح كأساس للقروض المصرفية المقدمة للأعمال التجارية سوف تعالج النتائج السيئة للنظام .. ثم يتحدث الكاتب بالتفصيل عن الفائدة والقروض المصرفية ويقرر : لقد كانت القروض في أيام ما قبل الرأسمالية تمثل إدخارات حقيقية ، ومنذ أن ظهر نظام الأعمال المصرفية أصبح القرض يمثل قوة شرائية تتكون وتنقل إلى المقترض . وهو يدعو إلى النظر بعين الاعتبار إلى الموقف المترتب على التحول من نظام الفائدة إلى المشاركة في الربح . ويؤكد أن هذا التحول سوف يقاوم النزعة تجاه تركيز القوى الاقتصادية في أيدي الصيارفة والممولين . وتعتمد الكثير من تلك القوى على وقوع قطاعات هامة من الاقتصاد في وضع المديونية الدائمة . ومع إبطال الفائدة ، سوف يتحول ذلك الوضع من المديونية إلى وضع آخر هو المشاركة في المجالات الإقتصادية على نطاق واسع .

وتحت عنوان البنوك المشتركة في الأرباح يحدد العديد من المهام لتضطلع بها البنوك ومنها العمل كوسطاء ماليين يُعبئون المدخرات ويقدمون القروض للشركات ويمكن إنشاء شركات مصرفية وكل ذلك طبقاً لنظام المشاركة في الأرباح ، وأن على البنك المركزي تقديم النصح والاقناع الأخلاقي والإرشاد المنظم وذلك بجانب مهامه التقليدية .

وهو ـــ أي الكاتب ـــ ينادي إلى بذل اهتمام خاص بالقروض القصيرة الأجل للمشروعات التجارية ومشكلة الكمبيالات من جانب النظام الذي لا يعترف بالفائدة ، وفي نهاية بحثه يشيد ببنك دبي الإسلامي لاقتحامه ميادين التجارة والصناعة كشريك مباشر .

محمود حلمي كساب

١٥
ديقي ، محمد نجاة الله
نوك الإسلامية (مترجم عن الانجليزية)
، ٥ : ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص ص
٦ ـــ ٧٨

يقول الكاتب إن هدفه هو تزويد القارىء جز حول المؤسسات المصرفية وخاصة جارية منها ، عند وضعها في إطار سلامي ، متخذاً نقطة البداية من تحريم سلام للفائدة وتحت عنوان الأعمال صرفية الغير خاضعة للفائدة يورد مقدمة ول فيها : ان الفائدة تعد شيئاً غير عادل نها تضمن للمقرض حصة ثابتة من أرباح ، في حين أن عوائد المشروع التجاري ذي تم إستثمار رأس المال به تظل غير كيدة . ثم ينتقل الكاتب إلى تعريف ضاربة في شكلها المبسط . وقد يتعامل بنك أيضاً بالأسهم ، وهو أيضاً يقوم بأداء خدمات مصرفية مقابل رسم أو عمولة .. أن البنك يقوم بإدارة حسابات جارية حسابات إستثمارية ويتم استلام الودائع من لأشخاص ووضعها في الحساب الإستثماري على أساس المضاربة ، ثم يفصل الكاتب طريقة الإيداع والسحب والمواعيد ، وكيفية معاملة تلك الودائع .

ثم ينتقل الكاتب إلى أنشطة البنك يتحدث عن القروض قصيرة الأجل وأهمية حتفاظ البنك بالاحتياطي وكيفية تقديم القروض ، وأهمية الاحتياطي المخصص لتعويض الخسارة وأن البنك المركزي سوف يكون هو المرشد بالنسبة للبنوك التجارية .

وعن تمويل الحكومة نقترح أن تقدم الدولة بإصدار ثلاثة أنواع من الأوراق المالية وبيعها للناس كوسيلة للحصول على الموارد المالية التي تسد إحتياجاتها :

١ ـــ الأسهم التي تقوم على أساس المشاركة (حجج ملكية) وتكون قابلة للتحويل والتسويق .

٢ ـــ الأسهم القائمة على أساس المضاربة .

٣ ـــ إصدار شهادات القروض ذات الفئات المختلفة وذات المدد المختلفة لهذا الغرض .

وعن التمويل بالنسبة للمستهلك يقول الكاتب : من الملائم تقديم تسهيلات فرط السحب إلى المودعين في الحسابات الجارية بشرط وضع حد أقصى يقوم على أساس متوسط أرصدتهم الشهرية وأن الدولة عليها ضمان سداد الخسائر عن طريق الاحتفاظ بجزء من إيراد الزكاة ، ويختم بحثه بكلمة عن الملائمة الاقتصادية يقرر فيها ، أن عدم وجود مدفوعات ثابتة من الفائدة قد يكون له أثر حدي على الميل للإدخار ، الذي تقوم الفائدة بدور ضئيل بالنسبة لتقريره ، وأنه سوف توجد إمكانيات لتوظيف المدخرات بطريقة مربحة ، وعلى الأكثر ، فإنه قد ينشأ تحول لصالح ودائع الطلب وشهادات القروض .

محمود حنفي كساب

١٥١

صديقي ، محمد نجاة الله ـــ
تدريس علم الاقتصاد في البلدان الإسلامية على المستوى الجامعي (مترجم عن الانجليزية) .
س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص ٥٣ ـــ ٧٢ .

هذا بحث طموح وهام جداً ، لأنه يتعرض لحلم إحداث انقلاب جذري في الدراسات الإقتصادية الجاري العمل بها في جامعاتنا ، والباحث يدرج تحت عنوان (تحدي الأفكار الأجنبية وتكوين الأفكار الإسلامية) العديد من الأمنيات والتعريفات والادانات لعلم الاقتصاد الرأسمالي والماركسي ، يقول : إن علم الإقتصاد العام من المفترض أنه يقوم بشرح طريقة عمل الإقتصاد الرأسمالي المثالي ، وتشتق جميع أفكاره عن الإنسان ، والملكية ، والحرية ، والمنافسة ، والدور الذي يتصوره للدولة من روح الشعب والبيئة الثقافية المعينة التي كانت سائدة في إنجلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ونظراً لأن تلك الأفكار تعد بعيدة تماماً عن أن تتسم بالصفة العالمية فإن بعضها يكون غير ملائم على الأطلاق بالنسبة للمجتمعات المسلمة الحالية ، كما أن ماركس لم يصور الإنسان بصورة تختلف عما صوره بها أسلافه ، وأن الاقتصاد الإشتراكي يتميز بأنه يرفع الدولة إلى مركز يجعلها بمثابة الغول الاقتصادية الرئيسية التي تمتلك جميع الموارد وهذا لا يلائم نزعة الشعوب الإسلامية مثلما لا تلائمها النزعة الرأسمالية .

وعن رأس المال يقول الكاتب : أن الإسلام لا يعترف له بحق الحصول على عائد إيجابي مضمون يتمثل في شكل نسبة من الفائدة ، ولكنه يعترف بنصيبه من أرباح المشروع الذي تم إستثماره فيه بشرط أن يكون قد تعرض لمخاطر المشروع ، ثم يتحدث عن القروض والتنمية وكيف أن المفهوم الإسلامي للقرض يعتبره عملاً خيرياً وفعلاً حميداً وأن التنمية لابد أن تراعي عدالة التوزيع .

وعلى ضوء ما سبق يقدم لنا الكاتب كيفية تنظيم المقرر التعليمي .. ويستطرد شارحاً وجهة نظره بقوله : إن ما نحن في حاجة إليه هو الاختيار الحكيم للعناصر التي تتسم بثبات أكثر في مجال علم الإقتصاد الحديث ومعاملتها بأسلوب انتقادي ، وإلى جانب تلك العناصر يجب إدخال غايات وأولويات السياسة الإسلامية إلى المجالات التطبيقية مع مراجعة الأحوال الإقتصادية الواقعية وثيقة الصلة الخاصة بنظمنا الإقتصادية .

وبعد أن يشرح ويفصل المواد التي يجب تدريسها في جامعاتنا وخاصة في الدراسات العليا وما دون العليا ينادي بأنه من الضروري تخصيص مقرر للميثودولوجيا في الإقتصاد الكلاسيكي وأيضا الماركسي ثم إمكانية تقديم ميثودولوجيا في الإقتصاد الإسلامي وذلك بواسطة علماء المسلمين . ويختم بحثه بملخص لقائمة المقررات التي أقترحها وتشمل ٢٢ موضوعاً .

محمود حلمي كساب

١٥
ـديقي ، محمد نجاة الله
ـخل إسلامي إلى علم الاقتصاد (مترجم
ـن الانجليزية)
ـجة محيي الدين عطية
، ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص
٤ ـــ ٦٨

يناقش البحث في الجزء الأول منه تاريخ ـمنهج علم الاقتصاد . ابتداء من الفكر ـلاقتصادي القديم حتى ظهور آدم سميث ـلذي يعتبر أول مبشر بعصر جديد لعلم ـلاقتصاد بنشر كتابه (ثروة الأمم) عام ١٧٧ـ ، ثم يلقي الأضواء على ماركس ـكينز والنظرية الحدية . ثم ينتقل للحديث ـعن علم الاقتصاد التقليدي الحديث . ـمقارنا بالنظريات الاقتصادية السائدة ـلأخرى .

وفي الجزء الثاني من البحث تحدث عن طبيعة ومحتوى علم الاقتصاد الإسلامي . حيث ظل الفكر الاقتصادي في الإسلام مستهدياً بالغاية الأخلاقية إمتثالاً للتعاليم الإسلامية الواضحة التي جعلت الأهداف الاجتماعية والأنماط السلوكية للأفراد مرتبطة أوثق الارتباط بحياتهم الاقتصادية . ولقد رسم القرآن نفسه هيكلاً محدداً لتنظيم حياة الإنسان الاقتصادية فأعطى بذلك نموذجاً مميزاً للاقتصاد الإسلامي .

وعن مكونات علم الاقتصاد الإسلامي فقد ذكر أنها ثلاثة : **الأول منها** يستهدف الغايات والقيم الإسلامية التي تتصل بالعلوم الاقتصادية .

والثاني يتضمن تحليل السلوك البشري ، وتحليل العلاقات الاجتماعية والعمليات والمؤسسات المتصلة بإنتاج وتوزيع واستهلاك الثروة . إشباعاً لحاجات المجتمع وإسهاماً في تقدمه .

أما الثالث : فهو البحث في كيفية تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون .

صلاح الدين حلمي

١٥٣ ـــ صقر ، محمد أحمد
دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي
س ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢) ص ص ٥٧ ـــ ٧٤

بدأ الباحث بحثه بقوله : يعتبر الإسلام الدولة مؤسسة أساسية في حفظ نمط الحياة الاجتماعية ، وتحقيق المقاصد الشرعية ، وتوفير الرخاء المادي والروحي والدفاع عن العقيدة ونشرها

ثم ينتقل الباحث خطوة أخرى وهي الحديث عن المظاهر التي تميز اقتصاد العالم الإسلامي وهي :

(١) التبعية الاقتصادية للدول الصناعية ، والافتقار إلى أي درجة معقولة من الاستقلال الاقتصادي ، (٢) وسوء توزيع السكان في العالم الإسلامي ، (٣) والتراجع المستمر في حقل الانتاج الغذائي ، (٤) وضآلة القاعدة الصناعية وتخلفها

(٥) والخضوع للهيمنة التكنولوجية الأجنبية ، (٦) الأغراق في استيراد تكنولوجيا الاستهلاك والترف ، (٧) وسرعة استنزاف الموارد الأساسية للأمة الإسلامية كالبترول ، (٨) وهجرة العقول والخبرات الإسلامية إلى الدول الصناعية ، (٩) وفوضى التخطيط بسبب غياب التنسيق بين خطط التنمية في الأمصار الإسلامية ، (١٠) انتشار عقلية الربح السريع والتهافت على المضاربة في العقارات وتجارة الأراضي ، (١١) والبنوك الربوية الغريبة على مجتمعاتنا الإسلامية .

والباحث يبلور دور الدولة الاقتصادي في نقاط رئيسية يوردها مرقمة ويشرح كل نقطة شرحاً مستفيضاً وهذه النقاط هي :

(١) تحقيق تشغيل أمثل للموارد

(٢) ربط الانفاق العام بمقدار المصلحة العامة المتحققة ،

(٣) محاربة الاحتكار والتدخل في السوق لتحديد الأسعار ،

(٤) ضبط الاعلان التجاري ووضع مقاييس ومواصفات للسلع والخدمات ،

(٥) تنفيذ سياسة أجور وتشريعات عمالية عادلة .

(٦) تحقيق توزيع عادل للثروة والدخل وتوفير تكافؤ الفرص ويورد الضوابط التي قررها الإسلام في هذا الشأن وهي الضوابط الذاتية ومن أبرزها الزكاة ، ونظام الإرث والانفاق بأنواعه والكفاءات والأوقاف والضوابط التي تخضع للقرار السياسي .

(٧) تحقيق الضمان الاجتماعي لجميع أفراد المجتمع .

(٨) التخطيط والتنمية الاقتصادية والاجتماعية .

(٩) المحافظة على الاستقرار النقدي والمالي والعلاقات الخارجية .

(١٠) العمل الجاد لتحقيق التكامل الاقتصادي للأمة الإسلامية .

محمود حلمي كساب

عبدالرسول ، علي
بنوك بلا فوائد
س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص ٧٣ ــ ١٠٢

إن تغطية إحتياجات الإقتصاد القومي والعالمي للإئتمان قصير الأجل إنما هي الوظيفة الأساسية للبنوك التجارية في كل مكان . ولا يجوز أن يُمنع البنك الإسلامي من تأدية هذه الوظيفة حتى لا يخرج من عداد البنوك وينقلب إلى مجرد مؤسسة من مؤسسات الإستثمار . وما الائتمان قصير الأجل في أهم صوره إلا عون تقدمه البنوك للمشروعات إذا لم تسعفها مواردها الذاتية وأضطرت إلى موارد إضافية تسد بها الثغرة بين الإنتاج والتصريف أو بين الأنفاق والتحصيل حتى تنتظم أعمالها ولا تفشل . وهذه خدمة كبرى أساسية وحيوية تقدمها البنوك للإقتصاد القومي فوق ما تقدمه بائتمانها قصير الأجل من تسهيلات جوهرية للتجارة الدولية .

لذلك لا مفر للبحوث من أن تتجه إلى محاولة إبتكار وسيلة تمكّن البنك الإسلامي من الاستمرار في تأدية هذه الوظيفة الأساسية . ونرى أن تُكثف الجهود لإمكانية أن يحل نظام للمشاركة التجارية الموقوتة محل بند (القروض والسلفيات) في ميزانية البنوك التجارية الحالية بشرط ألا يختل نظام البنك تبعاً لذلك وأن لا يقتضي الأمر سوى تعديل في طريقة محاسبة البنك الحالي الجانب من عملائه ويستمر البنك في تقديم ائتمانه لا في صورة قرض وإنما في صورة مشاركة Participation على أن تظل المشاركة مضمونة برهون حيازية وغير حيازية تماماً كما يجرى عليه العمل اليوم في عالم البنوك عندما تمنح إئتمانها في صورة قروض وسلفيات ، فإذا حُلت هذه المشكلة كان ذلك هو حجر الزاوية في نجاح (بنك إسلامي حديث) يواكب متطلبات العصر .

وبجانب العمليات والمشاركات التجارية قصيرة الأجل للبنك الإسلامي نريد له دوراً فعالاً في التنمية الصناعية فيساهم في تأسيس الشركات ويمتلك جانباً من أسهمها ومن أسهم الشركات القائمة ويمدها بما يلزمها من أموال في صورة مشاركات صناعية أيضاً .

فنحن لا نريد للبنك الإسلامي أن يكون من بنوك الودائع البحتة من ذلك النوع الذي يعمل في بريطانيا .

أو بنوك الأعمال الصرّفة التي تعمل في فرنسا وإنما نريده يحتل مكاناً وسطاً بين هذين النوعين من البنوك أو بعبارة أخرى يجمع بين أختصاصات هذين النوعين ليتخذ صورة البنك المختلط على غرار بنوك ألمانيا وبنك مصر ليسهم في تصنيع الإقتصاد الإسلامي وهذا أمر حيوي .

على هذه الأسس يجب أن تكون صورة البنك الإسلامي ، صورة لا تختلف عن صورة البنوك الحالية إلا فيما يلزم لإحلال الربح محل الفائدة .

د. علي عبدالرسول

١٥٥
عبدالسلام ، محمد سعيد —
دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة
س ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢) ص ص
١٠٩ — ١٣٦

إن الأحكام التشريعية الثابتة لزكاة المال ليس للفكر البشري المتبدل ازاءها إلا أن يجتهد أهل الخبرة المالية والمحاسبية في الأمور الثلاثة التالية :

١ — تنظيم التطبيق بما يحقق أهداف التشريع عن طريق تقنين وضعيٍّ ينظم ركائز ومسئوليات اجهزة التطبيق تنفيذاً ورقابة على الجباية والانفاق وكذلك بالنسبة للقضاء المسئول عن الفصل في المنازعات التي تنشأ حول سلامة التطبيق .

٢ — الاصطفاء الأنسب من بين الأحكام الفقهية لما يصلح به بنيان الزكاة ، ولنا فيما اتجه إليه الإمام ابو حنيفة من اخضاع كل ما يخرج من الأرض لزكاة الزروع وليس مجرد اقوات المسلمين خير مثال على هذا الاصطفاء لما فيه من تحقيق للمفهوم المالي للعدالة التي تبدو في العمومية المادية للخضوع . كذلك لا يرى الفكر المالي ثمة اعتبار مرجح لاشتراط تكامل الأهلية عند المسلم لأداء حق الله ، فان سقوط التكليف عن ناقص الأهلية لا يبرر حرمان مال المسلم من نعمة المباركة والتطهير والانماء اما الفكر المحاسبي فانه — في اصطفائه الرأي بخصم الديون من وعاء زكاة المال المنقول دون العقاري — إنما يبني ذلك على مبدأ المقابلة المحاسبية فلا يسمح بخصم رأس مال من نماء أو أصل من فرع .

كذلك يصطفي الفكر المحاسبي الرأي الداعي إلى جواز تقويم الديون بمراعاة معدلات التضخم في النقود وهو أحد رأيين وردا في الفقه الإسلامي محققاً بذلك عدالة في الحقوق والالتزامات .

كما ان هذا الفكر المحاسبي — إذ يفهم هدف الإسلام في احقاق الحقوق يقيم تقويم الأموال على اساس القيم الحاضرة حيث يصبح الثمن الأول للتكلفة صورة مضت ويبدو المستقبل باحتمالاته المظنونة غيبا مجهولاً ، وكلاهما بعيد عن الحقيقة .

٣ — القاء الضوء امام رجال الاجتهاد الشرعي عند تحليل المستحدث من صور الأموال والأعمال ليستنبطوا لنا حكم الشريعة في مدى خضوعها للزكاة . فقد يرى الفكر المحاسبي — في مرحلة التحليل هذه — أن صافي كسب العمل الوظيفي وصافي أرباح المهن الحرة ، وصافي النماء الصناعي الذي هو الفرق بين تكلفة المصنوع وقيمته الشرائية الاستبدالية ، وصافي إيراد تأجير ملكية الاراضي والمباني .. هي — بالقياس — أوعية صالحة للخضوع لزكاتها وبمعدل ٥ر٢٪ في نهاية كل حول ..

وهكذا تبدو مدى أهمية الدور الذي يلعبه الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق شريعة الزكاة في حياتنا المالية والاقتصادية المعاصرة والمتطورة .

د. محمد سعيد عبدالسلام

١٥٦

عبدالمنان ، محمد
الزكاة ، كيف ننصف في إنفاقها وفي توزيعها بين الفقراء .
ترجمة محيي الدين عطية
س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص ٩٧ ــ ١١٠

يناقش هذا البحث بعض القضايا الخلافية مثل : ١ ــ الزكاة على الآلات والسلع الرأسمالية .
٢ ــ تسوية معدلات الزكاة إبان أوضاع التضخم المالي .
٣ ــ إعادة تحديد النصاب أو الحد الأدنى للإعفاء من الزكاة ليساير التغيرات التي تطرأ على تكاليف المعيشة .

٤ ــ طرق إنفاق أموال الزكاة على مستحقيها .

وقد ناقش الباحث هذه القضايا من وجهة النظر الاقتصادية وركز على القضية الرابعة حيث هي صلب اهتمامه وخلص بعد تحليل اقتصادي دقيق إلى نتائج منها :

أن منح إعانات مالية من حصيلة الزكاة يكون أكثر فعالية في مساعدة الفقراء العاجزين عن العمل ، وكذلك في مساعدة العائلات الفقيرة من ذوي الأجور المنخفضة لسد العجز في دخولها في الوقت المناسب طالما ثبت استحقاقها عملياً لذلك . وأن تكون المساعدات بأقصى ما يسمح به صندوق الزكاة لتحقيق ذلك الحد الأدنى مع توجيه مبلغ الزكاة بصورتيه النقدية والخدمية بحيث تنفق الحصيلة حيث تكون الحاجة إليها أشد . كما تضمن التحليل أيضا فكرة أن الانفاق العشوائي للزكاة قد يؤدي إلى تفاوت وعدم كفاءة التوزيع فيما بين الفقراء العاملين ، وكذلك بين الفقراء العاملين من جهة والعاجزين عن العمل من جهة أخرى . مما ينتج عنه ما يعرف بسوء توزيع الموارد . وهو أمر مرفوض إسلامياً .

لذلك فإن الدول الإسلامية مدعوة لأن تعتبر إدارة أموال الزكاة قوة دافعة للسياسة المالية للدولة تستحق منها كل عناية ووعي في التخطيط .

صلاح الدين حفني

[illegible]

الأمن والتأمين : نظرة موضوعية

س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١) ص ص ٩١ — ١٢٦

أكد المؤلف في بداية موضوعه على أن الأمن مطلب فطري ولا يجوز البحث فيه من حيث الحل والحرمة ، وإنما يكون البحث في أمور أخرى مثل : من يقوم بكفالة الأمن للناس ؟ وهل يجوز تحقيق ربح من القيام بهذه الوظيفة ؟

وقد قسم مجالات الأمن إلى ثلاثة أقسام هي :
أمن داخل البلاد تتولاه الشرطة وما في حكمها . وأمن على الحدود تتولاه الأسلحة التقليدية وكل ما يؤدي إلى تحقيقه ، وأمن على الأسرة من لحظة تكوينها إلى مراحل نموها، إلى انقضائها بفسخ العقد أو بالموت ، وكل هذه الميادين من اختصاص الدولة وحدها.

وانتقل إلى التأمين التبادلي فقرر أنه جائز في غير ما تقدم بيانه من ميادين الوظيفة العامة.

ومن رأي المؤلف استبعاد جهاز الثمن من مباشرة التأمين سواء كان المؤمن هو الدولة أم جماعة متعاونة فيما بينها .

وبعد ذلك استعرض آراء العلماء المسلمين في التأمين وكذلك آراء العلماء المعاصرين في عقد التأمين.

وقد استعرض آراء نخبة من العلماء منهم الشيخ محمد ابن الحجوي الثعالبي، والاستاذ أحمد طه السنوسي، والاستاذ مصطفى الزرقا. وخلص إلى تسمية التأمين الذاتي بالتأمين التبادلي. وانتقل بعد ذلك لمناقشة التأمين التجاري والآثار الاقتصادية المترتبة عليه ثم ناقش التأمين الصحي وفي ختام البحث أورد خلاصة لكل النقاط سابقة الذكر.

صلاح الدين حفني

١٥٨
عطية ، جمال الدين
الأعمال المصرفية في إطار إسلامي
س ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص ٦٩ ـــ ١٠٢

يتناول هذا البحث موضوعه على النحو التالي :

أولاً : مقدمة عن الأصول العامة الشرعية الحاكمة للعمل المصرفي وتحكمها مجموعة من المبادىء أولاً : القاعدة الشرعية أن الأصل في المعاملات الإباحة . وقد أورد أدلتها الشرعية . ثانياً : النصوص الحاكمة للمعاملات المالية وهي تتدرج تحت مجموعات منها ما يتعلق بالتعاقد وما يتعلق بالمعقود عليه (محل العقد) . وما يتعلق بالثمن أو العوض .

ثالثاً : العمليات المصرفية التفصيلية والموقف الشرعي منها .

رابعاً : البدائل المقترحة للعمليات المصرفية غير المباحة شرعاً .

هذا وقد اعتمد الباحث على تفسير الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة المتعلقة ببنود هذا البحث كما كانت الآراء الفقهية والقواعد الأصولية هي الإطار العام الذي تحرك من خلاله وناقش فروع العمليات المصرفية من منظور إسلامي ومن القضايا التي ناقشها البحث في الاطار السابق :

النهي عن بيوع الغرر ، امكان تسليم محل العقد ، بيع الإنسان مالا يملك ، البيع قبل القبض ، بيع المعدوم ، بيع الدين إلى غير المدين ، السلم ، تصنيف العقود إلى عقود تبرع وعقود معاوضة ، مبدأ تحديد الثمن ، النهي عن بيعتين في بيعة ، بيع الكالىء بالكالىء ، الصرف ، التسعير والاحتكار وتلقي الركبان ، النهي عن ربح ما لم يضمن ، الربا ومباحثه .

صلاح الدين حلمي

١٥٩
عطية ، جمال الدين
الصعوبات التي تواجه البنوك الإسلامية منذ قيامها إلى الآن
س ٧ : ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص ٨٣ ــ ١٠٤

لم يمض على تجربة البنوك الإسلامية سوى عقد من الزمان أو يزيد بقليل ، ولذلك فنحن لا نجد في كتب الاقتصاد وحتى الآن باباً يتحدث عن البنوك الإسلامية ، وكذلك لا نجد في كتب الفقه أبواباً تعنى بهذا النوع من النشاط .

ومن هنا فإن معالجة هذا الموضوع تعتبر نوعاً من الإجتهاد المعاصر ، وفي هذا البحث استعراض للصعوبات التي تواجه البنوك الإسلامية التي تعمل في محيط من البنوك الأخرى ، ومن أهم هذه الصعوبات : ١ ــ الصعوبات القانونية . ٢ ــ الصعوبات الفقهية وتحدث فيها عن المضاربة وبيع المرابحة وخطابات الضمان وعمليات الصرف الأجنبي . ٣ ــ الصعوبات المصرفية . ٤ ــ الصعوبات المعنوية وقد قسمها إلى نوعين نفسية وخلقية . ٥ ــ الصعوبات الإدارية وهي تتمثل في مرحلتي ما قبل التمويل وبعده . ٦ ــ الصعوبات المحاسبية ، وتعرض فيها للنقاط التالية : مشاركة المودع في أرباح البنك ، مشاركة البنك في أرباح المقترض ، تقدير الأرباح في نهاية العام . ٧ ــ الصعوبات الاساسية .

ومن خلال عرضه للصعوبات السابقة وضع الباحث ما يتصور أنه حلاً لها . مؤكداً على أهمية استكمال البنوك الإسلامية لأنظمتها وتطويرها . وكذلك ضرورة تعاون البنوك الإسلامية بدافع من إخلاص النية لله ومن الوعي بالأهداف والمصالح والمخاطر المشتركة .

صلاح الدين حلمي

١٦٠
عطية ، محيي الدين
عيسى عبده ـــ علم من أعلام الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر
س ١٠ : ع ٣٨ (١٤٠٤/٤) ص ص ١١٧ ـــ ١٣٦

تتناول هذه الترجمة حياة المرحوم الدكتور عيسى عبده منذ مولده حتى وفاته ، مع تركيز وتفصيل لجهوده في إنشاء المصارف الإسلامية في كل من الكويت ودبي والبحرين .

لقد ولد رحمه الله عام ١٩٠٧ من أب إعتنق الإسلام بعد نصرانيته ، وحسن إسلامه . ثم نشأ في مصر حيث تلقى تعليمه حتى مراحله الأخيرة واستكمله في إنجلترا في بعثة علمية . ثم اشتغل بالتدريس في مدارس التجارة والمعاهد العليا ثم تنقل بين جامعات مصر وليبيا والسعودية . ذلك إلى جانب إشتغاله بمهنة المحاسبة والمراجعة التي لم ينقطع عنها .

وهاجر رحمه الله إلى الكويت عام ١٩٦٧ ليبدأ جهوده المكثفة في إنشاء بيت التمويل الكويتي ، ولكن ظروف حالت دون البدء به ، إذ أن أول ثمرة لجهوده كانت في دبي حيث أنشأ أول مصرف إسلامي عربي هو بنك دبي الإسلامي ، ثم بنك البحرين الإسلامي . ثم تكللت جهوده وجهود من معه بالنجاح بقيام بيت التمويل الكويتي .

وتناولت الترجمة حياته كداعية إسلامي منذ إتصاله بالشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، ثم حركته الدائبة في العالم العربي والإسلامي داعياً إلى العودة إلى تبني النظم الإسلامية في الحكم والإقتصاد ، مستخدماً وسائل الإعلام المتاحة من محاضرات في المساجد والجمعيات إلى برامج إذاعية وتلفزيونية ومقالات في الصحف والمجلات ، فضلاً عن عدد كبير من المؤلفات التي سُردت في نهاية البحث متضمنة بياناتها البيليوجرافية الكاملة .

وقد إعتمدت الدراسة على مصادر أولية مباشرة تتمثل في المذكرات الشخصية للمرحوم عيسى عبده والتي كان حريصاً على إستكمالها عاماً بعد عام ، كما اعتمدت على لقاءات مطولة مع عدد من رفاقه وتلامذته وأبنائه ، فضلاً عن أن الكاتب قد حظي برفقة المرحوم عيسى عبده ردحاً من الزمن ، مما أتاح له إستيعاب شخصيته وأفكاره ومكّنه من الرؤية القريبة لكثير من تفاصيل أنشطته وحياته .

محيي الدين عطية

١٦١

صقر ، محمد عبدالمنعم
النظام الاقتصادي الإسلامي
س ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١) ص ص ١٠٥ — ١٢٢

يشمل النقاط السبع الآتية :

أولاً : الاستفادة القصوى من الممكنات والموارد الانتاجية المتاحة ولهذا الركن ركائز هي : تقديس السعي إلى العمل وتحريم البطالة وتبديد الجهود البشرية ، ووجوب اسناد العمل للأكفاء واتقان العمل وتشجيع توظيف الموارد الانتاجية المتاحة ومنع حبسها عن مجالات الانتفاع ، والافادة من خبرات المجتمعات الأخرى والتخطيط كأداة من أدوات ترشيد الانتاج والانفاق ، وتوفير الرقابة والمتابعة بأشكالها المختلفة على الأعمال التنفيذية .

ثانياً : تطوير وتنمية الموارد والانتاج ودعم القدرات الاقتصادية للمجتمع وهذه النقطة ترتكز على عدة زوايا هي :

تسخير الكون كله للناس ، ووجوب طلب العلم ، والبحث عن موارد جديدة ، واستنباط أساليب جديدة .

ثالثاً : وحدة الأصل الانساني والغاء التفاضل والتمييز .

رابعاً : وحدة مصدر التشريع ليكون مرجعاً عند الاختلاف والتنازع ولهذا فإن مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة هو : الإجماع والقياس والمصلحة .

خامساً : كفالة الحد الأدنى اللائق من مستوى المعيشة والرعاية لكافة أفراد المجتمع وتحقيق التوازن بينهم .

سادساً : تعاون أفراد المجتمع في تحقيق تقدمه وكسر اسار التخلف ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ صدق الله العظيم .

ويختم الكاتب دراسته بالنقطة السابعة وهي : تحديد مسار وضوابط النشاط الاقتصادي فيقول : يرتكز النشاط الاقتصادي وفقاً للاقتصاد الإسلامي على عدة ركائز هي : دفع النشاط الاقتصادي في طريق التنمية الذاتية المتطورة وما يتطلبه من حرية اقتصادية في الاطار المحدد للنشاط الاقتصادي ، والعناية بكافة قطاعات الاقتصاد الانتاجية والخدمية مع التركيز على الصناعة والزراعة والتجارة ، وربط النشاط الاقتصادي بمسارات معينة ومنع أنشطة محددة لا تسهم في تنمية القدرات الانتاجية للمجتمع وتتنافى مع العدالة الاجتماعية ، وتحديد دور كل من القطاع الخاص والقطاع العام وضوابط التدخل الحكومي ، وقيام العملية الانتاجية على أسس سليمة تتحدد فيها العلاقة بين عناصر الانتاج وفقاً لاعتبارات محددة ، وقيام العملية التبادلية بين المتعاملين على أساس من رعاية مصالح كلا طرفي التعامل ومصلحة المجتمع ، وتنظيم العلاقات الاقتصادية الدولية .

محمود حلمي كساب

١٦١
حف ، منذر
نظام الاقتصادي الإسلامي ـ نظرة
عامة .
ص ٥ : ع ٢٠ (١٣٩٩/١١) ص ص
٤٢ ـ ٦٠

عن النظام الاقتصادي يقرر الكاتب أن الإسلام ، مثله مثل أي ديانة أخرى ، يعتنق موقفاً معيناً تجاه علم الاقتصاد ، وذلك الموقف يتسم بالإيجابية ، وأن كل نظام اقتصادي يتكون من ثلاثة أجزاء هي : الفلسفة الاقتصادية ، ومجموعة المبادىء ، والأسلوب التحليلي للعمل الذي يحدد المتغيرات الاقتصادية .

ثم يتطرق الكاتب إلى النظام الاقتصادي الإسلامي ويشرح صفاته الرئيسية ويؤكد أنه لابد لتطبيق هذا النظام أن يكون هناك انسجاماً بين جميع مجالات المجتمع ومتطلبات النظام الاقتصادي ، وأن النظام الاقتصادي الإسلامي يهدف إلى الرقي بالقيم الأخلاقية الإسلامية مثل الأخوة والصدق والعدالة ، وأنه لا يعتمد على الأفعال الاختيارية ، كما أنه يتسم بالديناميكية ، وأن الخلفية الفلسفية له تتلخص في أن هذا الكون من ملك الله ، وأن الملكية فيه تعد نوعاً من الانتفاع ، وأن التوازن سمة أساسية من سماته حيث دعوته إلى الاعتدال والبعد عن الاسراف أو البخل الشديد ، كما أن العدالة التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم أكثر من ألف مرة مبدأ أساسي من مبادىء النظام الاقتصادي الإسلامي ، وأن الزكاة تلعب دوراً بارزاً في توزيع الدخل والثروة .

ويذكر الكاتب القواعد التي يستند إليها النظام الاقتصادي الإسلامي بعد القاعدة الأولى من أن الكون كله ملك لله ، فإن تحريم الربا قاعدة أساسية ، وأن الاقراض يعد صورة من التضامن بين صاحب الموارد المالية ومتعهد الأعمال . كما أن التأمين الإجتماعي المتمثل في الزكاة وفرض الرسوم الاضافية على الأغنياء قاعدة هامة جدا ، وأيضاً تأمين سداد الديون والقروض بواسطة الحكومة ، وقاعدة الإرث الذي يؤدي إلى تفتيت الثروة أو إلى لا مركزيتها على حد تعبير الكاتب ، وأن نظام الحسبة يشكل القاعدة السابقة وهو تعبير عن دور الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي .

وينهي الكاتب دراسته بان كل نظام اقتصادي لابد وأن تكون لديه فلسفته ومبادئه وقواعده الفعالة الخاصة به ، وهو قد فعل ذلك في دراسته هذه بعد تقديم دراسة مقارنة بين النظام الإسلامي والماركسية والرأسمالية .

محمود حلمي كساب

النجار ، أحمد عبدالعزيز
البنوك الإسلامية وأثرها في تطوير الاقتصاد الوطني
س ٦ : ع ٢٤ (١٤٠٠/١١) ص ص ١٥٧ ــ ١٨٢

موجبات إقامة البنك الإسلامي :

١ ــ تضافر النصوص على تحريم الربا وغلظة إثمه .

٢ ــ تعدد فروع المشكلة الربوية وتصدع البناء الإجتماعي للإسلام لسببها .

٣ ــ تلقي أنظمة إقتصادية غربية وعزل الأخلاق عن الممارسة .

٤ ــ عدم التقاء النظام الإسلامي والنظام الربوي .

٥ ــ انتهاء المشكلة الربوية بسحق البشرية وتركز السلطة الحقيقية والنفوذ العملي على البشرية في يد زمرة لا ترعوى .

٦ ــ ترابط النظام الاخلاقي والنظام العملي في الإسلام .

٧ ــ تكامل النظام الإسلامي .

٨ ــ إنه إذا حرم الله أمراً فإن الحياة البشرية تقوم بدونه .

مفهوم البنك الإسلامي :

ومن استعراض قوانين البنوك الإسلامية يمكن الخلوص إلى التعريف الآتي للبنك الإسلامي « مؤسسة مالية مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم مجتمع التكامل الإسلامي وتحقيق عدالة التوزيع لتحقيق الآتي :

أ ــ جذب الأموال وتعبئة المدخرات المتاحة في الوطن الإسلامي وتنمية الوعي الإدخاري .

ب ــ توجيه الأموال للعمليات الإستثمارية التي تخدم أهداف التنمية الاقتصادية والإجتماعية في الوطن الإسلامي .

ج ــ القيام بالأعمال والخدمات المصرفية على مقتضى الشريعة الإسلامية خالصة من الربا والإستغلال وبما يحل مشكلة التمويل قصير الأجل .

خصائص البنك الإسلامي وآثارها على الإقتصاد والتنمية في المجتمعات الإسلامية :

١ ــ إستبعاد الربا .

٢ ــ التنمية عن طريق الإستثمارات .

٣ ــ ربط التنمية الإقتصادية بالإجتماعية .

وموارد هذا البنك عبارة عن حسابات إدخارية وودائع بغرض الاستثمار وكذلك حسابات جارية .

وتستخدم الأموال في إستثمار بالمشاركة ، وعقود إسلامية وقروض بلا فوائد .

أما عن أثرها على التنمية الإقتصادية فواضح أن الإسلام يعتني بحماية الفرد ، وهو في الوقت نفسه يحمي المجتمع ويحرص على الوحدة والتآخي بين أفراده

د . أحمد عبدالعزيز النجار

أحمد عبدالعزيز
المصرفية في إطار التشريع

ع ٨ (١٣٩٦/١٠) ص ص
٨٠

المصرفية التي تقوم عليها المصارف الإسلامية هي :

ـدة ومستوردة .

، وضعوها كانوا على أشد الخلاف الروحية التي كانوا يعتقدون أن تعبر عنها .

ـك النظم كانت من الصيارفة

ـذه النظم نفسها أصبحت محل ثرين في فلكها .

ـ وضع هذه النظم كان يجتهد

ـه في ضمان الفائدة تشجيع يبذر لتعميق الانعزال للفرد عن ـدم لركن الزكاة وخروج عن

تفق علماء مؤتمر البحوث في شأن المعاملات المصرفية على

لفائدة على أنواع القروض كلها ربا

كثير الربا وقليله حرام .

وقد أصبحت البنوك الإسلامية في حد ذاتها ضرورة والاختلاف بينها وبين غيرها يتلخص في :

١ ــ أنها تقرر العمل كمصدر للرزق بدلاً من المال .

٢ ــ مبدأ المشاركة والغنم بالغرم .

٣ ــ تصحيح وظيفة رأس المال في المجتمع .

وبفحص ما يثار من صعوبات التنفيذ يتمثل في حساب الارباح في حالة المشاركة وتحديد أنصبة المستثمرين وذلك بالتوزيع العادل لخطة المستثمرين فيما بينهم على أساس حواصل المبالغ المستثمرة في المدد التي ظلتها في الاستثمار .

مخاطر الاستثمار .

وحساب احتمالات احجام العملاء وعناصر المعالجة بالضمان والعائد وقدرة المودع على السحب حيث يشاء .

وهنا لابد من تصور عام لنظام التنفيذ متمثلاً في .. مؤسسة مركزية لعاصمة الدولة كهيئة فنية تجمع فيها الخبراء وفرع لهذه المؤسسة لعاصمة بكل اقليم فرع العاصمة بكل مدينة .

ولكل تقسيمها الداخلي النموذجي .

د. أحمد عبدالعزيز النجار

...ية ، محمود عارف

...سلام والربا

...٦ : ع ٢٤ (١١/...١٤) ص...

لأن رحمة الرب واسعة وبلا حدود ، ... سبحانه وتعالى يعلم ما تخفي الصدور ، وما ... به النفس الإنسانية من إرهاصات ، فقد ... منهج التدرج في التحريم ، ذلك أن ...س البشرية أمارة بالسوء ومن السهل ...ها الرجوع إلى ما ألفته وتعودت عليه ، ...ل تحريم الخمر التي كانت إحدى ...سمات المميزة لمجتمع الجاهلية دليل على ...لمة التشريع الإسلامي ، وبنفس هذا ...هج الرباني ، عولج موضوع الربا الذي لم ...غ القرآن من تفظيع أمر أراد إبطاله من ...ر الجاهلية ما بلغ من تفظيع الربا ، ...حث الذي نحن بصدده يتوسل ...تعريفات اللغوية والشرعية للربا وصور الربا ...اهلي وخصائصه وحكم الربا في القرآن ...كريم ، وموقف السنة منه ومواقف المذاهب ...بعة ، إلى عقل ووجدان القاريء ليؤكد ...ه العظمة .

ويبدأ الباحث دراسته بمبحث تمهيدي عن ...يف الربا لغوياً وهي الزيادة في الشيء ، ثم ... المعنى الشرعي الذي أتى به الأحناف ...شافعية وهو أنه الفضل الخالي من العوض ... البيع ، ثم يعرض صور الربا الجاهلي ...لاث : قرض لأجل معين مشروط ...يادة ، البيع بثمن مؤجل،وزيادة المنفعة ...خير أحد البدلين المتجانسين عند البيع أو ...رف ، ويختم هذا الجزء بكلمة عن خصائص المعاملات الربوية في العصر الجاهلي .

وفي المبحث الأول يعرض منهج القرآن الكريم في التحريم وذلك باتباع سبيل التدرج من التكريه إلى التحريم ويورد الآيات الكريمة الدالة على ذلك ، ثم يعرض في المبحث الثاني موقف السنة الشريفة ويتحدث عن أحاديث الربا وتعارض مدلولاتها ويطالب بوقفة متأنية بشأن إزالة ظاهر التعارض بين أحاديث الأحناف الستة وأحاديث ربا النسيئة ويقدم للقاريء وجهة نظره الفقهية في هذا الاشكال .

ويخصص المبحث الثالث لرأي الفقه في الربا من خلال مسائل ثلاث : الأولى بحث العلة في الربا ، والثانية طريقة كل مذهب في فهم نصوص الأحاديث،والثالثة بحث بعض العقود التي يصفها بعض الفقهاء بالربوية رغم أنها في ظاهرها بيوع أو معاوضات عادية .

وينهي الكاتب بحثه بتعقيب يقول فيه : أن الإسلام قد وضع إلى جانب كل قانون بل فوق كل قانون ، قانوناً أعلى يقوم على الضرورة التي تبيح كل محظور ، وأن الإسلام كله مبني على قاعدة اليسر ورفع الحرج والعسر ، ومن ثم فكل تصرف اقتصادي تم عن تراض بين أطرافه ، دون أن يتضمن ضرراً لأحدهم أو لغيرهم من الناس ، هو تصرف مشروع ومباح .

محمود حلمي كساب

بخصائص الواقع .

٥ ـــ إقامة الفرصة للمصرف للنجاح كمؤسسة تجارية تهدف إلى تحقيق الربح .

٦ ـــ توفر القيمة العظمى للدين في نفوس الأفراد والقيمة الضخمة للنقود في التأثير على تصرفاتهم .

وعن معالم السياسة المصرفية في الإسلام يوضحها الباحث كالآتي :

١ ـــ الاعتماد على قوة العمل بدلاً من رأس المال .

٢ ـــ تجسيد روح الوساطة بين المودعين والمستثمرين . وتأكيد دور البنك الإسلامي كوسيط بين المودعين والمستثمرين .

٣ ـــ أهمية أن يتحمل المصرف مخاطر التجربة وذلك عن طريق التضحية بشيء من الربح .

٤ ـــ البحث عن متنفس للمصرف اللا ربوي للأقتراض دون ربا وذلك عن طريقين :

أ ـــ دعم الحكومة الإسلامية وتبرعات المسلمين .

ب ـــ توظيف أموال البنك لدى البنوك الربوية غير المسلمة والفقه يبيح ذلك ويخصص الباحث المبحث الثالث لطريقة تشغيل النموذج خلال أنواع الودائع المصرفية الثلاث : الودائع الثابتة ، الودائع المتحركة وودائع التوفير .

محمود حلمي كساب

١٦٦

رهبة ، محمود عارف

التخطيط للمصرف اللا ربوي

س ٧ : ع ٢٨ (١٤٠١/١١) ص ص ١٠٦ ـــ ١٤٤

تضمن البحث موقفين: الأول، إنشاء مصرف إسلامي في مجتمع إطاره العام لا إسلامي ، والثاني ، إنشاء مصرف إسلامي ضمن خطة متكاملة لإقامة مجتمع إسلامي . وترتيباً على هذين الموقفين يكون المصرف الأول في حالة غير مرنة بالنسبة لخططه ، أما في الثاني فسيكون ضمن الإطار العام للمجتمع المسلم ، ثم ينتقل الباحث إلى الاشتراطات الأساسية في التخطيط للمصرف الإسلامي ويوردها على النحو الآتي :

١ ـــ أن يكون النموذج المنشود مستمداً من التركيب الأصلي للمجتمع ومراعياً لعاداته وتقاليده .

٢ ـــ عدم مخالفة الشريعة الإسلامية .

٣ ـــ ألا تضع الصيغة الإسلامية لعلم المصرف أمامه أية تعقيدات أو تناقضات في ممارسة نشاطه اللا ربوي .

٤ ـــ الوضوح في الهدف والوعي

١٦٧

وهبة ، محمود عارف
التسهيلات المصرفية والأعمال الإستثمارية
س ٧ : ع ٢٧ (١٤٠١/٨) ص ص ٥٧ ــ ٨٢

احتشد هذا البحث بالكثير من الآراء الهادفة التي تراعي شريعة الله ، فهو يقدم الآراء التي تؤيد الفائدة وقد بلغت عشراً وفندها رأياً رأياً .

ولأن من أهم الأعمال المصرفية القروض فلقد حرص المؤلف ــ أشد الحرص ــ على إيراد الرأي والرأي الآخر المفند في دراسته، والآراء العشرة أولها يقول بأن الفائدة مباحة لتغطية نفقات تشغيل وإدارة المصرف والثاني يرى أنها ثمن المخاطرة ، والثالث يعتقد أنها جزء من ربح المضاربة ، والرابع يؤمن بأن حصيلتها تعود على الدولة ، والخامس يرى أنها مكافأة على الايثار ، والسادس يأخذها على أنها تعويض عن الضرر الناجم عن القرض ، والسابع يرى أنها أجرة استعمال القرض ، والثامن يرى أنها ثمن الانتظار ، والتاسع أنها حافز الادخار ، والعاشر يراها مرشداً وموجهاً للإستثمار ، ويصبر الكاتب على كل تلك الآراء ويفندها ويعطينا رأي الشريعة فيها وكيف أنها تحرم الفائدة الربوية لأنها ستؤدي إلا ظهور الصراع بين الأغنياء والفقراء أو بين أصحاب الأموال والمستثمرين مما يؤدي إلى حدوث الأزمات الاقتصادية .

ثم ينتقل الكاتب إلى الأعمال الأخرى للبنوك وهي فتح الإعتماد وفيه يفرق بين حالتين

١ ــ الدفع بعد فتح الاعتماد وقبل السحب فهو مكروه .

٢ ــ بعد السحب فهو قرض ربوي يحرمه الإسلام .

وعن الإعتمادات المستندية التي هي تعهد كتابي صادر من مصرف يتضمن استعداد المصرف لدفع أو قبول الكمبيالات المسحوبة عليه لصالح المُصدر ، فالكاتب يورد الحكم الفقهي بإباحتها على أنها عقد وكالة مقابل أجر أو عملية حوالة وهي مشروعة في ديننا الحنيف .

وفي خطابات الضمان التي هي عبارة عن تعهد كتابي يوجهه المصرف كضمان لتنفيذ عميله لالتزاماته تجاه دائنه ، فبعد أن يعدد الكاتب أنواعها ، ينتهي إلى أنها إما أن تكون وكالة بأجر وهذه مشروعة إسلامياً وإما ضمان وهذه أيضاً موافق عليها شرعاً .

وتحت عنوان الأعمال المصرفية الإستثمارية التي تنقسم إلى قسمين : إدارة الأوراق المالية والدخول في عمليات المساهمة والاشتراك فيرى الباحث ــ أيده الله ــ بأن الاحتفاظ بالأسهم أمر محلل شرعاً لأنه حصة من رأس المال تتحمل الربح والخسارة وأيضاً ممارسة المصارف لعمليات المساهمة .

محمود حمدي كساب

وهبة ، محمود عارف
تقويم الربا
س ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢) ص ص ٧٥ — ١٠٨

آن الربا يحدث في المجتمع المعاصر بمناسبة عقود الإقراض ، وأن المراباة في هذه القروض آفة عالمية ، ثم يورد أنواع القروض التي يدفع عنها الربا وتشكل عبئاً اقتصادياً على المنتج والمستهلك ، وفي نفس الوقت مخالفة لأوامر الله سبحانه وتعالى ، ويفصل الكاتب مضار القروض الربوية على الوجه التالي :

(١) الإقراض الربوي يقيم العلاقة بين رأس المال والأنشطة الاقتصادية الحقيقية على أساس العداوة .

(٢) القروض الربوية هي السبب في حدوث التقلبات الدورية (الدورات الاقتصادية) .

(٣) كل أفراد الجماعة يؤدون — في حالة التعامل الربوي — ضريبة غير مباشرة للمرابين .

(٤) اتجاه القروض الربوية إلى أكثر أوجه الاستثمار جلباً للربح ولو على حساب مصلحة الجماعة ذاتها .

(٥) يرفض المرابون إقراض أصحاب الأعمال لأجل طويل وذلك لتخوفهم من الخسارة مما يدفع بأصحاب الأعمال إلى الاتجاه نحو المشروعات المؤقتة سريعة الربح .

(٦) نتيجة للربا على المشروعات الطويلة الأجل تواجه هذه المشروعات الافلاس أو التوقف أو اللجوء إلى الحيل غير المشروعة لجلب مزيد من الأرباح .

وفي المبحث الثاني ، وهو تحت عنوان تقويم الربا باستخدام منهج التحليل الحركي يوضح للقارىء آثار الربا على النمو الاقتصادي في الدول المتقدمة مثل انخفاض الميل للإستهلاك ، وانخفاض الحافز للإستثمار مما يؤدي إلى وجود طائفتين إحداهما غنية لها ميل حدي للإستهلاك منخفض ، وطائفة فقيرة لها ميل حدي للإستهلاك مرتفع ، مما يؤدي — أيضاً — إلى أن الذين يملكون لا يستهلكون والذين يرغبون في الاستهلاك لا يجدون ... أما عن الربا وآثاره على النمو الاقتصادي في البلاد الآخذة في النمو ، فيقول الكاتب ، بعد شرح ماهية الموارد المالية للدولة ، أن علاج ظاهرة انخفاض مستوى الادخار في البلاد الآخذة في النمو سبيله هو « الدفعة القوية » متمثلة في ضرورة توافر قدر أدنى من الجهد الانمائي لعملية التنمية حتى يتسنى للأقتصاد القومي أن يصل إلى مرحلة الانطلاق الذاتي في معارج التقدم ، لأن رفع الفائدة يضر بالتنمية لأسباب عددها المؤلف ، ثم ينهي بحثه بتقليب صحف الماضي ، ويلخص لنا تجربة مصر في القروض الربوية من الخارج مما أدى إلى بيعها أسهمها في قناة السويس ، واحتلالها في النهاية ، من قبل بريطانيا عام ١٨٨٢ م .

محمود حنفي كتاب

١٦٩
وهبة ، محمود عارف
الخدمات المصرفية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية
س ٧ : ع ٢٦ (١٤٠١/٥) ص ص ٩٩ ــ ١٤٠

يقول الباحث أن أعمال المصارف تنقسم لثلاث مجموعات : ١ ــ مجموعة أعمال الخدمات المصرفية ، ٢ ــ مجموعة أعمال التسهيلات المصرفية ، ٣ ــ مجموعة أعمال الاستثمار ، وهو أي الكاتب قد قسم دراسته إلى مباحث ثلاثة متتالية لبيان حكم الشريعة في جزئيات أو مفردات الأعمال المصرفية .

وعن الودائع يقول أنها عدة أنواع هي : الودائع الجارية ، والودائع الثابتة وودائع التوفير وأن الإسلام أقر الوديعة لحفظ أموال الناس وأجاز تقاضي أجراً عليها ، إلا أن الودائع الثابتة بفائدة فمحرمة شرعاً . ويلخص تفصيل الكلام في عجالة مفيدة فحواها أن الوديعة عقد جائز شرعاً ويجوز أخذ أجر عليها وأن الودائع الجارية لدى المصارف جائزة وأن السبيل إلى تنقية حسابات الإيداع من شبهة الربا هو تحويل هذه الحسابات إلى شركة مضاربة .

وعندما يتناول بالشرح والبيان للحسابات الجارية ينتهي إلى أن الحساب الجاري الذي يبدأ بفتح اعتماد يدفع عنه فوائد حرام ، وأن الحساب الذي يدفع عنه فوائد للعميل حرام أيضاً أما الحساب الجاري الذي لا فائدة عليه وإنما مصروفات عمولة فحلال شرعاً .

وعن خصم وتحويل الأوراق التجارية : الكمبيالة والسند الأذني والشيك فيقول أنها لا تخرج في جوهرها عن كونها عملية توكيل بأجر ، وأن الوكالة جائزة شرعاً بأجر أو بغير أجر ، وأن الخصم والمصاريف فيورد عدداً من التخريجات الفقهية تتركز كلها في أنه إذا لحق أيا منها فائدة فهي حرام .

ثم ينتقل الكاتب إلى مشروعية تأجير الخزائن الحديدية والمحافظ الجلدية وينتهي ــ بعد أن يشرح أهميتها للجمهور ــ إلى أنها مباحة شرعاً تأسيساً على أنها من عقود

الوديعة أو الإيجار .

أما إيداع الأوراق المالية بصفة أمانة ، وهي من الأعمال التي تمارسها البنوك ـــ فهي جائزة شرعاً .

وعن عمليات الاكتتاب في الأوراق المالية فأنه يقرر أن شراء المصرف لأسهم الشركات المساهمة أمر جائز وأيضا بيعها .. يضاف إلى ذلك أن تقاضي البنك عمولة مقابل ترويج وبيع الأسهم للشركات مباح شرعاً . وفيما يتعلق تقديم المعلومات المصرفية عن الغير وكانت من مصلحة عملية أن يعرفها فان تقاضي أجراً عنها جائز شرعاً لأن ذلك عمل فعلي .

وعن التأمين ضد استهلاك السندات فيقرر الكاتب أن المعمول به محرم شرعاً ثم يعطينا لمحة عن معنى كلمة (الكمبيو) وكيف أنها تعني معادلة العملة الوطنية بالعملة الأجنبية أو العكس وينتهي إلى أن العائد الذي يحصل عليه المصرف مباح شرعاً بالنسبة للعمليات الداخلية وبالنسبة للعمليات الخارجية فيجيزها اعتماداً على العرف التجاري وإجماع الفقه وجواز حدوث الإيجاب والقبول من طرف واحد . وينتهي إلى الحديث عن النقد الآجل الذي يقدم فيه تخريجين : الأول يرى أنها عملية بيع باطل والثاني يرى أنها عملية بيع صحيح ، وينحاز الكاتب إلى الرأي الذي ييسر ويزيل الحرج رغم انها مكروهة ولكنها ليست محرمة .

محمود حنفي كساب

١٧٠
وهبة ، محمود عارف
نظريات الفائدة (الربا) في الفكر الاقتصادي
س ٦ : ع ٢٣ (١٤٠٠/٩) ص ص ٨٥ ـــ ١٥٨

لابد لكل باحث في الاقتصاد الإسلامي ، الذي يعادي الربا بوصفه شراً خالصاً أمرنا من الرب عز وجل بالابتعاد عنه وتطهير أموالنا وأنفسنا من مجرد التفكير فيه ، أن يعرف كيف نشأ هذا الشر الوبيل الذي يمحق الخير إذا مسّه ، والمسلم العادي حائر ما بين الآراء التي تنادي بتحليل نوع من الادخارات وتحريم آخر ، تارة تحت ستار الضرورات تبيح المحظورات ، وتارة أخرى أن السلطان يقر ذلك وهو ولي من لا ولي له ،

يدخل الباحث إلى صلب دراسته ، فيبدؤها بمقدمة عن نظريات الفائدة وتاريخها منذ العصر الفرعوني في مصر وكيف كانت فائدة مركبة وأن اليهود كانوا ـــ وهم في مصر ـــ يتعاملون بها حتى فيما بينهم ، وأن الربا وجد في الحضارة السومرية والبابلية والآشورية وفي الهند القديمة ، إلا أن الصين القديمة فقد حرم فيها ، وعند اليهود كانت كتب العهد القديم تحرم الربا بين اليهود وتبيحه مع غيرهم (الغرباء) ، كما كان الربا منتشراً في الحضارة الإغريقية وإن ذمه أفلاطون واحتقره أرسطو . وعند الرومان شاع الربا وانه كان يعتبر مسألة عادية .

وينتقل الباحث إلى العصور الوسطى فيقرر أن تعاليم المسيح تحرم الربا وأن توما الاكديني حلل الربا في حالة التأخر في تسديد القرض في ميعاده المحدد ، أما مارتن لوثر فقد حرمه مطلقا ، وأن العقلية الاوروبية نشطت لابتداع حيل فنية للابتعاد عن دائرة التحريم ويورد الباحث عدداً من الآراء الكنسية في جواز الربا .

وعن نظريات الفائدة (الربا) في العصر الحديث يقدم لنا الباحث موقف التجاريين من الربا وذلك باعتناقهم فكرة زيادة كمية النقود كوسيلة لمحاربة الربا والكاتب يسهب في شرح الآراء التي وردت في هذه المدرسة شرحاً ضافيا ويرجع موقفهم أن عصرهم تميز بعظم ندرة المال السائل ، ثم يعرج الكاتب على الرواد الانجليز وأولهم وليم بيتي وجون لوك ودادلي نورث ودافيد هوم ، ثم يقدم في جزء آخر من دراسة خلاصة رأي الاقتصاديين التقليديين في الفائدة التي تنحصر في ثلاثة اتجاهات هي : نظرية التفضيل الزمني وانتاجية رأس المال ، وأرصدة المتاحة للاقراض ويشرح كل نظرية على حدة ، ثم يفرد جزءاً من الفائدة في الفكر الاشتراكي ودورها في التخطيط ويتبعها بتعريف وشرح نظرية المدرسة النمساوية ، ويخصص لكينز ورأيه في الفائدة مطلباً مستقلاً ، ويورد رأي لكينز في الوسائل الكفيلة بالغاء سعر الفائدة وجعله في جعل المال يتحمل تكاليف حيازته .

محمود حنفي كساب

، إبراهام
سات الائتمان والأعمال المصرفية
، الأولى الإسلامي في القرون
(معرجم عن الانجليزية)
ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص
١٥٦ .

العالم الإسلامي وخاصة في شرقه
مؤسسات الائتمان والأعمال
ويسند إلى الائتمان عديداً من
الهامة في التجارة في القرون
، سواء التجارة الداخلية أو
، ويؤكد الأستاذ إبراهام ل .
أن « البيع والشراء على أساس
ان ممارسة تجارية منتشرة ومقبولة ،
التاجر يقوم بالتجارة برأس ماله
ر برأس المال الذي أودع عنده
شريك » ويذكر أن المعاملات
للائتمان كان لا يمكن الاستغناء
ق عليها من الكتاب الإسلاميين
سم السرخسي الذي بين حقوق
و الشريك القائم بالإدارة طبقاً
كما أوضح أن الشيء يباع بالإئتمان
كبير عما كان يباع به نقداً » .

الكاتب الأوراق الائتمانية الإسلامية
ت متداولة ومعترف بها ، وهي

الحوالة والسوفتاجا والرقعة والصك . كما أوضح أن المذهب الحنفي يرى أن شركة الإئتمان تعد نوعاً متميزاً من التضامن التجاري ، وقد وصفها السرخسي بأنها شركة المعدمين (المفلسين) ، وأن كثيراً من المعاملات اليومية بين المسلمين كانت تتم بطريق الائتمان وخاصة الحاجات المنزلية .

ويقول الكاتب : « إن معظم التجار ـــ إلى حد ما ـــ كانوا يؤدون مهمة تماثل في الواقع مع مهمة أصحاب المصارف ، وكل وجه من أعمالهم الخاصة بالائتمان وأعمالهم المصرفية ، مثل صرف النقود ، وإصدار الكمبيالات ، وقبول الودائع ، والعمل كغرف مقاصة من أجل دفع كل من المبالغ الكبيرة والصغيرة ـــ من الممكن ربطه بشكل مباشر أو غير مباشر بسعيهم التجاري » ، ثم يختم دراسته بسؤال هام : « لماذا لم يستطع العالم الإسلامي في القرون الوسطى أن يؤدي إلى ظهور مؤسسات ائتمان مستقلة ومستقرة ومنظمة في حين كان لديه ذلك السبق الزمني البارز ؟ « وفي إجابته على هذا السؤال يرجع السبب إلى تلك الصرامة التي كانت تحكم عقود الإيداع وهي عدم جواز دفع أي رسوم أو أي نوع من التعويض سواء للمودع أو للمودع لديه ، كما أن استغلال المودع لديه للملكية المودعة كان محدداً على عكس ما كان سائداً في الغرب حيث يمكن للمودع لديه استخدام الوديعة في كثير من الأغراض التجارية .

محمود حفني كساب

١٧
...ادر ، أبوبكر
...قليات المسلمة وحقوق الإنسان
، ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص
٣ ــ ٥٢

يركز هذا البحث على الأقلية المسلمة التي كانت نواة الدولة الإسلامية في صدرها الأول ، كما يركز على توضيح حقوق الأقليات المسلمة في العالم اليوم ، فعدد الأقليات المسلمة يقدر بحوالي ٣٠٠ مليون نسمة يعيشون في أوروبا والامريكتين واستراليا . ويزداد هذا العدد باستمرار كما يزداد انتشارهم الجغرافي مما يجعل أوضاعهم وحقوقهم تستقطب الاهتمام العالمي . ويمكن تلخيص البحث في النقاط التالية : ١ ــ إن وضع المسلمين كأقلية حدث تاريخي لم يسبق له مثيل ولذا فإنه يحتاج إلى وصفات جديدة .
٢ ــ مشكلة التعريف وطريقة دراسة الأقليات يجب علاجها على أنها قضية أخلاقية وليست تدخلاً في شئون الدول الداخلية .
٣ ــ هنالك بيئات مختلفة تعيش فيها الأقليات وأن كل بيئة تضع عقبات ومشاكل معينة وقد تنشيء حسنات وخدمات . وإن كنا جادين في خدمة الأقليات ، فعلينا تزويدهم بما لدينا بأسرع ما يمكن .

ويختم البحث بكلمة يذكر فيها أن ما هو بالنسبة للباحثين نقاش أكاديمي إنما هو واقع حي للضحايا الذين يعيشونه يومياً ، وإن على المسلمين إلتزاماً خلقياً يتمثل في ضرورة عمل شيء يخفف آلام هذه المجموعات المتضررة بأسرع ما يمكن .

صلاح الدين حلمي

١٧٣
عثمان ، محمد فتحي
قبل تقنين أحكام الشريعة الإسلامية كأساس لتطبيقها ، لابد من حوار علمي بين أهل الاختصاص في مناخ ديمقراطي سليم
س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ٧٧ ــ ٩٠

يلفت الباحث النظر إلى الصعوبات الموضوعية التي تقابل تقنين أحكام الشريعة والتي تمس بعض القضايا الأساسية مثل تلك المتعلقة بالحريات العامة وكيفية ممارستها والحدود القانونية لهذه الممارسة ومدى تدخل الدولة فيها كذلك القوانين المتعلقة بالحقوق العامة لبعض فئات المواطنين إلى غير ذلك من القضايا التي تتصل بأسس النظام السياسي أو النظام الإجتماعي أو الإقتصادي للدولة . كما يلفت النظر إلى الصعوبات التي قد تنجم عن أوضاع غير المسلمين في الدولة الاسلامية . والقدر اللازم من الوضوح بشأنهم في التقنين ، كذلك القضايا المتعلقة بالمرأة في العمل بشتى مجالاته السياسية والإجتماعية وما يجوز لها من أعمال ومالا يجوز وهل تخالط الرجال في بعض الأعمال أم لا ، كذلك بالنسبة للنشاطات السياسية للمرأة وحقوقها في ممارسة النشاط الإجتماعي والتعليم . كذلك ما يتعلق بوسائل النشر والإعلام والفن والمسارح والسينما والتلفزيون والإذاعة وشتى ألوان الانتاج الفكري ما يباح في ذلك كله ومالا يباح ــ كذلك بالنسبة للمعاملات الدولية والمنطلق الذي تنطلق منه . كذلك يركز الباحث على قضية الحريات وموقف الدولة الإسلامية من حرية الفرد بعد أن قطعت الدول الغربية شوطاً في إطلاق الحرية للفرد وإضطرت أخيراً للتدخل والحد من حريته وسن القوانين لذلك حرصاً على حريات الأفراد الآخرين .

كذلك يطالب بفتح باب الحوار مع أحبار الديانات الأخرى لتوضيح موقف الإسلام منهم في شتى القضايا بأمانة المؤمن ومن واقع النصوص التي لا تقبل المناقشة من الكتاب والسنة .

والباحث يطالب بفتح باب الحوار بين العلماء المسلمين .والفقهاء ليصلوا في كل تلك المسائل والقضايا إلى إجابات شافية محددة ومتصلة قبل إعداد قوانين جديدة باسم الإسلام .

صلاح الدين حفني

١٧٤
عطية ، جمال الدين
تاريخ تقنين أحكام الشريعة الإسلامية
س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ٣٧ ــ ٧٦

لقد عرفت الإنسانية التقنين منذ أقدم العصور في صور كثيرة ــ أوردها المؤلف في مقدمة بحثه . ثم انتقل إلى تاريخ التقنين في الشريعة الإسلامية : فاستعرض المحاولات التي بذلت في هذا المجال منذ العصور الإسلامية الأولى حيث جمعت السنة وأقوال الصحابة وفتاواهم وكتبت في دفاتر بأمر من عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه ، ثم اتجه نفس الاتجاه أبو جعفر المنصور الذي طلب من الإمام مالك أن يجمع له أحاديث الرسول وفتاوى الصحابة لتكون مرجعاً للقضاة في كل الأراضي الإسلامية .

وقد دون الفقه أول ما دون مختلطاً بالسنة وآثار الصحابة والتابعين ، ثم نشأت بعد ذلك المذاهب الفقهية وأصبح لكل مذهب آراءه في الأمور المختلفة .

المرحلة الحديثة في التقنين الإسلامي :

انتقلت فكرة التقنين من الغرب إلى الشرق فوضعت الدولة العثمانية مجلة الأحكام العدلية على نمط القوانين الحديثة ــ ووضع في مصر قانون الأحوال الشخصية مستمدا من المذاهب الأربعة. وتسير الدول الإسلامية تباعا في تقنين الشريعة الإسلامية وتطوير قوانينها الوضعية المستمدة من الغرب إلى قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية مستفيدين من تجارب الدول الإسلامية الأخرى التي سبقتها في ذلك المضمار .

صلاح الدين حلمي

الدين
الشريعة الإسلامية من حيث

١ (١٣٩٧/١٠) ص ص

يتناول المؤلف هنا بحث مبدأ « حرية الاجتهاد المطلق للقاضي » من ناحية النصوص وآراء الفقهاء والتصور الإسلامي لسير العدالة ومدى تطبيقه من الناحية العملية .

وأصل هذا المبدأ أن القاضي في الإسلام له أن يجتهد رأيه إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة رسوله حكم المسألة المطروحة عليه . ويستند في ذلك إلى حديث معاذ عندما أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن . وجدير بالذكر أن معاذاً لم يبعث إلى اليمن قاضياً فحسب. بل بعث والياً ومن أعماله القضاء فجمعه بين الولاية (السلطة التنفيذية) والقضاء (السلطة القضائية) والإجتهاد (السلطة التشريعية) للظروف الخاصة في صدر الإسلام لا يعني أنه كان يجتهد بصفته قاضياً وإنما كان شأنه في ذلك شأن غيره من القضاة والخلفاء الذين توافرت فيهم شروط الإجتهاد . وقد كان لمعظم القضاة في الصدر الأول للإسلام صفة المجتهدين فلما ظهرت المذاهب الفقهية قيدت من حريتهم وأخذ القضاة يقلدون في قضائهم من يتبعونه من أئمة المذاهب الفقهية .

انتقل بعد ذلك الباحث إلى مناقشة شروط القاضي المجتهد أو المقلد لمذهب معين ثم خلص إلى نتيجة ألا وهي ضرورة تقنين الشريعة الإسلامية والحد من حرية القاضي المطلقة في الاجتهاد .

صلاح الدين حفني

١٧٦

عوض ، عوض محمد
أخطاء القضاء ـــ دراسة مقارنة في الفقه الشرعي والقانون الوضعي
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) صص ٥١ ـــ ٧٢

الخطأ في القضاء أياً كانت صوره
لايستقيم مع معنى العدل ،

القضاء إعطاء كل ذي حق حقه ، فإنه من المتعين الحيلولة دون وقوع القضاة في الخطأ ابتداء ، وكذلك العمل على تداركه إن وقع . والقاضي انسان يفصل في خصومة ، وهو بصفته إنساناً يمكن أن يخطيء إما عن

قصور أو تقصير ، خطأ القضاة ينبغي
دفعه ، فإن تعذر دفعه وجب رفعه .

وتحرص الشرائع الوضعية على درء الخطأ بوسائل شتى منها وقائية وهي :
أ ـــ تأهيل القضاة . ب ـــ منع القاضي أو رده عن الفصل في بعض الخصومات . ج ـــ تعدد القضاة واشتراط أغلبية خاصة عند إصدار الأحكام في بعض الأحيان . د ـــ إتاحة الفرصة لكل خصم أن يبدي ما لديه من دفاع . هـ تخويل القاضي سلطة واسعة في تحقيق الدعوى . و ـــ فرض الرقابة على عمل القضاء من خلال علنية الأحكام وضرورة تسبيبها .

وهناك وسائل علاجية وهي :
أ ـــ تصحيح الخطأ المادي . ب ـــ حق الطعن في الأحكام . ج ـــ تخويل رئيس الدولة سلطة العفو عن العقوبة أو تخفيضها .
د . التعويض عن أخطاء القضاة في بعض الحالات .

أما الشريعة الإسلامية فقد وضعت وسائل متعددة للحيلولة دون الأثر السلبي لاخطاء القضاء وهي باعتبارها ديناً سماوياً أحرص بغير شك على إمضاء العدل من التشريع الوضعي وأقل اصطباراً على خطأ القضاء ووسائلها في هذا الصدد كثيرة ومن أهم الوسائل الشرعية لدرء الخطأ ما يلي :
أ ـــ مخاطبة الوجدان الديني للقاضي حتى يتمثل الأمر له بضرورة الحكم بالعدل . ب ـــ الاحتياط الشديد في اختيار القضاة .
ج ـــ إلزام القضاه بمشاورة العلماء فذلك أدعى لإصابة وجه الحق .
د ـــ كذلك من أهم الوسائل الشرعية لدرء الخطأ منع القاضي من نظر طائفة من الدعاوي يخشى أن يغلبه الهوى عند الفصل فيها ومثالها ما عليه جمهور الفقهاء من أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له ، ولا يجوز أن يحكم على من لا تقبل شهادته عليه كعدوه .

ومن أهم القضايا التي تناولها البحث بالتحليل والتأصيل موضوع تعدد القضاة في الفقه الإسلامي .

د . عوض محمد عوض

١
، عوض محمد
ق المشتبه فيه في مرحلة التحقيق
٦ : ع ٢٢ (١٤٠٠/٥) ص ص
٣٦ ـ

يرتب القانون قيوداً أو حقوقاً تعد بمثابة ضمانات للمتهم ، منها : ١ ـــ **حق الدفاع** وهو حق أصيل منذ اللحظة التي يواجه فيها الشخص بالإتهام ويقصد به تمكين الشخص من درء الاتهام عن نفسه إما بإثبات فساد دليله أو بإقامة الدليل على نقيضه وهو البراءة ـــ وعن حق الدفاع في الشريعة الإسلامية فيذكر الباحث أن كثيراً من الأفكار الفقهية الشرعية في حاجة إلى تأصيل وتنظير ولكن أدلة وجوب كفالة حق الدفاع في الشريعة الإسلامية كثيرة يورد منها حديث رسول الله ﷺ إلى علي بن أبي طالب حين ولاه اليمن : ياعلي إن الناس سيتقاضون إليك . فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول . كما يروي أمثلة كثيرة على ذلك من السنة ويذكر أن الرأي المتفق عليه في الفقه الإسلامي على أن تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه هو من الشرع لا من السياسة فلا يجوز لأي سبب حرمان المتهم من هذا الحق .

صلاح الدين حلمي

١٧٨

فياض ، طه جابر
حقوق المتهم في الإسلام خلال مرحلة التحقيق
س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ٤٥ ــ ٦٨

من أهم ما استهدفه الإسلام باعتباره عقيدة ومنهج حياة هو تحقيق العدل ، والقضاء على الظلم ، ولذلك كان القضاء فريضة وعبادة قائمة مشروعة ، تولاه أول من تولاه في الإسلام رسول الله ﷺ أول قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة ..

استعرض المؤلف بعد ذلك نظم القضاء ابتداء من عهد رسول الله ﷺ مروراً بالخلفاء الراشدين ثم العصر الأموي فالعباسي . وخلص من ذلك العرض إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحدد إطاراً تنظيمياً للقضاء ، بل وضعت القواعد العامة ، والدعائم الاساسية ، والأهداف الأصيلة ، والمصادر التشريعية ، التي ليس لأحد أن يستقي الأحكام من غيرها . أما الأمور التنظيمية المتعلقة بعموم ولاية القاضي ، أو خصوصها . وتحديد ولايته بمكان أو زمان ، وإشراك قاضي آخر معه ــ أو عدم ذلك ، فكل ذلك أمور تركت لأعراف الناس ... وينتقل بعد ذلك إلى شرح حقوق المتهم . منها : ١ ــ حق الدفاع . أي دفع الاتهام عن نفسه إما بإفساد دليل الاتهام أو بإقامة الدليل على نقيضه ، فلابد من تمكين المتهم من ممارسة هذا الحق . وقد روى عن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه أنه قال لأحد قضاته « إذا أتاك الخصم وقد فقئت عينه فلا تحكم له حتى يأتي خصمه فلعله قد فقئت عيناه جميعا » .

الحق الثاني للمتهم : حقه في الصمت أو الكلام . ومقتضى هذا الحق تمكين المتهم من إبداء أقواله في حرية تامة ، ودون ضغط أو إكراه أو تعذيب أو خديعة أو أي شيء يؤثر على الإرادة الحرة للمتهم . **الحق الثالث للمتهم** : التعويض عن الخطأ القضائي . ويذهب بعض الباحثين إلى أن الشريعة الإسلامية ترى تعويض المتهم الذي يحبس احتياطيا ثم تثبت براءته ، مستندين إلى موقف رسول الله ﷺ من الغفاري الذي حبسه ثم طلب منه أن يستغفر له واستغفر رسول الله ﷺ ودعا له بالشهادة وذلك تعويض كبير القيمة معنوياً من رسول الله ﷺ .

صلاح الدين حلمي

١٧٩
وصفي ، مصطفى كمال
الشريعة الإسلامية وسيادة القانون
س ١ : ع ١ ، ٢ (١٣٩٥/٤) ص
ص ١٠١ ــ ١١٤

يعتبر البحث في « الشريعة الإسلامية وسيادة القانون » هو مفتاح معالجة شئون الحياة المعاصرة على ضوء الشريعة الإسلامية ، ذلك أن الشريعة الإسلامية هي ضمان الصيانة والإطار الحافظ للمجتمع الإسلامي في تقدمه ومسيرته ، ولم يعد أمر سيادة المشروعية الإسلامية حلماً ولا أماني ، وإنما أصبح حقيقة واقعة ، بعد أن نصت دساتير عدد من الدول العربية والإسلامية ــ ربما غالبيتها ــ على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع واتخذت بعض هذه الدول الخطوات العملية في إصدار التشريعات مطابقة للشريعة الإسلامية ، وبذلك يمكن القول إن سيادة المشروعية الإسلامية في العالم الإسلامي ، قد وجدت مدخلاً لدور التنفيذ والتطبيق الملزم بحكم الدساتير والفهم القانوني الصحيح . وطريقة إرسال المشروعية الإسلامية من خلال نصوص الدساتير الحالية في العالم الإسلامي تنقسم إلى قسمين :

الأول : طريق إجتماعي : وذلك بإعادة بناء البيئة على أساس إسلاميّ بحيث تتمسك بآداب الإسلام وعوائده وتقاليده ، ذلك أن البيئة غير المتخلقة بأخلاقيات الإسلام وعوائده وتقاليده ، لا تصلح لتطبيق الشريعة فيها . والملاحظ أن البيئة الفاسدة تسخر من القواعد الصالحة ــ أيا كانت ــ وتتحايل عليها . ولذلك فلا ثمرة إطلاقاً لمحاولات الإصلاح التشريعي في البيئات الفاسدة .

الثاني : طريق تشريعي : وذلك بوسيلتين .

الأولى : وسيلة وقائية : بأن تعرض مشروعات القوانين قبل إصدارها على هيئة شرعية لابداء الرأي في مطابقتها للشريعة .

الثانية : وسيلة علاجية . وهي إعتبار مخالفة القانون للشريعة الإسلامية دفعاً بعدم الدستورية ، يجيز الطعن في دستورية القوانين المخالفة لالغائها بعيب مخالفتها للشريعة الإسلامية . وهذه هي الطريقة العملية الوحيدة التي تمهد لتقنين الشريعة الإسلامية ، بعد تبلور العمل في ضوء تعارض المصالح . أما طريقة التقنين المسبق ــ فيرى كاتب المقال ــ أنها طريقة غير عملية . لأن التشريع لا يقوم على التصور بل يجب أن يسبقه العمل .

ومن خلال هذين الطريقين يتأكد كل يوم إتجاه الأمة نحو إعلاء المشروعية الإسلامية ، وذلك هدف النظام القانوني القائم في ظل نصوصه الدستورية في غالبية الدول الإسلامية ، وينبغي أن يكون هدف الإنسان المسلم في كل مكان .

د . محمد كمال إمام

١٨٠

إدريس ، جعفر شيخ
تصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة
إسلام التربوية
. ٣ : ع ١٢ (١٣٩٧/١٠) ص ص
٦ ــ ٨٠

قبل وضع مناهج تربوية وتعليمية لإنسان يطالب الباحث بالتعرف على هذا لإنسان وطبيعته حتى نضع له ما يناسبه من ناهج . ويورد ثلاث نظريات في طبيعة لإنسان مناقشاً إياها .

١ ــ **نظرية الحياد** : وتقول بأن الإنسان ولد محايداً كالصفحة البيضاء وأن البيئة هي تي تكتب عليها ما تريد وأنه لا تركيب فسي له والبيئة الحسية هي التي تصنع نفسه تبني شخصيته من لا شيء .

٢ ــ **نظرية أصالة الشر** : تقول بأن لإنسان يولد شريراً بطبعه والبيئة هي التي حاول تهذيبه .

٣ ــ **نظرية أصالة الخير** : تقول بأن لإنسان يولد حين يولد على الخير وقد يطرأ عليه بعد ذلك تغيير وقد ينمي الخير الكامن في نفسه .

ويذهب المؤلف إلى أن الرأي الصواب في النظرية الثالثة لأن الإنسان مجبول على الخير ، والشر أمر طارىء عليه ومجاف لفطرته وهو أمر يتفق مع نصوص القرآن والسنة . فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لغاية وهي عبادته سبحانه ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ فكيف يخلق نفساً شريرة لا تناسبها العبادة أو نفساً محايدة بين الخير والشر لا يضيرها أي طريق سلكت العبادة أم التمرد . قال تعالى ﴿ **الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى** ﴾ ﴿ **ونفس وما سواها** ﴾ وفي الصحيحين ﴿ **وكل مولود يولد على الفطرة** ﴾ ويلخص الباحث الخير الذي فطر عليه الإنسان :

١ ــ السلامة من العيوب . ٢ ــ الإعتراف بعبودية الإنسان لخالق واحد . ٣ ــ أصول القيم الأخلاقية : خلق الإنسان على أن الشكر خير وهو محمود والجحود شر وهو مذموم . ٤ ــ ما يسمى بالقوانين العقلية كالعلم بأن الأشياء لا تأتي من العدم وأن الشيء لا يخلق نفسه . ويختم بحثه بكلمة عن فلسفة التربية الإسلامية بعد هذا التصور للإنسان فغاية التربية والتعليم هي تمكين الإنسان من أن يكون إنساناً حقيقياً أو تمكينه من أن يكون عبداً صالحاً لأن العبودية لله هي جوهر الإنسانية وكلما ارتقى الإنسان في سلم العبودية ارتقى في سلم الإنسانية ولذلك فقد وصف الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ بالعبودية في أشرف أحواله ﴿ **فأوحى إلى عبده ما أوحى** ﴾ .

صلاح الدين حفني

181

الطعازاني ، أبوالوفا

منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة

س ٥ : ع ١٩ (١٣٩٩/٨) ص ص ٦٧ ـــ ٨٥

يتساءل الباحث هل من الضروري تدريس الفلسفة الوافدة إلينا بما تحمل في طياتها من إلحاد وكفر ... لطلابنا وما جدوى تدريسها في الجامعات ومرحلة الثانوي ... وقبل أن يجيب فهو يفند الفلسفات الغربية المختلفة وينتهي إلى ضرورة تحديد مفهوم إسلامي للفلسفة تستمد عناصره من الكتاب والسنة والتراث الفكري للمسلمين ويراعى احتياجاتنا الفكرية في واقع مجتمعاتنا الإسلامية ، ويلخص المفهوم المقترح في العبارات التالية :

الفلسفة هي الفكر الاستدلالي المنظم الذي يتناول بالبحث : الله والكون والإنسان ، ليحدد علاقة الله بالكون والهدف من خلقه ، وعلاقة الإنسان بالله ، وعلاقته بالكون ودوره فيه ، ورسالته في هذه الحياة التي تعتبر وسيلة إلى حياة أخروية أكمل .

ويقول الباحث أن الحاجة ملحة إلى منهج إسلامي في دراسة الفكر الأوربي وتدريسه ونقده وتقييمه ويحدد معالم هذا المنهج في النقاط التالية :

١ ـــ ضرورة الربط في التدريس بين الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة والإسلام وتراثه الفلسفي ، وهذا المنهج الارتباطي يجنبنا اعتبار أي من هاتين المادتين كافيا بذاته ، أو لا علاقة له بالآخر مع أن العلاقة بين الفكر الإسلامي ، والفكر الأوربي ثابتة تاريخياً ، وعطاء الأول للثاني لا ينكر .

٢ ـــ تتبع الأصول الإسلامية للفلسفة والعلم الاوربيين في عصر النهضة .

٣ ـــ يجب عدم تطويع الإسلام لأي مذهب فلسفي باسم التحديث .

٤ ـــ مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر . اجتهادات قابلة للصواب والخطأ ، ومن ثم ليس لها صفة الحقائق الثابتة أو العمومية .

٥ ـــ ضرورة التأكيد على أن الفلسفات الأوروبية المعتمدة بالعلم الطبيعي وحدة ومناهجه متعارضة مع الإسلام .

٦ ـــ يجب تمكين الطالب الجامعي من المعرفة الموضوعية بالمذاهب الفلسفية الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، وتعويده على نقدها على أساس منهج العقل ، ثم تمكينه من نقدها وتقييمها على أساس من عقائد الإسلام وشريعته ليتحقق الطالب من قدرة الإسلام على مواجهة فكر العصر وتجاوزه إلى ما هو أفضل .

صلاح الدين حفني

١٨٢
حلمي ، حامد شاكر
كيف يجب أن يعلم التاريخ في البلدان الإسلامية
س ٣ : ع ١٢ (١٣٩٧/١٠) ص ص ٨١ ــ ١٠٦

الدكتور حامد شاكر ــ يقدم في هذه الدراسة القيمة منهجا متفرداً بله مطلوباً بشكل ضروري من أجل وحدة الوجدان والضمير على امتداد الوطن الإسلامي الكبير ، وهو بعد عرض مقررات المؤتمر الثقافي العربي الذي عقد في بيت مري بلبنان عام ١٩٤٧ م والمؤتمر الذي عقد ببغداد عام ١٩٥٧ م يقول : أن التوصيات التي صدرت عن هذه المؤتمرات جديرة بالمناقشة ، ثم هو يلخصها ويركز على أهمية دراسة التاريخ وضرورة توحيد مناهجه في هدى الأهداف العامة لرسالة الإسلام . فالمسلمون رحماء فيما بينهم أشداء على الكفار . لذلك فان ما تحتويه مناهج التاريخ في أي بلد إسلامي يجب أن يخضع لمثل ــ بضم الميم والثاء ــ الإسلام وقواعده ، فلا يحاول أن يضع في مناهجه ما يؤلم مشاعر البلد الإسلامي الآخر ويضرب بذلك مثلاً من دراستنا لتاريخ الخلافة العثمانية واعتمادنا على المصادر النصرانية المغرضة في دراستها .

ويتساءل الكاتب أو بمعنى أدق يقدم لنا التصور الإسلامي للتاريخ الذي ينحصر في أنه تعبير عن إرادة الله وكشف لجلال رحمته وعظيم تدبيره وكمال قدرته ، وأن هذا العالم يخضع لسنن إلهية ثابتة وهي كثيرة ومتعددة منها : سوء عاقبة المكذبين وأنه بشكر الله وحمده تدوم النعم وبالمعاصي تزول ، وأن الناس مسئولين عن رقيهم وانحطاطهم ، كما أن الأيام تتداول بين الناس وأن المؤمنين يستحقون النصر ، والأمم تزول بالترف والفساد وهلاكها يتم باضطراب إقامة العدل وأنه لكي يحقق التاريخ أغراضه بوصفه مصدراً عظيماً في التربية الخلقية والتماسك الاجتماعي والرقي الحضاري فمن الواجب أن يتبع في تعليمه أمور عشر أوردها على الكاتب على سبيل الحصر ، منها توجيه تعليم التاريخ في البلدان الإسلامية الوجهة الإسلامية ، وارتباط تدريس التاريخ بالدين ، وأن المجتمع المثالي كان أيام الرسول عليه السلام وخلفائه الراشدين رضوان الله عليهم ، وأنه يجب العناية بالصلات والروابط التاريخية بين أجزاء الأمة الإسلامية ، وتطهير المناهج من الشبهات التي أثارها المستشرقون ، وأن يكون مدرس التاريخ ممن لهم احساس إسلامي سليم وثقافة تاريخية ودينية عميقة ، ودراسة الحوادث الكبرى التي أثرت في تاريخ البشرية ، وتدريب التلاميذ على كتابة موضوعات تاريخية تتناول القضايا الاجتماعية والفنية والحربية ، وزيارة المتحفات ، وأن يتضمن الكتاب المدرسي الحقائق العلمية الدقيقة والمطابقة للاتجاهات الإسلامية ، وضرورة أن تتعاون الأقطار الإسلامية في إنتاج التاريخ المدرسي بصورة عامة .

محمود حنفي كساب

١٨٣
سردار، ضياء الدين
مستقبل الدراسات الإسلامية (مترجم عن الانجليزية)
ترجمة د . محمد رفقي محمد عيسى
س ١٠ : ع ٣٩ (١٤٠٤/٧) ص ص ٢٥ ـــ ٤٠

أورد الكاتب الرؤية المستقبلية التي جاءت في كتابات محمد إقبال المتمثلة في الحاجة إلى رؤية جديدة لأصول الدين وطريقة جديدة لتدريس الإسلام تتميز بالابتكارية وإدخال مجالات دراسية جديدة لا تقتصر على العلوم الدينية البحتة، ومن ثم فإن أهداف الدراسات الإسلامية يجب أن تدور حول تخريج علماء الدين المتمكنين والدارسين القادرين على تتبع الأصول التاريخية للثقافة الإسلامية والمعرفة الحديثة والمؤهلين لمواصلة البحث والتنظير . ثم إنتقل إلى بيان وضع الدراسات الإسلامية في الشرق والغرب وبيان الأسس التطبيقية للرؤية المستقبلية .

كما تباينت الدراسات الإسلامية في الغرب في ثلاث طوائف الأولى تميل إلى النظر إلى العالم الإسلامي من خلال المنظور السياسي للدولة العثمانية والثانية إرتبطت بالاتجاه الاستعماري في الهند والثالثة إستغرقتها الدراسات اللغوية العبرية والعربية .. وإجتمعت على هدف واحد هو التعرف على العقلية المسلمة بغرض إقناع المسلمين بأن عليهم التبعية للغرب الذي من واجبه أن يقوم مقام « الراعي » بالنسبة لهم ! .. ومع تحول تركيب القوى العالمية وظهور الثراء الإقتصادي في بعض البلاد المسلمة تغيرت النظرة إلى الإسلام كمشكلة إلى الإسلام كحضارة، وأصبحت أكثر موضوعية عن ذي قبل .

والمنظور المستقبلي يحتم علينا أن نخضع مظاهر الحياة كلها وما بها من مشكلات للتحليل في الدراسات الإسلامية خاصة ونحن ندرك مدى تشابك هذه المشكلات وتزايد معدلات التغير والتعقد فيها، كما يلزمنا هذا الوضع بأساليب تفكير تحيط بهذا التشابك وتدرك التفاعلات والتأثيرات المتشعبة بين القضايا المختلفة . ويقترح الكاتب مدخلاً متعدد الفرع ومتداخلها يخرج من المدخل التقليدي الذي يعتمد على الحفظ الأهم إلى التحليل والتقويم ومن النظرة الضيقة للإسلام كمجرد حضارة إلى النظرة العالمية الشاملة لكل جوانب الحياة والتي لها القدرة على مواجهة وإستخدام أساليب البحث المتاحة للعلوم الأخرى وما يتطلب ذلك من بناء مفاهيمي ومنهجي سوف يؤت ثماره حتماً . خاصة وأن مفهوم الدين في الإسلام يمتد ليشمل كل جوانب الحياة .

د . محمد رفقي عيسى

١٨٤

سعيد ، عبدالوارث

نحو كتاب جيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين

س ٨ : ع ٣٢ (١٠/١٤٠٢) ص ص ١٦١ ــ ١٧٦

أشار البحث إلى العلاقة الوثيقة والدائمة بين القرآن الكريم واللغة العربية وما كان لذلك من أثر كبير على إنتشار العربية في ركاب القرآن والإسلام إنتشاراً واسعاً وحلولها محل لغات كثيرة ، وهي تجربة فريدة في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها لما تنل حقها من الدراسة لغوياً وتربوياً .

حدد البحث العوامل التي تؤثر في مواصفات الكتاب المراد إعداده ، وبين أنها تنحصر في الغايات العليا : رسالية أو تجارية وفي العوامل الشخصية الراجعة إلى الدارسين وخلفياتهم والعوامل اللغوية والعوامل التربوية . كما بين أن الغاية الرسالية الواقعة على عاتق المسلمين من العرب نحو لغة القرآن الكريم تستوجب توجيه الجهود في إعداد هذه الكتب إلى خدمة المسلمين في المقام الأول وإلى صبغ تلك الكتب بصبغة الإسلام .

كذلك أشار البحث إلى أهمية توفير أنواع من المعلومات والمواد الأولية اللازمة لنجاح عملية إعداد كتاب جيد لهذه الغاية الجليلة ، وذلك مثل : إعداد قوائم الشيوع للوحدات الوظيفية والمفردات في القرآن الكريم وبعض مجموعات السنة النبوية وكتب الفقه ، وقوائم شيوع عامة لـ بالمفردات العربية في أشه الإسلامية . ومعرفة المراكز والمه على تدريس العربية لغير الناطقير ما لديها من إمكانيات مادية وفن

١ ــ سلسلة كتب لتعليم المهارا
٢ ــ سلسلة كتب للنصوص
٣ ــ سلسلة قصص .
٤ ــ معجم حديث مصور للصغار وآخر أحادي اللغة للك
٥ ــ كتب ثقافية مبسطة تعر وبتاريخه وحضارته وبالعالم ومشكلاته .
٦ ــ أطلس عربي حديث للعالم

وأخيراً بين البحث بشيء مر بعض الوسائل الفنية والتربوية اللا التعليم سواء في إطار إعداد الـ (كوسائل تقديم المفردات والسيطرة عليها والربط بينها والتدر وألوان التدريبات الكفيلة بتثبيـ دراسته ، والتركيز على المهارات لتعلم اللغات) أو ما يتعلق المساعدة صوتية أو ضوئية أو عمل المعلم داخل الفصل على النجاح فـ كما أشار البحث في هذا الـ المواصفات التي يراها أساسية و توفرها في كل نوع من الكتب والمساعدة السابق ذكرها .

عبدالوا

١٨٥
الفاروقي ، إسماعيل راجي
حساب مع الجامعيين
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٤٧ ــ ٥٨

يعيش المسلمون في هذا العصر في أزمات عديدة متشابكة تذهل صعوبتها كل من ينظر إليها بقصد حلها . فالمجابهة العسكرية مع اسرائيل تستنزف طاقة إسلامية كبرى . ثم انقسامات الدول الإسلامية على نفسها في الداخل ونزاعاتها مع بعضها البعض تستنفذ طاقة أخرى .

ولقد تعودنا تفسير مشكلاتنا بنسبتها إلى الغير ، وكأن الغير مسؤول عن مصائبنا ، عن وقوعها وعن استمرارها ، بل حتى عن تقاعسنا عن القيام بحلها . تعودنا نسبتها إلى العدو المستعمر أو إلى القيادات السياسية المتعاملة معه . حقا ، لا ينتظر أن يكسر الطوق وننجوا من الحلقة المفرغة إلا إذا تحمل الجامعيون مسؤوليتهم ، وذلك للأسباب الآتية :

أولاً : أن الوعي بالمشكلة وتصور الحل الفعال هو عمل الجامعيين وصنعتهم ، ويجب أن يكون شغلهم الشاغل . فإن لم يفعلوا فهم اما غير أهل لمناصبهم الجامعية أو مخلون بواجبهم الذي هو جوهر صنعتهم .

ثانياً : الجامعيون هم أنفسهم المعنيون بأمر تربية وإعداد خلفائهم في العلم وأكثرهم عدداً وعدة .

ثالثاً : ان على الجامعيين أن يصلحوا أنفسهم ، فهم المكلفون بحراثة نفوس الطلبة واعدادها لغرس المستقبل . هم المكلفون بري إيمان الأمة بنفسها وبمستقبلها وبرعاية عقيدتها .

لهذه الأسباب لابد من توجيه الحساب للجامعيين . ولنحاسبهم في ما قدموه لحل مشاكل أربع هي أمر تأخر المسلمين في هذا العصر وانحطاطهم وهي :ــ

أولاً : مشكلة الاستغراب . **وثانياً** : مشكلة الازدواجية . **ثالثاً** : مشكلة التقطيب . **ورابعاً** : الرسالة التي من أجلها بنيت الجامعات .

غالي عودة الطلح

الفاروقي ، إسماعيل راجي —
نحو جامعة إسلامية (مترجم عن الانجليزية)
ترجمة د . محمد وفقي محمد عيسى
س ٩ : ع ٣٣ (١٤٠٣/١) ص ص ٤٧ — ٥٦

أهداف الجامعة الإسلامية تدور حول محاور أساسية مرتبطة كلها بالإسلام وأصوله وتراثه وطريقة تحقيقه وحفظه واثرائه ، وأحوال المسلمين في الماضي والحاضر والمستقبل وعلاقتهم بالحضارة العالمية ، والسبل الكفيلة بتحسين مستقبلهم ويبني هذا الهدف على رفض الثنائية في المحتوى والطريقة فلا يجب الفصل بين الغاية والوسيلة ولا بين الثقافة والأخلاق ولا بين العقل والوحي ولا بين الفرد والمجتمع

ويسري في الجامعة الإسلامية النسيج الأخلاقي القائم على الفضيلة أساساً وهدفاً وأسلوباً ويتحقق ذلك من منطلق مبدأين هما مبدأ الرعاية في الإسلام حقاً وواجباً ومبدأ القدوة والمساواة

أما بالنسبة للتقويم الأكاديمي والخاص بتحديد زمن الدراسة في إطار فصول دراسية معينة وجعلها تقتصر على ثلاث فصول بادئة بالخريف ومنتهية بالربيع دون الصيف ، وعلى أيام خمسة في الأسبوع وعلى ساعات معينة منقولة من النظام الغربي في مجملها فهو أمر لا ينسجم مع الرؤية الإسلامية التي تقوم عليها الجامعة . ولذا فإن التقويم في الجامعة الإسلامية لا يضيع فصلاً من فصول السنة بلا عمل أو أياماً بدون دراسة وإنما ستقسم السنة الدراسية على مدار السنة كلها واضعة في الإعتبار فترات راحة متناوبه

ورغم أن الجامعة الإسلامية ستكون جديدة على الجيل الحالي وتستلزم بعض التجهيزات إلا أن بناء المنهج الدراسي يمكن أن يبدأ بمقتطفات من التراث يتم إعدادها إلى حين تجهيز المكتبة لكل متطلبات الفروع الدراسية .

ثم بيّن الكاتب تصوره لصحائف التخرج ومحتواها بالنسبة للدرجات العلمية التي تمنحها الجامعة الإسلامية وهي درجة العالمية (٤ سنوات) بإعتبارها الدرجة الجامعية الأولى ؟ درجة « الفقاهة » (٣ سنوات) بإعتبارها الدرجة التمهيدية في الدراسات العليا ثم درجة « الحكمة » (٣ سنوات) وهي الدرجة المتميزة في الدراسات العليا . ولكل منها متطلباتها التي تنقسم إلى ثلاثة أنواع :

١) متطلبات إسلامية وترتبط بالقرآن والسنة واللغة العربية .

٢) متطلبات عامة وترتبط بكافة الفروع التي تقدمها الجامعة .

٣) متطلبات تخصصيه وترتبط بمواد التخصص داخل القسم المراد .. وتحسب الوحدات الدراسية والتقديرات بناء على تقسيم الساعات والدوام الفصلي لها .

د . محمد وفقي فتحي عيسى

١٨٧
القصيد ، إبراهيم محمد
الإتجاه المعاصر في التربية الإسلامية
س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ٨٣ ــ ٩٨

تتلخص أهداف الدراسة في الآتي :

١ ــ تعريف القاريء بالكتابات التربوية الإسلامية التي ناقشت وتحدثت عن التربية والتعليم فلسفة وأهدافاً ومناهج وطرقاً ، وذلك باعطاء عينة لهذه الكتابات التربوية مقتصرين في معالجتنا على الكتب التي كتبت في القرن العشرين .

٢ ــ رصد الاتجاهات المعاصرة في التربية الإسلامية في ضوء هذه الكتب .

وقد بدأت الدراسة بتعريف لمصطلح التربية الإسلامية وأوضحت أن التربية الإسلامية لا يقصد بها مواد العلوم الدينية في المنهج الدراسي كما يعتقد البعض بل إنها مصطلح يشمل مفهومين متداخلين ، مفهوم عام يتعلق بالتربية ومفهوم خاص يتعلق بالتعليم .

وقد تبين في ضوء تحليلنا للكتابات التربوية الإسلامية وجود ثلاثة إتجاهات بارزة .

الاتجاه الأول : ومجاله الوصف والتتبع التاريخي للمؤسسات والنظم التربوية الإسلامية مثل المساجد والكتاتيب والمدارس والحلقات الدراسية والمعاهد الدينية منذ ظهور الإسلام حتى مطلع القرن العشرين ، وهو اتجاه ذو صبغة تاريخية في الدراسة .

الاتجاه الثاني : ومجاله الحديث عن المفاهيم والافكار التي هي نتاج لجهود علماء المسلمين خلال العصور الإسلامية ، مثل الآراء التربوية لكل من ابن سينا والغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون وغيرهم . وهذا الاتجاه ذو صبغة فلسفية في الدراسة .

الاتجاه الثالث : وهذا الاتجاه هو ما حاولنا التركيز على أهم جوانبه وعلى تطور مفهومه في دراستنا . إنه إتجاه لا يكتفي بالحديث عن المؤسسات التعليمية في الماضي وعن مواصفاتها ، أو يحدد دراسته بتحليل ومناقشة افكار علماء التربية المسلمين الذين خدموا الفكر الإسلامي في زمن سابق ، بل انه يرجع هذه الافكار والآراء التربوية إلى مصادرها الاصلية ويحاول أن يميز الغث فيها من السمين عن طريق عرضها على أهم مصادر الفكر الإسلامي متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية . ويحاول هذا الاتجاه في الكتابات ، بطريقة علمية منظمة ، ان يرسم الأهداف التعليمية ويناقش طرق تقديمها في وسائل التثقيف الشعبي وفي المناهج التعليمية في مختلف المراحل الدراسية .

١٨٨

كامل ، عبدالعزيز
الإعلام الديني والتربية
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٧٣ ــ ٩٢

يحاول هذا البحث أن يبين آفاق التعاون بن التربويين والإعلاميين خاصة بعد أن خلت وسائل الإعلام في الوسائل التربوية ، زاد تأثير الانتاج الإعلامي في العملية تربوية ، وأصبح لرجال التربية مواقفهم من يم وسائل الإعلام ومواردها . ويتناول هذا حث النقاط التالية : ١ ــ الوسائل تقليدية كالوعظ والخطب في المساجد عتبارها تخاطب جمهوراً عريضاً غير محدد مختار من قبل . ٢ ــ الوسائل ستحدثة كالإذاعة والتلفزة ، وما بهما من اد إعلامية كالأحاديث والندوات لتمثيليات .

ــ المادة الإعلامية في المؤتمرات سلامية ، وبخاصة ذات الطابع الإعلامي .
ــ المادة الدينية التي ترد في برامج غير مصة للدين في أجهزة الإعلام .

. رسم الباحث خطتان للدراسة . لى : المسح العلمي الشامل للمواد لامية والتربوية التي تؤثر في التكوين ني ــ بمفهومه الواسع ــ ثم حصر هذه المواد وتصنيفها ، وتحليلها وفق خطة موضوعة ، وبمقاييس محددة ، وهذه الخطة تحتاج إلى فريق عمل متفرغ أمامه الوقت وعنده إمكانات العمل العلمية والعملية ، والجهاز الإداري القادر على الاتصال والمتابعة ، والجهاز الفني القادر على التقييم ، وتحديد المشكلات ، وعقد جلسات العمل المشتركة بين التربويين والإعلاميين ليرعاها كل في مجال أنشطته .

أما الخطة الثانية : فهي أن نتناول أخطاء شائعة ، نود إصلاحها وجوانب إيجابية نود تأكيدها ، وآفاقاً جديدة نود أن يتجه التجويد إليها . وهذه الأخطاء تجمعت من مشاهدات وممارسات في أكثر من قطر إسلامي . ودراستها هي الممكن في حدود الوقت والقدرة ، والممكن خطوة في سبيل الوصول إلى المأمول .

ثم أخذ الباحث في ضرب أمثلة من واقع حياة العالم الإسلامي مقارناً بما هو كائن بما ينبغي أن يكون .

صلاح الدين حلمي

١٨٩
النجار ، زغلول راغب
أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية
س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ١٣٧ ــ ١٨٨
، س ٣ : ع ١٢ (١٣٩٧/١٠) ص ص ١٠٧ ــ ١٤٨
، س ٤ : ع ١٣ (١٣٩٨/١) ص ص ٨٩ ــ ١٢٨

أزمة التعليم تختلف في شكلها وحدتها من دولة إلى أخرى ، إلا أن آثارها تنعكس بوضوح على كل الشعوب مهما تباينت ظروفها من فقر أو غنى ، ومن عراقة أو حداثة ، ومهما كانت تلك الشعوب تتمتع بنظم تعليمية ثابتة ، أو تكافح من أجل تأسيس نظمها التعليمية كفاحاً قد يضطرها أحياناً إلى أن تتحمل أكثر مما تطيق .

ولعل البعض يرى أن سبب تفاقم أزمة التعليم هو الانفجار السكاني وما يصاحبه من مشاكل اقتصادية واجتماعية ، إلّا أن لب المشكلة يكمن في الزيادة المطردة لنوازع الشر في الإنسان وميله إلى العنف وفي فساد مجتمعاته وخلوها من الثقافة . ويعود كل ذلك إلى أن التعليم المعاصر قد أصبح خلواً من الأخلاق والقيم . ويتفنن التربويون في إيجاد الأسباب التي يحملونها وزر هذه الأزمة منها :

أ ــ أسباب اقتصادية ــ اجتماعية : يشخص كثير من التربويين أزمة التعليم على أنها أزمة مادية بحتة تتلخص في الإنفجار السكاني الذي يواجه العالم والاقبال الشديد على دور التعليم ... إلخ .

ب ــ أسباب تربوية : يرى بعض المتخصصين أن النظم التربوية المعاصرة قد أصبحت على قدر من البلى والتحجر يدعو إلى إلغائها من أساسها وإحلالها بنظم تربوية جديدة .

ويؤخذ على النظم التربوية المعاصرة على تباين أشكالها المآخذ التالية :

١ ــ عدم وجود فلسفة تربوية صحيحة .
٢ ــ جمودها وعجزها عن مسايرة التطورات الاجتماعية المتسارعة . ٣ ــ اتباعها نظم قبول متباينة وغير سليمة . ٤ ــ اقتصار نظم التعليم المعاصر على نقل المعلومات وفقدانها دورها التربوي . ٥ ــ اقتصار هدف الطلاب من التعليم على الحصول على الشهادة . ٦ ــ فشل نظام المناهج المحددة في تربية النشء . ٧ ــ فشل نظام الامتحانات كأسلوب للتقييم . ٨ ــ الفصل بين المواد الانسانية والعلمية .
٩ ــ التمييز بين التعليم العام والتعليم التقني .
١٠ ــ الخلاف على مهمة الجامعات هل هي للتعليم أم للتدريب المهني أم للبحث العلمي . ١١ ــ انقطاع النظم التعليمية المعاصرة عن الحياة وعن المجتمعات . ١٢ ــ افتقارها إلى النظرة الانسانية الشاملة .
١٣ ــ انها في كثير من دول العالم نظم مستوردة غريبة على مجتمعاتهم .
ج ــ فقدان القدوة الحسنة كأحد أسباب

الأزمة ــ د ــ فقدان الفهم الصحيح لطبيعة النفس البشرية كأساس للأزمة . هـ ــ فقدان التربية الأخلاقية . و ــ فقدان التربية الدينية وتخلي المجتمعات المعاصرة عن الدين .

ويعقب الباحث على كل ما سبق بأنه إذا أردنا للتعليم أن ينهض من هذه المحنة التي يعيشها فعلينا أن نعيد صياغة المعارف الانسانية كلها من تصور إسلامي صحيح .

وينتقل إلى الجزء الثاني من بحثه وهو بعنوان : **التربية الإسلامية وأزمة التعليم المعاصر** : ويعرف التربية الإسلامية بأنها النظام التربوي القائم على الإسلام بمعناه الشامل . هذا الإسلام الذي أقر بأن « العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » وأن أول آياته ﴿ **أقرأ باسم ربك الذي خلق** .. ﴾ وفيه ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب** ﴾ ... ويستعرض المؤلف تاريخ العلوم عند المسلمين لنجد أنه حافل زاخر بالمعارف على اختلاف أنواعها ، وأن المراكز العلمية الإسلامية قد انتشرت كمنارات هدى من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه كلها قائمة على النظام التربوي الإسلامي مع تباين الوان المعرفة فيها .

ويقرر أن فلسفة التربية الإسلامية تقوم على التصور الإسلامي الصحيح للإنسان ، والكون ، والحياة ، ولمعنى ألوهية الله ، وأن من أهداف التربية الإسلامية أن ؛ الإنسان ربه ويدين له بالطاعة والعب ويعرف نفسه فيقدرها حق قدرها ، وي رسالته كخليفة لله في الأرض ، وي مصيره بعد هذه الحياة ، موت ثم بعد حساب عن كل ما قدمت يداه ...

كما يركز أسس المنهجية الإسلامية التربية في النقاط التالية :
١ ــ الإيمان الصادق . ٢ ــ العلم النا
٣ ــ الأخلاق الفاضلة . ٤ ــ ال
الصالح .

وينتقل الباحث إلى الجزء الثالث والا من البحث ليتحدث عن استراتيجية الـ الإسلامية معرفاً الاستراتيجية بأنها « ص الاختيارات في مجموعة من الاجرا لتحديد ما يجب عمله تبعاً للحالات التي تعرض في المستقبل » . ويضع الخد العريضة لما يجب أن تكون عليه استراتيـ التربية الإسلامية في وقتنا الحاضر نطاقين :

الأول : نطاق النظم التربوية . والثاني نطاق المجتمع .

أولاً : نطاق النظم التربوية : ١ ــ الاه بالتربية قبل المدرسة .
٢ ــ الاهتمام بمعاهد التربية والعمل ؛ نشرها . ٣ ــ بناء النظم التربوية على أسا من الشمول والاستمرارية . ٤ ــ ع الفصل بين المعارف وبالتالي عدم تقـ التربية إلى دينية ودنيوية . ٥ ــ جعل الم

الحقيقي للعملية التربوية هي الانسان بوصفه خليفة الله في أرضه . ٦ ـــ العمل على تبسيط العملية التربوية وتيسير اجراءاتها . ٧ ـــ ازالة الحواجز التقليدية بين مراحل التربية المختلفة . ٨ ـــ العمل على جعل التعليم عملية ذاتية حرة غير مقيدة بمناهج محددة . ٩ ـــ العمل على الفصل بين الجنسين في مراحل التربية المختلفة . ١٠ ـــ العمل على إقامة مؤسسات تربوية إسلامية شاملة . ١١ ـــ العمل على وقف جميع المدارس التبشيرية والنشاط التبشيري في العالم الإسلامي .

١٢ ـــ العمل على أن يكون التعليم بمختلف مراحله في الدول العربية بلغة القرآن الكريم .

١٣ ـــ الاستفادة من مختلف التجارب البشرية في مجال التربية ومن أحدث وسائل التقنية .

١٤ ـــ العمل على الاهتمام بالتدريب العسكري في تربية الذكور ، والتمريض والتدبير المنزلي في تربية الإناث .

ثانياً : في نطاق المجتمع : لقد نزل الإسلام للناس كافة ، يطالبهم بالإيمان والعلم والعمل ، والإلتزام بالأخلاق ، وهذا لا يمكن أن يتأتى بدون تربية . من هنا كانت التربية حقاً مشروعاً لكل مولود ، وفريضة على كل مسلم بالغ عاقل ، ومسئولية في عنق كل متعلم أن يعمل بما علم ، وأن يؤدي زكاة علمه لكل محتاج إليه ، ومن هنا وجب القضاء على الأمية في المجتمع الإسلامي ، بل في المجتمع الإنساني الكبير . والأمية صنفان : أولهما جهل بالقراءة والكتابة ، وثانيهما جهل برسالة الإنسان في هذه الحياة وبمصيره بعدها . ومن واجب التربية الإسلامية محاربة كلتى الأميتين بأسلوب علمي متكامل ينفذ على المستويين الرسمي والشعبي ، الجماعي والفردي باستراتيجة . ملخصها :ـــ

١ ـــ تكوين فئات متخصصة تقوم بهذه المهمة .

٢ ـــ دعوة الأميين للتعلم وإيجاد الحوافز الفردية والجماعية اللازمة لذلك .

٣ ـــ دعوة المتعلمين إلى التطوع لمحو الأمية بنوعيها .

٤ ـــ العمل على إحياء رسالة المسجد من جديد ليعود لرسالته الشاملة كما كان .

٥ ـــ الدعوة إلى تخصيص جزء من زكاة الأموال للإنفاق على مراكز التربية الإسلامية .

٦ ـــ الدعوة إلى إعادة نظام الوقف الإسلامي . بصفة عامة والوقف على التربية الإسلامية ومعاهدها بصفة خاصة .

٧ ـــ العمل على إقامة المجتمع الإسلامي بكل سماته لأنه مجتمع بطبيعته يحارب الأمية بنوعيها ويعمل على نشر العلم .

ولو اتجه المتخصصون إلى استعراض آيات القرآن الكريم وفهمها لخلصوا منها إلى صور عديدة مشرقة لأساليب هذا المنهج الرباني في التربية الذي يتميز باتزان محكم دقيق ، وكيف لا وهو من الله خالق الإنسان ومبدع الوجود .

صلاح الدين حفني

١٩٠
نجيب ، أحمد
تدريس الدين بالصوت والصورة
س ٢ : ع ٨ (١٣٩٦/١٠) ص ص ٢٧ — ٣٨

لتدريس الدين أثره العظيم في بناء الأجيال وينبغي أن تكون من أهدافها غرس الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في نفوس التلاميذ بالاضافة إلى وصلهم بالقرآن الكريم والسنة النبوية الكريمة وصلاً يحبب إليهم الإيمان .

ومجالات تدريس الدين كثيرة من خلال أهدافه التي نتوخاها وأبرز هذه المجالات :

١ — القرآن الكريم حفظاً وفهماً وتلاوة .

٢ — العقائد وما فيها من أركان الإيمان .

٣ — العبادات وما تقتضيه من فهم للفروع الفقهية .

٤ — السير والقصص وما فيها من عبر للنشء تدفع إلى الاقتداء ولاشك أن تدريس الدين بالصوت والصورة هو محاولة للإفادة من المستحدثات العلمية والتكنولوجية لتحقيق تعليم أفضل ، وتتعدد الأدوات التي تستخدم في هذا المجال .

أ — وسائل تعتمد على الصوت وحده مثل الاذاعة . ب — وسائل تعتمد على الصورة وحدها مثل الكتب المصورة والأفلام الصامتة . ج — وسائل تعتمد على الصوت والصورة معاً وأهمها وأوسعها انتشاراً التلفاز .

وهناك اعتبارات فنية تكنيكية ، وتع تربوية ، وسيكلوجية يجب مراعاتها تحقق كل وسيلة الهدف المقصود استخدامها بأقصى مستوى من ا. والتأثير .

وتحقيقاً لجمله هذه الاعتبارات يجب يكون العلم في اعداد الانتاج اللازم لي تدريس الدين بالصوت والصورة عملاً جـ لمجموعة متكاملة تجمع بين الخبراء النواحي الفنية التكنيكية ، والخبراء النواحي التعليمية التربوية السيكلوجية .

ولكي تتحول هذه الأسس والاتجاه النظرية إلى واقع مثمر يؤدي إلى تحـ أهداف هذا العمل التربوي الرائع الذي أسلوباً من أحدث الأساليب وأكثرها فـ في تدريس الدين يمكن أعداد خطة شـ تصل بها الأسس والاتجاهات من النظرية إلى دنيا التطبيق على أن تستوعـ هذه الخطة مجالات التخطيط والتـ ومجالات المتابعة والتقويم .

أحمد نجـ

١٩١

باجن ، مقداد

التربية الصحية في ضوء الإسلام

س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص ٩٣ ــ ١١٤

قال رسول الله ﷺ « اغتنم خمساً قبل خمس : حياتك قبل موتك ، وصحتك قبل سقمك ، وفراغك قبل شغلك ، وشبابك قبل هرمك ، وغناك قبل فقرك » . ومفهوم الصحة في الإسلام لا يقتصر على الصحة الحسمية بل يشمل أيضا الصحة النفسية والعقلية وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجوانب إذ أن الصحة الجسمية تؤثر على الصحة النفسية والعقلية . ويسير الباحث مع مراحل النمو المختلفة مستعرضاً نظم التربية الصحية في كل مرحلة .

أولاً : أسس التربية الصحية في مرحلة الحمل أو ما قبل الميلاد :

١ ــ أن يكون الأبوان خاليين من الأمراض الوراثية . ٢ ــ أن تتجنب المرأة أثناء الحمل الارهاق والتوترات النفسية والعصبية . ٣ ــ أن تتناول الحامل الغذاء الكامل والضروري . ٤ ــ أن يكون الأبوان سليمين من الأعراض والحالات المرضية النفسية .

ثانياً : أسس التربية الصحية في مرحلة الرضاعة : ١ ــ الاهتمام بإرضاع الطفل وتغذيته بانتظام مناسب لعمر الطفل . ٢ ــ أن تكون المرضع جيدة الصحة سليمة من الأمراض الجسمية والعقلية والنفسية . ٣ ــ الوقاية من الأمراض . ٤ ــ الاهتمام بنظام الطفل . ٥ ــ اضفاء العطف والحنان والشفقة .

ثالثاً : أسس التربية الصحية في مرحلة الحضانة : نراعي جميع المراحل السابقة بالإضافة إلى ١ ــ الابتعاد عن الأكلات والمشروبات الضارة بالصحة .

٢ ــ عدم تخويف الأطفال بأشياء وهمية . ٣ ــ تنظيم نوم الطفل .

رابعاً : أسس التربية الصحية في مرحلة التمييز : ١ ــ تكوين الوعي الصحي لدى الطفل . ٢ ــ الزامه بالسلوك الصحي . ٣ ــ تكوين الشعور بالمسئولية الصحية . ٤ ــ الاهتمام بالتغذية اللازمة والنظامية .

خامساً : أسس التربية الصحية في مرحلة البلوغ والشباب : ١ ــ يجب الالتزام بكل ما سبق ذكره في المراحل السابقة . ٢ ــ بيان الاضرار والأمراض الناتجة عن كل المحرمات التي حرمها الإسلام . ٣ ــ بيان الأهمية والقيمة الصحية للمبادىء الإسلامية في ضوء الطب الحديث . ٤ ــ بيان الأمراض التناسلية والشذوذ الجنسي والزنا والتصرفات الأخرى غير الصحية الخاصة بالحياة الجنسية . ٥ ــ تكوين الوعي بالمسئولية الدينية عن الصحة . ٦ ــ تكوين بصيرة علمية عن طريق تحقيق الصحة الكاملة وعن طريق بيان أسباب الأمراض المختلفة .

صلاح الدين حلمي

١٩٢

باجن ، مقداد
جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ٥٩ ـــ ٧٨

يستعرض المؤلف مفهوم التربية بصفة عامة ثم يشرح الجوانب التي ترتكز عليها التربية العقلية الإسلامية وهي سبعة جوانب وقد استشهد في كل منها بآيات من القرآن الكريم وأحاديث الرسول الكريم . وهذه الجوانب هي :

أولاً : تكوين عقلية علمية مؤمنة : يجب علينا أن ننشيء أفراد المجتمع ونكونهم عن طريق التربية بحيث يفكرون بالعقلية الإسلامية ، وينظرون بمنظار الإسلام إلى الكون والحياة .

ثانياً : تكوين بصيرة : فقد ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع ذكر للبصيرة . والبصيرة كما قال القرطبي في تفسيره اسم للإدراك التام الحاصل في القلب .

ثالثاً : تعليم الحكمة والتنشئة بها : أورد هنا المؤلف تفسير كل من القرطبي وابن كثير للآية الكريمة **﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ﴾** .

رابعاً : تكوين العقلية العلمية بتع... المختلفة : ذلك أن العلم هو الوسيل... إلى كشف أسرار الكون ، وقد حث... على العلم والتعلم في أكثر من مو...

خامساً : تكوين روح الالتزام والمسئولية العلمية أمام الله : ... سوف يُسأل يوم القيامة عن العمل ...

سادساً : بيان طريقة دراسة ا... ينبغي أن يكتفي الدارس بمعرف... الحقيقة التي يدرسها ، بل عليه أ... فيها نظراته ، ويدرسها من حيث ... يمكن الانتفاع بها في المجالات ... ومدى ما فيها من دلالات تدل عل... والابتكار وعظمة الخالق .

سابعاً : مراعاة مبادىء التربية ... وللإسلام في ذلك منهج وتعاليم ... ومحددة في القرآن والسنة أورد منها على سبيل المثال الحديث الشريف ... أن نخاطب الناس على قدر عقولهم ...

صلاح الدين

١٩٣

ياجن ، مقداد

خصائص التربية الإسلامية وميزاتها الأساسية

س ٢ : ع ٦ (١٣٩٦/٤) ص ص ٨٧ ـــ ٩٦

يجمل الباحث وجهات نظر الفلاسفة في تحديد ماهية التربية وتصنيفها في ثلاث مجموعات :

الأولى : تحدد طبيعة عملية التربية على أنها طرق ووسائل تنشئة الطفل وتكوينه وتكميله على النحو المراد إما بالتدريب والتنشئة على الأسس العلمية كما يرى (أفلاطون) أو عن طريق الاعتياد على المبادىء المعينة كما يرى (أرسطو ـــ جان جاك روسو وابن سينا) .

الثانية : تركز على الهدف الخارجي للتربية أكثر مما تركز على طبيعة العملية التربوية كطريقة وأسلوب تربية ومن هذه المجموعة (دوركايم) .

الثالثة : تركز على طبيعة العملية التربوية كعلم أو كفن أو كبيدا غوجيا ثم اختلفوا في معنى الفن والبيدا غوجيا ومعنى عملية التربية .

إنتقل بعد ذلك إلى خصائص التربية الإسلامية بصفة عامة وأوجزها في النقاط التالية :

أولا : إقتران التربية العقلية بالتربية الإعتقادية وهذه الميزة نجدها في طريقة توجيه الإسلام للكشف عن الحقائق فهو في توجيهه هذا يوجه أولاً لدراسة الحقائق من حيث هي حقائق ثم يوجه مرة أخرى لدراسة هذه الحقائق من حيث دلالتها على الصفة والإبداع والإبتكار وما يدل هذا وذاك على وجود خالق صانع مبدع حكيم .

ثانياً : أن موضوع التربية الإسلامية هو الإنسان بكل ما تتضمنه كلمة الإنسان من معان وإستعدادات في نظر الإسلام فهي تربية إنسانية متكاملة .

ثالثاً : أن الهدف البعيد أو الغاية من التربية في نظر الإسلام غاية أخلاقية وذلك يظهر في تحديد شخصية الإنسان المتربي بأن يكون إنساناً خيراً يستخدم علمه وحياته في الخير .

رابعاً : إن على التربية تنشئة المتعلمين على الإلتزام بالعلم أو بما يتعلمون ، ذلك أنه لا فائدة من التقدم العلمي في ميدان الكشف عن الحقائق إذا لم نلتزم بما نتعلم في الحياة العملية .

خامساً : إقتران التربية الأخلاقية بالتعليم وتعليم الحكمة . ذلك أن التربية الأخلاقية تطهر النفس من الرذائل وتنمي فيها روح الخير ، وتؤثر في الوجدان ومن ثم يتأثر المتعلم بما يتعلم نظرياً وعملياً فيتميز عن غير المتعلم في مظهره ومخبره وجميع تصرفاته .

صلاح الدين حلمي

يالجن ، مقداد
وسائل التربية الإيمانية في ضوء العلم والفلسفة والإسلام
تن ٢ : ع ٥ (١٣٩٦/١) ص ص ٧٧ ـــ ١٠٤

هذه محاولة من الباحث لرسم الطريق أمام الدعاة لترسيخ قواعد الإيمان الفعال في قلوب الناس بحيث يندفعون إلى السلوك من تلقاء أنفسهم بدافع ذلك الإيمان .

ويمكن إيجاز الخطوات الإيجابية والوسائل الفعالة في النقاط الآتية :

أولاً : تجنب اتخاذ التلقين الصوري وسيلة للإقناع : والعمل على تغيير تلك الطريقة ، واتباع الطرق والوسائل الفعالة المربية للإيمان القوي النابض بالحيوية والدافع إلى السلوك الإسلامي الصحيح .

ثانياً : التركيز على جوانب العقيدة الإسلامية الإيجابية والمؤثرة على السلوك :

وأهم جوانب العقيدة الإيجابية وعناصرها الأساسية هي :

الجانب الأول : الإيمان بالله بإعتباره خالق الكون والإنسان وأنه خلق كل شيء من أجل الإنسان وسخر له ما في السموات وما في الأرض .

الجانب الثاني : الإيمان بالحياة الآخرة وأنها هي الحياة السعيدة بمعنى الكلمة وهي لمن أتقى ربه وسار في طريقه وأتبع أوامره .

الجانب الثالث : الإلتزام بقوانين الله التشريعية لأن فيها خير الإنسان وفلاحه في الدنيا والآخرة .

الجانب الرابع : التركيز على ما في الإسلام من إعجاز علمي وتشريعي وتربوي ، وخاصة جوانب الإعجاز البديهي التي لا تقبل المناقشة .

ثالثاً : إستخدام كل وسائل الإقناع وطرق الوصول إلى الحقائق اليقينية لترسيخ العقيدة القوية

رابعاً : تكوين عاطفة قوية دافعة إلى السلوك بموجب الإيمان :

ومن أهم هذه العواطف في هذا الميدان عاطفة الحب وعاطفة الخوف ، ويمكن استخدامها في عمل الخيرات وتنفيذ المأمورات وترك الشرور والمنهيات .

وينبه الباحث إلى بعض الوسائل التي يمكن استخدامها مع الأطفال المراد تربيتهم على حب الأخلاق الإسلامية والإلتزام بها مثل :

١ ـــ بيان حاجة الطفل الدائمة إلى الله على أساس أن الأمور بيده تعالى وأن الأرزاق بيده كذلك هو الذي يستطيع أن يجعل الإنسان سعيداً أو شقياً .

٢ ـــ بيان أن إنعام الله على الإنسان أكثر من أنعام الآباء والأمهات وأي إنسان آخر . إذ أن اشعار المتربين بآيات الله ونعمه وتبصيرهم بها دافع إلى الإرتباط بالله والسير في طريقه المستقيم .

صلاح الدين حلمي

١٩٥
بدر ، حامد رمضان
اتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص ١١٥ ــ ١٣٨

لقد تناول هذا البحث صياغة إسلامية لدوافع وحوافز الأفراد . ولقد تبين لنا أن الحاجات التي تدفع الأفراد لاداء سلوك معين هي الحاجات الفسيولوجية ، وحاجات الأمن ، والحاجات الإجتماعية ، وحاجات إحترام الذات وحاجات تحقيق الذات ، وحاجات الإيمان . وتبين لنا أنه يوجد مفهوم إسلامي لهذه الحاجات . فالإسلام يقبل أن يشبع الفرد حاجاته الفسيولوجية ولكن يجب أن لا يطغي أشباع الحاجات المادية على أشباع الجانب الروحي للفرد . وأن الإيمان يجب أن يكون هو الموجه والمسيطر والمحور لحاجات الأفراد الفسيولوجية . كما أن المفهوم الإسلامي يرى أن الحاجات الفسيولوجية ليس من الضروري أن تكون هي المسيطرة على سلوك الفرد في حالة نقصها ، ولكن الإيمان إذا توافر لدى الأفراد يكون هو المسيطر والموجه لسلوكهم سواء توافر أو تناقص الإشباع للحاجات الفسيولوجية . وفي المفهوم الإسلامي لا تعتبر الحاجات الفسيولوجية هي أولى الحاجات من ناحية التدرج ، ولكن الإيمان يأتي في الدرجة الأولى لتحريك سلوك الأفراد . كما أن الفرد في أدائه لسلوك معين لأشباع حاجاته الفسيولوجية يقوم بدور تعبدي في المفهوم الإسلامي ، لأن العمل عبادة في الإسلام .

وبالنسبة لحاجات الأمن في الإسلام ، نجد أن الإسلام ينادي بضرورة توافر أمن الفرد على دخله الحالي وفي المستقبل ، ولكن الأمن في الإسلام أشمل حيث يشمل عناصر أخرى مثل الأمن على الأهل ، والأمن على مزاولة العبادة لله وللزكاة دور مهم في تحقيق الأمن الإجتماعي أو الضمان الإجتماعي للأفراد في السلام . كما أن الإيمان في حد ذاته يحقق الأمن النفسي .

وإشباع الحاجات الإجتماعية للأفراد شيء أساسي وضروري في المفهوم الإسلامي ، بل انه فرض على الفرد المسلم أن يقوم بدوره الإجتماعي تجاه أخوته وزملائه في العمل وفي المواقع الإجتماعية المختلفة . وينبغي أن يكون إشباع تلك الحاجات محكوماً بتعاليم الإسلام ، وإلا فانه قد يؤدي إلى الإنحراف .

والإسلام يعترف بضرورة إشباع الحاجة لاحترام الذات ، ولكنه لا يقصرها فقط على المصادر المادية لاشباع هذه الحاجات ، حيث أن قصور مصادرها على المصادر المادية قد يؤدي إلى التكبر والغرور . ويعتبر الإيمان مصدراً مهماً لإحترام الذات أمام الله وأمام الناس ، وهذا المصدر مستديم ومحرك دائم للسلوك .

د . حامد رمضان بدر

١٩٦
بدر ، حامد رمضان
القيادة الادارية ، إتجاه إسلامي
س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠) ص ص
١٤٧ ـ ١٦٠

القيادة في المفهوم الإسلامي هي مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات القيادة الإسلامية على التأثير على سلوك أفراد معينين بأسلوب إسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الإسلامية . والهدف الأساسي من القيادة العليا هو تطبيق شرع الله الوارد في القرآن والسنة . وفي ظل هذا الإطار العام يمكن إيجاد أهداف لقادة المنظمات المختلفة ، والقيادة إجبارية أو إلزامية حيثما وجد أكثر من اثنين إجتمعوا لتحقيق هدف معين . ومن أهم صفات القائد الإسلامية : الأعتدال والاستقامة ، الاستشارة في مرحلة إتخاذ القرارات ، أن يكون القائد قدوة حسنة لمرؤوسيه ، أن لا يغش مرؤوسيه ، العدل ، أن يكون على مستوى المسئولية ، العمل على تحقيق أهداف مرؤوسيه ، التواضع ، الحكم بالقرآن والسنة إذا وجد نص فيهما والاستشارة في غير ذلك ، أن يكون قوي الإيمان ، أن يتقبل النصيحة .

ولقد أظهر الباحث خصائص سلوك أنماط قيادية عادة ما توجد في المنظمات مثل القائد التوجيهي ! القائد الديموقراطي أو الاستشاري ، القائد المتفاعل ، والقائد الروتيني . وبين أن النمط القيادي في الإسلام هو نمط القائد الاستشاري الفعّال . وهذا النوع من القيادة فعّال في ظل الظروف الإسلامية التي تناسب عادة إستخدامه ، وإذا لم توجد تلك الظروف فعلى القائد العمل على إيجادها حتى يمكن إستخدام اسلوب القيادة الاستشارية الإسلامية .

وكلما وجد المجتمع الذي يتخذ المنهج الإسلامي كوسيلة للحياة ، كلما ساعد ذلك على تطبيق النظام الإسلامي في القيادة .

صلاح الدين حفني

١٩٧
الجلالي ، عبدالفتاح رؤوف
دراسة الادارة العامة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية
س ١ : ع ٣ (١٣٩٥/٧) ص ص ٦٥ ــ ٧٤

يقول الكاتب في بداية بحثه أن مصر عندما أرادت تنظيم إدارتها استقدمت خبير من علماء الإدارة العامة بأمريكا هما الأستاذ لوثر جوليك والأستاذ جيمس ك . بولوك ، وانهما افتتحا تقريرهما بنبذة عن نظام الحكم في الإسلام ، ولخصاه من وجهة نظر دارس الادارة العامة في بنود عشرة . وأن دراسة نظم الإدارة العامة تعني دراسة أصولها ممزوجة بالقصيدة الدينية أو السياسية التي ستعيش فيها .. ويتطرق الكاتب إلى أن كل بلد معني بصبغ علم الإدارة العامة بطابعه الخاص مثلما فعل الأمريكيون والأنجليز .. وأن جوليك وزميله بولوك لم يحاولا فرض تنظيرهما للإدارة العامة الإسلامية بكلمات التخطيط والتنظيم والتوظيف لأن ذلك من اختصاص فقهاء المسلمين .

ويثير الكاتب قضية هامة هي المصطلح وأهمية أن يكون آتيا في تأصيل العلوم الإسلامية عن طريق المضاهاة بالكلمات العربية التي تعني معانيها ، وليس بفرضها وكأنها صهرت في اللغة العربية منذ بنتها . أي أن تحمل هذه الكلمات ــ بقصد مصطلحات الإدارة العامة ــ على قواعد الثقافة الإسلامية لا أن تحمل الثقافة الإسلامية عليها .

ثم ينتقل الكاتب إلى أعمال بعض العلماء الذين يتكلمون عن الإدارة العامة في دولة النبي ﷺ ، فيرسمون له رسماً تنظيمياً يضعون فيه الرسول على رأس الدولة ويفرعون خطوط السلطة التي تسير محدودة الاتجاه نحو كل من فوضه الرسول بنوع مخصص منها .. الخ . وهذا يجئ على حساب النص الإسلامي والاصطلاح الإسلامي ، وأن الخبيرين الأمريكين لم يحاولا أن يسلكا هذا المسلك ، بل أرادا أن يهيا المنطق الامريكي من الادارة العامة . وأكد ضرورة الإلتزام باتجاه محدد في دراسة الإدارة العامة فذكرا أن دراستها في أي بلد لابد أن تتم أولا وقبل كل شئ في إطار المعتقدات والقيم التي يدين بها شعب هذا البلد .. مبرزين بأنه إذا لم تحاول هذه الدراسة أن تنبعث هذه المعتقدات والقيم وتصوغها وتشكلها في صورة نظم فان التقدم الذي يحرزه الشعب لن يتحقق .

ويختم الكاتب مقاله بالقول : إن رأي الخبيرين قد لايكتمل وضوحه بغير إقامة على أدلته في الشريعة الإسلامية ، وهذا ما يجب أن يستكمله جهود علماء المسلمين في الإدارة العامة وفقهاء المسلمين من أصول الشريعة الإسلامية .

محمود حلمي كساب

١٩٨

الجلالي ، عبدالفتاح رؤوف

منطق الادارة في ثقافة الإسلام ، دراسة مقارنة

ص ٢ : ع ٧ (١٣٩٦/٧) ص ص ٩١ ــ ١١٦

تنتمي هذه الدراسة إلى تلك النوعية من الدراسات التي تؤكد عظمة إسلامنا وقدرته الفائقة في مجالات تنظيم الحياة ، ولا غرو فهو من لدن عزيز حكيم ، أوحى به إلى محمد ﷺ ، والكاتب يعرض في دراسته أهمية علم الإدارة ومنطقها الذي هو تحليل لمفاهيمها وطرائقها تحليلاً يبرز صورها .. وأن الفكر الغربي يؤمن بأن الفرنسي هنري فايل هو الأب الشرعي للمنطق الإداري .. ويقدم لنا الكاتب مقارنة بين المنطق الإداري الأمريكي والمنطق الأوروبي ، فالأول فيه قوة الشباب . والثاني تحكمه رزانة الشيوخ وحكمتهم ، كما أن المنطق الأمريكي قد أقام أسسه وديمقراطيته على انطلاقة المشروع الخاص في حين أن المنطق الروسي قد صب أيديولوجيته وآماله على المشروع العام .. ثم ينتقل الكاتب إلى عالمنا الإسلامي ويرى بأنه لابد أن يسلم أهل الإدارة أولا وقبل كل شيء أن للإسلام نمط موحد يجب أن يلتقي عليه ــ إن آجلاً أو عاجلاً ــ منطق شعوبهم في فكرهم الاداري ، وأن هذا المنطق بدأ طفلاً وسيداً على لسان النبي (ﷺ) حينما نطق بعلم القرآن ، وأوضحت سنته تفسير قضايا هذا العلم الإلهي ، وأنه إذا كانت القوانين الوضعية في الدول الإسلامية ستدور في فلك العقيدة والشريعة الإسلامية ، فالإدارة ستتبعها حتماً وجموداً وعلماً لأنها لا تعني أكثر من إدارة القوانين .

ويقرر الكاتب أن ابن تيمية هو أول واضع لأول منهج علمي متكامل لأصول الإدارة العلمية صاغ بها نظرية متكاملة لإدارة الدولة الإسلامية في إطار العقيدة والشريعة الإسلامية وذلك في كتابه (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) ..

وأن القاعدة الرئيسية في منطق الإدارة الإسلامية أنه على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل . وأن الولاية عند ابن تيمية وكالة فالولاة هم وكلاء العباد على نفوسهم ، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة . وأنه ليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه ، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكاً ، وهو يرى أن الولاية نوع من الاجارة على عمل . وفي الخاتمة يقول : لا غنى لولي الأمر عن المشاورة .

ويختم الكاتب دراسته بقوله : ولا يخالجنا شك أنه إذا ترجمت آراء ابن تيمية إلى اللغات الغربية ، لعقدت له أبوة الإدارة عالمياً ، ولسطع اسم الإدارة الإسلامية وأصولها في الدراسات المقارنة للإدارة .

محمود حلمي كساب

١٩٩

خليل ، عماد الدين .

نحو آفاق تربوية في عرض التاريخ الإسلامي على الشاشة الصغيرة

س ٢ : ع ٨ (١٣٩٦/١٠) ص ص ٣٩ ــ ٥٢

يبدأ البحث بطرح المقولة التالية « ان التعامل مع تاريخنا الإسلامي ، من خلال الأطر الفنية عموماً ، والعروض التلفزيونية على وجه الخصوص ، يحقق ــ إذا ما أستكمل شروطه الأساسية ــ نتائج قيّمة على المستوى التربوي فضلاً عما يقدمه لجمهور المشاهدين من متعة نفسية وحسّية وإشباع لنزعاتهم الجمالية الصرفة التي تؤول بدورها إلى مردود إيجابي فعّال » .

يعرض بعدها لسلّم القيم التربوية التي يمكن أن يتحقق بها العمل التلفزيوني الهادف ، ويتساءل : كم من الأعمال التلفزيونية حاولت أن تلتزم هذه القيم ، ويجيب بأنه لابد من الأخذ بمجموعة شروط إذا أردنا أن نبلغ ذلك ، منها :

(الإلتزام) بمفهومه المرن وقدرته على تجاوز منزلقيْ التقريرية من جهة ، والتحريفية من جهة أخرى .

وثمة ، فضلاً عن الشروط المذكورة ، مشكلة إيجاد بديل فني مناسب لتغطية الفراغ الذي يحتمه اختفاء بعض الشخصيات ذات المكانة الحسّاسة في تاريخنا كالأنبياء عليهم السلام وكبار الصحابة رضي الله عنهم .

وبما أن العمل الفني ليس إنجازاً بسيطاً يترتب نجاحه على هذا الطرف أو ذاك ، ولكنه جهد مركب لن يحقق غايته المرجوة إلّا من خلال تضامن وتكامل عدد من العناصر الفعالة كالمؤلف والسينارست والمخرج والممثل ومهندس الديكور .. الخ .. فإنه لابد من توفر حد أدنى على الأقل من الرؤية المشتركة والإلتزام بالنسبة لهذه العناصر جميعاً .

ينتقل البحث بعد هذا لكي يناقش مسألة العلاقة بين الشكل والمضمون في العمل الفني ، والإعتبارات التي يتحتم وضعها في الحسبان لدى أية محاولة جادة لإيجاد فن تمثيلي تلفزيوني إسلامي ، منها تهيئة النصوص الملائمة ، والكوادر الفنية الملتزمة ، وتنفيذ عملية مسح شاملة لكافة النصوص التي اعتمدت الواقعة التاريخية الإسلامية في بنائها ، وأخرى لكافة المعطيات التلفزيونية في هذا المجال ، وثالثة لتاريخنا الإسلامي نفسه من أجل وضع اليد على الوقائع التي يمكن أن تكون مجالاً مناسباً للعمل الفنيّ .

د . عماد الدين خليل

٢٠٠
عويس ، عبدالحليم
المسلمون والقوة الإدارية
س ٨ : ع ٣١ (١٤٠٢/٧) ص ص
٧٩ ـ ٨٤

يعالج هذا البحث مشكلة غريبة وهي ض
المتدينين الأمناء ، وقوة غير المتدينين .
تجتمع الأمانة والقوة معاً ، وهو يرج
الآية الكريمة ﴿ إن خير من استأ
القوى الأمين ﴾ لبيان أفضلية القوة
الأمانة بالنسبة لبعض المواقع كا
العسكرية مثلاً ، ويستشهد بما كتبه
ابن تيميه في كتابه السياسة الـ
حول (قلة إجتماع القوة والأمانة في ا
معاً) والذي ذهب فيه إلى أن الفاجر
للمسلمين وفجره على نفسه أما ا
فضعفه للمسلمين وتقواه لنفسه ..
ذلك مشروط بأن لا تكون (الـ
المصاحبة لعدم الأمانة .. قوة طائشة ، :
أن توجه ضد مصلحة الأمة أو أن ،
الإنحراف مؤدياً إلى ما يشبه الخيانة . و
أن التقوى وحدها لا تكفي ، بل لابد
من القوة . ولابد لكي تؤدي الأمة دوره
التاريخ من وجود :

ـ رئاسة حازمة عادلة .
ـ وموظفين أكفاء يملأون وظائفهم بعل
وخلقهم ونشاطهم .

د . عبدالحليم عو

٢٠١

الفار ، حامد
الإسلام وأثره في توجيه القائد الإداري
س ٤ : ع ١٤ (١٣٩٨/٤) ص ص ٦١ ــ ٧٢

تعاني البلدان المتخلفة ، وخاصة الإسلامية منها ، من افتقاد القائد الاداري ، وتعتمد في اختيار قادتها الاداريين على إنجازات الحضارة الغربية
والكاتب يبدأ دراسته الهامة بقوله : ان اعتناق الايمان وتوفير مقتضياته من جميع الأطراف هو المنبع الوحيد للأمن في الدنيا والآخرة . وهو رأي الباحث ــ يعرض علينا في اقتضاب جيد الصفات الواجب توافرها في حماة الأمن ، معتمداً في ذلك على الأسانيد الشرعية المستقاة من القرآن والسنة ، منها : أن يكون القائد الاداري أمينا على ما اسند اليه من واجبات ، وأن يكون قوي الإيمان والفكر والساعد ، وأن يكون يقظاً يرعى مسئوليته ويتفقد أحوالها ويكافىء المجتهد منها ويحاسب المفرط حساباً عادلاً ، يتحلى باللين في غير ضعف ، وبالشدة في غير عنف .

وتحت عنوان أمثلة حية يقدم لنا المؤلف بعض الشروط الضرورية للقائد الاداري وهي : أن يكون حافظاً لما هو مطلوب منه ، عالماً بأمثل الأساليب وأسماها ليكون هدفه واضحاً وطريقه محدداً وحتى لا يزايغ به الهوى فيوقعه فيما يضره ويضر المجتمع .. كما أن عليه أن يحذر كل الحذر أن يكون أداة لسيد باطل مهما كانت شفاعة الشفعاء ، وأن يطبق على نفسه ما يدعو الناس إليه ، وأن يقبل النصيحة ، وأن يقيم الدليل دائماً أبداً على طهره ونقائه من الشبهات ، ونزاهة يده من حقوق الآخرين . أيضاً من الأمور الهامة التي لابد من توافرها في القائد الاداري أن يدرب على العدل في القضاء وفي تحري الحقائق واستخلاصها ، وأن تكون علاقاته قائمة على المودة والمحبة وتبني مشكلات الآخرين والعمل على حلها .

ويستطرد الكاتب قائلاً : ومن أهم ما يصلح القائد الاداري أن يعلم أنه ممتحن بما أتيح له من سلطان وأن عليه أن يحمي سلطانه من أن يكون معبراً إلى غرض دنيوي باطل فان الله يبتلي العباد بالعطاء كما يبتليهم بالحرمان . وأن عليه أن يحسن اختيار مكانته من ذوي الورع والتقي ، وعليه أن يرتبط في إصدار أحكامه وتوجيهاته بالضوابط التي لا تلتوي أبداً ولا يرقى إليها باطل ولا يجوز عليها خطأ بحال من الأحوال ، ألا وهي أحكام الله عز وجل وتشريعاته .

وعلى القائد الاداري أن يتصف بالصفات الحميدة ، وألا يطالب أحدا بطاعته على حساب الحق ، وكل نزاع بينه وبين الذين يقودهم ويتولى أمورهم يجب أن يعرض دائماً على كتاب الله وسنة رسوله . وعليه ــ بشكل أساسي ــ أن يحذر الهدية التي فيها شبهة الرشوة .

محمود حنفي كساب

فايد ، عبدالحميد بهجت

الإدارة في الإسلام — نماذج من الفكر والتطبيق

س ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ١٠١ — ١٣٦

يقدم لنا الباحث نماذج من أشكال الفكر والتطبيق الإسلامي في عدد من المجالات مثل : التخطيط والتنظيم ، والرقابة ، والأجور والحوافز ، والأختيار ، والعلاقات الأنسانية .

ففي مجال التخطيط يقول الكاتب أن الفكر الإداري يركز على عدد من القضايا الحيوية عند مناقشته لوظيفة التخطيط أهمها جمع المعلومات وتحديد الأهداف ورصد المستلزمات والموارد ، وإعتبار الظروف غير المتوقعة ، ويستطرد بقوله أن الإسلام قد عنى بتحديد الأهداف ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ ، وعن توفير المستلزمات : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ ، وعن التنفيذ المرحلي للخطة : يورد لنا كيف سارت الدعوة الإسلامية من مرحلة المبايعة إلى مرحلة التعليم ومنها إلى مرحلة الأذن .. وفي مجال التنظيم يتحدث عن مبدأ القيادة وأهميتها في الفكر الإداري الحديث ، وكيف عني بها الإسلام عندما قال ﷺ (لا يحل لثلاثة أن يكونوا في فلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم) .. ثم يتحدث عن مبدأ إستخدام الهيئات الإستشارية ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ ، ويردف بالحديث عن مبدأ السلطة والمسئولية وكيف أن السلطة في الإسلام ليست وضيعة وإنما مصدرها الخالق عز وجل .. وفي مجال الرقابة يشير إلى أن الإسلام أوجد لها نظاماً متكاملاً يتسم بالشمولية والذاتية المطلقة والوضوح والبساطة والتركيز على منع الأخطاء وتوضيح مسار التصميم .

وفي مجال الأجور يقول الكاتب إن أحكام الدين الإسلامي أهتمت بتنظيمها ووضعها في إطار يسمح بسيادة علاقة التكافؤ والمحبة لا العداوة والكراهية .. وفي مجال الأختيار والتيقن والفصل تتجسد عظمة الإسلام في قوله ﷺ (من ولى أمر المسلمين ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله) . وفي مجال العلاقات الإنسانية يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾ .

وينهي الباحث دراسته بخلاصة يؤكد فيها أن الفكر الإنساني في مجال الإدارة استمد الكثير من تكوينه من الثقافة الإسلامية ، وأن هذه الثقافة منحت المسلمين أزهى حضارة وأقوى دولة ، وأن أسباب تخلفنا ترجع إلى أننا لا نبحث عن هويتنا النابعة من أحكام ديننا الحنيف .

محمود حنفي كشاب

٢٠٣

حتحوت ، حسان

الإجهاض في الدين والطب والقانون

س ٩ : ع ٣٥ (١٤٠٣/٧) ص ص ٩٣ ـ ١٠٤

في شريعة الإسلام أنه إن حُكِمَ على إمرأة بالإعدام جزاء جريمة فتبين أنها حامل أُجِّل تنفيذ الحكم حتى تلدَ وقيل حتى ترضع ، حتى لو كان الحمل من سفاح .. وإذا مات رجل وإمرأته حامل حجز من تركته نصيب المولود وتعهد باقي الورثة إن ولدت أكثر من وليد أن يردوا أنصبة التوائم .. وإذا أسقطت المرأة جنيناً في أي عمر ظهرت عليه أمارة حياة ثم مات فإن الجنين يرث أبا من مورثيه مات خلال الحمل ثم يرث الجنين بعد موته ورثته الشرعيون . وفي الإسلام فوق ذلك عقوبة مالية على التسبب في الإجهاض ولو عن غير قصد هي الغرة وقيمتها نصف عشر دية البالغ وتدفع لورثة الجنين الشرعيين فإن كان منهم شريك في إحداث الإجهاض دفع نصيبه من الغرامة وحرم أن يأخذ نصيبه منها . وكل هذه حقوق ناشئة عن حق الحياة .. وفي بيعة المؤمنات في سورة الممتحنة (١٢) ﴿ ولا يقتلن أولادهن ﴾ ، وما كان قتل الأولاد في الجاهلية عن خشية عار الإناث أو خشية الفقر أو نذراً للآلهة تقوم به إلا يد الرجل دون المرأة فلعل الآية قصدت إلى الإجهاض وهو وحده الذي كانت تقوم به النساء دون الرجال، حياة الجنين إذن محترمة في الإسلام .. ما شذ عن ذلك في السابق إلا من كان يعتقد أن حياة الجنين تبدأ وقت إحساس الأم بحركته وهو ما يكون عادة في آخر الشهر الرابع من الحمل ، وإن كان الغزالي وغيره رأوا أن قبل تلك الحياة الظاهرة التي تحسها الأم حياة مستكنة للنمو والإعداد ، وقد حسم الطب الحديث هذا الأمر تماماً إذ ثبت قطعياً أن الجنين يتحرك من قبل أن تشعر بذلك الأم بزمن طويل وأن حياته بدأت منذ بداية الحمل .

ويشهد عصرنا الحاضر هجوماً شرساً على تراث الإنسانية الأخلاقي والديني يدعو إلى التحلل والإباحة وإطلاق الغرائز ، ويستعين على ذلك بكل سلاح ، ويستتر وراء الحرية من جانب وتوقي الانفجار السكاني من جانب آخر .. والدعوة لإباحة الإجهاض عنصر من عناصر كثيرة ، وكلها تطرق أبواب بلادنا بشدة وبيننا من يحاول أن يفتح لها ، فلعل الله يعصمنا أن ننخدع فنتبع أو نزيغ فلا نرتدع .

د . حسان حتحوت

٢٠٤

صديقي ، ظباء

الاسلام والعلاج النفسي الواقعي

مترجم عن الانجليزية

س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ٦٩ ــ ٨٢

تنبئنا الباحثة في دراستها بأنه قد تم التوصل إلى طريقة جديدة في العلاج النفسي تسمى بالعلاج الواقعي ، ومبدع هذه الطريقة الجديدة هو الدكتور جلاسر ، وهي تبدأ بحثها بمقدمة مفيدة جداً عن بعض أنواع العلاج النفسي ، وقد توصل د . جلاسر لهذه الطريقة على الأسس التالية :

١ ــ إحاطة المريض بأشخاص يتميز سلوكهم تجاه الآخرين بالمسئولية وذلك وسط مناخ يؤدي إلى حبهم له وحبه لهم ،

٢ ــ إشعاره بقيمته ،

٣ ــ ولكي يشعر المريض بقيمته يجب مساعدته على نهج القدر المقبول من السلوك ،

وأن العلاج الواقعي لا يسأل لماذا يسلك المريض سلوكاً حسنا بأسلوب خاص ؟ لكنه يسأل في الواقع ماذا يفعل ؟

وتورد الباحثة الأسس الفعالة لواقع العلاج النفسي وهي : الاندماج ، السلوك الشائع ، تقويم السلوك ، مسئولية السلوك الموجه ، التعهد ، رفض الأعذار وتجنب العقاب ، ثم تقدم لنا نبذة عن التفاوت والاختلاف بين العلاج النفسي والواقعي .. ثم تتقدم في البحث وتعرض وجهة نظر المسلم ورؤيته في العلاج النفسي الواقعي وترى أن هذا العلاج يعد مجالاً بديلاً فسيحاً عن الطب النفسي يتلاءم استخدامه تماماً مع المسلمين ، إلا أنه يحتاج إلى بعض التعديلات والاضافات

وتحت عنوان محاولة لعلاج مشاكل المسلمين في أمريكا تنتهي الباحثة إلى أن وجود المعالج المسلم هو الطريق الأفضل للتعامل مع المسلم المريض غير أن ذلك لن يكون ميسراً ومتاحاً إلا لعدد قليل جداً من المسلمين وعلينا أن نخطط من الآن لجعل العلاج النفسي الواقعي الإسلامي متاحاً لكل من يحتاجه .

وعن المعالجة الإسلامية لمشاكل العقل تقول الباحثة : إن المسلمين في أمريكا ــ مثلا ــ يعانون في كثير من الأحيان من تجربة عاطفية تجعلهم بمنأى عن الاندماج الاجتماعي ، وأن الإسلامي وحده يستطيع ان يوفر في التحاليل النهائية العلاج والدواء لكل المشاكل العاطفية من خلال التعمق الايماني وخلق التوازن بين المواقف في ذهن المسلم .. وأن العلاج النفسي الواقعي يلتقي في ركائزه مع أسس إسلامية .. وأن العلاقة التي يتطلبها العلاج الواقعي بين المريض والمعالج إنما تأتي على النحو المطلوب إذا كان الأشخاص من نفس الجنس ، وقد تنعكس النتائج إلى النقيض إذا كان المريض من جنس والمعالج من جنس آخر ، وهذا الجانب يتفق تماماً مع الفكر الإسلامي .

عمرو حلمي كساب

٢٠٥

صقر ، أحمد

الإفراط في الطعام والسلوك (مترجم عن الانجليزية)

س ٥ : ع ١٨ (١٣٩٩/٤) ص ص ١٢٣ ـ ١٣٨

الإفراط في الطعام يعتبر مشكلة تثير بعض القلق في مجتمعات الغرب الفنية في يومنا هذا ، خاصة بسبب احتمال وجود علاقة بين الاضطرابات القلبية والافراط في الطعام ، وأن التأكيد على ضبط الشهية في الديانات المختلفة يحتم علينا استكشاف التنظيمات الإسلامية المتعلقة بتناول الطعام نظراً لأن الإسلام هو آخر الديانات .. هكذا بدأ الباحث دراسته ، ثم هو ، تحت عنوان السمنة والافراط في الطعام ، يقول : إن الافراط في الطعام في معظم النظم الدينية كان يماثل الشهوة ، والتبذير وأحياناً بالاثم أو الهمجية ، وأن أسباب الافراط في الطعام ترجع إلى الجهل لأنه لم يكن يوجد وعي عام بالنسبة لدور الغذائيات ، وإلى الفقر لأن الفقراء حين تتاح لهم فرصة الطعام لا يلوون على شيء ، كذلك تناول الطعام للمتعة وبخاصة في المجتمعات المتقدمة التي يشقى فيها الانسان طيلة يومه لكسب قوته ، ومشاريع التنمية للطعام ، وتناول الطعام التعويضي بسبب الشعور بالنقص ، وتناول الطعام تحت ضغط ، والافراط في الطعام الناتج عن القلق ، ويورد الكاتب سنداً شرعياً لكل سبب من القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وعن ضبط تناول الطعام يتحدث الكاتب تحت عناوين فرعية عن الاكتئاب المتسبب عن الرجيم ، وتأثيرات بيئة وظروف تناول الطعام ، وتأثيرات التذوق ونوع الطعام .

ثم ينتقل الكاتب إلى التنظيمات الإسلامية التي تؤكد عظمة ديننا الحنيف وقدرته الالهية على تنظيم حياة البشر فيقرر أهمية الاعتدال في تناول الطعام والمشاركة فيه ويورد الآيات والأحاديث التي تأمر وتحض على ذلك ، ثم يعرج الكاتب على نظام غذاء النبي عليه السلام وكيف انه ﷺ كان أفضل مثل للقدرة على التحكم في الرغبات وأن الأطعمة التي كان يحبها سلام الله عليه هي : الحلوى والعسل والتمر والعجوة والبطيخ والزبد والثريد المصنوع من الخبز والمصنوع من الحيس واللبن والزيت .. وينهي الكاتب بحثه بالتحذير من أن افتقاد الإيمان هو سبب التعرض للسمنة ، وأن الإسلام قد اختار أسلوباً معتدلا لتنظيم تناول الطعام ، وأن التغيير الجذري في الحالة العقلية والروحية للشخص البدين هو الحل الوحيد لشفائه من البدانة ، وهذا الحل موجود بوضوح في الإسلام الحنيف .

محمود حطي كساب

٢٠
...مقر ، أحمد
...لخنزير وبعض أسباب تحريمه
...ن ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢) ص ص
٣... — ٥٦

هذا بحث فيه قدر من الفائدة للمسلم ...مير المسلم ، وأيضا قدر من المعلومات ...كيميائية وأساليب الغذاء ، ويتركز حول : ...اذا حُرم علينا نحن المسلمين خاصة أكل ...لخنزير ، وأن التحريم جاء في أربع سور من ...قرآن الكريم هي : البقرة والمائدة والأنعام ...لنحل ، ويضم البحث في أعطافه ثلاثة ...شر عنوانا تبدأ من المقدمة مروراً بالأوامر ...قرآنية والأسباب العامة في التحريم وكيف ، الخنزير ككل محرم نظرا لأن دهنه يتداخل ...حمه ومن الصعوبة فصلهما ، وأن الله ...بحانه وتعالى حرم علينا أكل لحوم ...لحيوانات الكاسرة ومنها الخنزير ، ثم يذكر ...كاتب في البند السادس الأدلة التاريخية ...نها أنه ربما كانت الحكمة من تحريم أكل ...لخنزير أنه كان في الأصل إنساناً ومسخ ...نزيراً ، ويقدم لنا الكاتب في البند السابع الأدلة الكيميائية بتفصيل يحتاج إلى تخصص في الكيمياء ونفهم منه أن عصارة البنكرياس في أمعاء الإنسان لا تستطيع أن تحول بسهولة جزئيات ال T . G الموجودة في الخنزير . وأن الحيوانات العشبية يمكن لأمعاء الإنسان هضم دهنياتها ، وتحت عنوان الأدلة الجرثومية يعدد الكاتب بعض الأمراض التي يسببها أكل الخنزير والذي تتوطن فيه الدودة الشريطية والتي من شأن انتقالها إلى الإنسان إصابته بالجنون والنوبات القلبية وفقر الدم والبرقان وتضخم الكبد والعقم والموت المفاجيء .

وينتقل الكاتب في البند التاسع إلى تقديم الأدلة الدينية ويذكر أن جميع الأديان تحرم أكل الخنزير تحريماً قطعياً ، وفي الأدلة السلوكية يؤكد نقلا عن الدكتور الفنجري بأن الذين يأكلون الحيوانات الكاسرة والآكلة اللحوم عادة ما تكون طبائعهم شريرة ويميلون إلى ارتكاب الآثام والجرائم ، وهم غير متسامحين ، ويظهرون العداوة والبغضاء إلى غيرهم حتى أن منهم من يقتل غيره بدون سبب ، وينتهي إلى أن أي تحسين في المجتمع يجب أن يبدأ أولاً من الوجبة الغذائية ، ثم يذكر في البند الحادي عشر بعض الحقائق والأباطيل عن أكل الخنزير ، ويورد في البند الثاني عشر قصيدة لشاعر أمريكي يحض على الاقلاع عن أكل الخنزير من ذنبه إلى خرطومه وأنه أوسخ وأنجس وحوش الغابة ، وينهي بحثه ببعض الإرشادات فيما يتعلق بالأطعمة المتداولة ووجوب توخي استعمال هذه الأطعمة .

محمود حلمي كشاب

٢٠٧
صقر ، أحمد
الدهون في الأطعمة
س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ١٣٣ ــ ١٤٢

هذا بحث ضروري وهام جداً بالنسبة للمسلمين الذين يستوطنون البلدان والأقطار النصرانية وغيرها مما يشيع فيها استخدام لحم الخنزير ودهنه في الأطعمة ، ولأن الباحث من المستوطنين بالولايات المتحدة الامريكية وفيها يقيم حوالي ثلاثة ملايين مسلم ، فقد أصبح لزاماً عليه ــ كعالم مسلم ــ أن يبصر ويرشد إخوانه في الدين إلى المنتجات التي يستخدم فيها دهن الخنزير المحرم عليهم . وهو يبدأ بحثه بمقدمة يقول فيها : إن أهمية مقاله في أن عدداً كبيراً من المسلمين يقيم في أمريكا الشمالية وأن الشركات الأجنبية تصدر أطعمة إلى الدول الإسلامية ومن ثم يجب التحقق من خلوها من لحم ودهن الخنزير ، وينتقل بالقاريء إلى تاريخ استخدام دهن الخنزير ويقول أنه كان يستخدم منذ عهود طويلة في تحضير العجين لطواعيته وليونته تحت درجة حرارة الغرفة وأن طريقة الطبخ في أمريكا تعتمد على استعمال الدهون سواء الزبدة أو دهن الخنزير .

ويقدم لنا الكاتب عدداً من التعريفات لأنواع من الدهون ثم يورد قائمة لبعض الحلول التي يراها وجاء للمسلم في مواجهة هذا المحرم المنتشر في الطعام فيقول :

١ ــ يجب على المرء قبل كل شيء أن يقرأ على الغلاف الخارجي من كل ما يشتريه في الأسواق وأن يتحقق من وجود الكلمات الآتية : Bacon , Ham , Park - Lord, Shortening - Gelatin

٢ ــ على المرء أن يختار لنفسه ما هو حلال وأن يرفض ما هو حرام أو مشبوه .

٣ ــ يمكن استعمال الأطعمة النباتية لمجموعة (آكلي النباتات) إذ أنها لا تحتوي على مشتقات الحيوانات .

٤ ــ يجب دائماً استعمال Pure Vegetable Shortening زيت نباتي صاف .

٥ ــ يجب الكتابة لأصحاب الشركات التي تصدر أطعمة تشتمل على مواد ودهون حيوانية وأن يقال لها عن احتياجات المسلمين .

٦ ــ وأن على السفارات الإسلامية وخاصة ملحقيها أن يعلموا شركات الأطعمة عن احتياجات المسلمين .

٧ ــ على الدول الإسلامية والعربية أن لا تستورد المأكولات من الشركات الاجنبية إلا بعد التأكد من خلوها من كل ما هو محرم .

وفي ختام بحثه يورد قائمة بأسماء بعض الشركات التي يدخل في منتجاتها دهون الخنزير والشركات التي لا يدخل في انتاجها هذا الدهن وأسماء منتجاتها .

محمود حنفي كساب

٢٠٨
الصياد ، إبراهيم
نظرة الإسلام إلى الطب
س ٧ : ع ٢٦ (١٤٠١/٥) ص ص ٤١ — ٥٦

هذا البحث محاولة لتفهم موقع الطب من لتصور الإسلامي الشامل لمختلف أمور لحياة ، ويشتمل على خمسة أقسام :

١ — الإسلام وعلم الطب :

لإسلام كل فروع العلم النافع فان لعلم لطب منزله خاصة لارتباطه بسلامة الانسان لذي كرمه الله ليتمكن من أداء رسالته في لأرض .

٢ — الإسلام ومهنة الطب : أقر لإسلام مهنة الطب كتخصص لا يخضع لدجل والشعوذة بل ينطلق من المفهوم شامل للعبادة التي يندرج تحتها كل ينفع ناس وبذلك تمارس المهنة تحت مظلة توفير صحة للمسلمين وأداء واجب الاخوة نحوهم بصير الطب أداء الرحمة الالهية للأنسانية .

٣ — نظرة الإسلام للمرض : يتبين هنا دى أرتقاء الإسلام بالمفاهيم البشرية تجاه رض والموت بصورة ليس لها نظير في أي دين أو فلسفة على سطح الأرض . فالمسلم مطالب بحفظ الصحة لنفسه وللمجتمع وتجنب أسباب المرض ولكن إذا وقع المرض فإنه ليس غضباً أو لعنة وانما أبتلاء ، وبنظرية الاحتساب تكفر الخطايا وترفع الدرجات وهنا يصير المريض قريبا من الله وانساناً مكرماً له حقوق العيادة والطبابة والرحمة . وهذه المفاهيم تعطيه الصلابة النفسية التي تساعده على شفاء البدن وتحميه من فكرة التخلص من الحياة .

٤ — الوقاية والعلاج : الصحة الوقائية تتضمن حقوقاً للرب وللعبد وللمجتمع، لذا كانت تعاليمها اقرب إلى الالزام ولو أدى الأمر إلى التضحية بنفس واحدة لوقاية المجتمع حيث يكون الموت في الطاعون شهادة . أما علاج المرض فيتضمن حقوقاً للرب والعبد في جسم المريض لذلك كانت درجة الالزام أقل من الوقاية حيث لا ترتبط بالسلوك الاجتماعي وانما بالسلوك الشخصي . ومع ذلك فالإسلام كان نقطة تحول في نظرة البشرية للعلاج الطبي . فالأمر بالتداوي جاء صريحاً وحاسماً لا يدع مجالاً لفكرة تعذيب النفس لتكفير الخطايا .

٥ — أداب مهنة الطب : في الإسلام ثروة من الاخلاقيات التي تنبعث من نظرية للكون والحياة وكلها تجد تطبيقات في مجال ممارسة الطب مما يكفل للمهنة ضمانات تجعلها وسيلة رحمة للبشرية كما أرادها الله .

ابراهيم الصياد

٢٠٩

الكيلاني ، نجيب

في رحاب الطب النبوي

س ٦ : ع ٢٣ (١٤٠٠/٩) ص ص ٣٥ — ٦٤

، س ٦ : ع ٢٤ (١٤٠٠/١١) ص ص ٧٣ — ١٠٤

لقد بدأت رحلة الطب النبوي من الداخل .. من قلب الإنسان وضميره ونفسه ، ثم شملت بدنه ، وانتقلت إلى بيئته التي يعيش فيها ، وإلى أفراد المجتمع الذي يخالطه ، واهتمت بالجوانب العلاجية والوقائية والغذائية والترفيهية ، وعلاقاته الإجتماعية المتنوعة ، كما ربط الطب النبوي بين الصحة والعبادة في نسيج واحد .. والحق أن الطب النبوي يعتبر جانباً من جوانب الإعجاز التي يزخر بها ديننا الحنيف .

الطب النبوي ومفهوم الصحة والعلاج : وصل الباحث إلى عدة حقائق في هذا المجال من خلال نصوص ثابتة عن الرسول ﷺ منها : ١ — الأمر بالتداوي . ٢ — إقرار الرسول ﷺ بأن لكل داء دواء . ٣ — أن الاهتمام بالعلاج واجب ديني .

أسس الطب الوقائي النبوي : ١ — الصحة نعمة من أعظم نعم الله . ٢ — الصحة أمانة في عنق كل فرد . ٣ — ضرورة حماية المجتمع من انتشار الأوبئة أو الأمراض الفتاكة وذلك بتطبيق قوانين الحجر الصحي . ٤ — جعل النظافة في مقدمة الحصون التي تحمي الجسم من تقبل العدوى . ٥ — تجنب التخمة وما تجلبه من مضاعفات . ٦ — نظافة المأكل والملبس والمسكن . ٧ — مكافحة الحشرات والميكروبات بالأساليب المناسبة . ٨ — ضرورة التداوي والعلاج لكبح جماح المرض وتجنب المضاعفات والعاهات ووقف تفشي المرض بين الأصحاء . ٩ — وقاية الأسنان التي تعتبر منفذاً لعديد من الانحرافات والعلل التي تؤثر على أجهزة الجسم المختلفة . ١٠ — اعتبار المحافظة على الصحة والوقاية من الأمراض طاعة لله ورسوله ، يؤجر عليها المرء في آخرته ويسعد في دنياه .

الطب النبوي النفسي : يعتمد العلاج في هذا الفرع على زاد المسلم من الإيمان بالله والثقة به ، وعلى المفهوم الشامل للإسلام الذي يحمي الإنسان من عواصف القهر والفشل والغدر والخيانة .. ويمنحه الاتزان في مواجهة الحياة بنفس مطمئنة .

الغذاء والطب النبوي : نستطيع أن نوجز الأسس الغذائية العامة في إطار الطب النبوي على النحو التالي : ١ — شمول الغذاء على مختلف العناصر الضرورية . ٢ — التأكيد على أهمية بعض الأنواع الغذائية الخاصة مثل اللبن واللحوم والعسل والتمر والفواكه . ٣ — التأكيد على خصوصية أكل المريض ، بمعنى

أن بعض ما يصلح للغذاء بالنسبة للأصحاء قد يضر بالمرضى . ٤ ـــ حرص الرسول ﷺ على نظافة الطعام والاستفادة منه . ٥ ـــ عدم الاكثار من الطعام ـــ أو تجنب الشراهة والتخمة . ٦ ـــ الجمع بين الطازج والمطبوخ في الوجبات الغذائية .

الطب النبوي والرياضة : يحرص الطب النبوي في مجال الرياضة ـــ كما في المجالات الأخرى ـــ على حماية الأبدان والنفوس ، وهو نوع من الكمال لا زيادة فيه لمستزيد على الرغم من مرور القرون الطويلة . ولقد توصل الطب الحديث إلى قواعد الوقاية والعلاج التي تكمن أساساً في أسلوب الحياة السليم والاهتمام بالحركة والرياضة والنزهة والأسفار وهذا لعمري ليس على الإسلام بجديد .

الطب النبوي والعلاج بالمحرمات : لقد نهى الشارع عن التداوي بالمحرم سواء كان خمراً أو مخدرات أم غيرها من الأمور التي تتعارض مع القيم النبوية العريقة ولقد توصل العلم الحديث في هذا المجال إلى خطورة التداوي بالمخدرات والمهدئات على الكيان البشري .

وفي ختام بحثه يذكر الباحث أن النهضة الأوروبية الطبية بدأت على أساس التراث الطبي الإسلامي الذي ترجم إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوروبية وتحتفظ المتاحف العالمية حتى اليوم بالمخطوطات والآثار الطبية الإسلامية التي تعتبر مفخرة من مفاخر العقل الإنساني وقدرته على التقدم والابتكار .

صلاح الدين حفني

٢١٠
جعفر ، محمد كمال
آفاق الإنبعاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن
س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ٩١ ــ ١٢٢

يركز الباحث النقاط الجوهرية في النظرة الإسلامية الجمالية والفنية بصورة عامة ، مقارنة بالنقاط الجوهرية المستخلصة من حصيلة الفكر الحديث على النحو التالي :

أولاً : ينفرد الإسلام بتماسك نظرته الجمالية والفنية وتكاملها وتناسقها وتلاقيها مع نظرته إلى الحق والخير وبهذا تكون النمط لفريد الذي تتعانق فيه القيم الثلاث ، وذلك في مقابل التباين والانفصام بين أجزاء النظرة الغربية الحديثة للجمال .

ثانياً : تسمح النظرة الإسلامية بالحقيقة الموضوعية للجمال الموجود في الطبيعة والمصنوع بيد الإنسان . وذلك يعني أن إعجابنا بالجمال وتقديرنا له ليس تعبيراً ذاتياً محضاً لا أساس له من الواقع كما يدعي ذلك بعض المحدثين الذين يرون أن الطبيعة خرساء ما لم ينطقها الإنسان .

ثالثاً : تفي النظرة الإسلامية بالنوعين المشهورين للمتعة الجمالية : أولهما هذه المتعة العابرة التي يصاحبها استرواح النفس والاسترخاء بعد العمل المضني ، وهدوء الأعصاب ، وثانيهما المتعة التي تنعش الذهن وتوقظ الحواس وهذه هي المتعة الحقيقية الكاملة التي يحققها مصدر جمالي قيم . وهي المتعة التي يحرص الإسلام على تغذيتها وإنمائها .

رابعاً : تنشد النظرة الإسلامية إنتباهنا دائماً إلى ما وراء حواسنا حفزاً للهمم . وإتاحة تمتع أرق بمجالي المطبوع والمصنوع . ومعنى ذلك أن الإسلام لا يرضى لمعتنقه أن يكون سطحياً أو شكلياً .

خامساً : تحرص النظرة الإسلامية على رعاية كافة الملكات والطاقات الإنسانية ، ولا ترضى مطلقا بأن تعطل ملكة ، أو تهمل طاقة ، أو تركن جارحة أو عضوا لأن في ذلك تعويقاً لسير الحياة .

ويرى المؤلف أن النظرة الإسلامية في مجالي الجمال والفن تعتبر الطاقات النفسية ثروة تفوق قيمتها أية ثروة أخرى عند ذوي البصيرة والعقل المستنير .

صلاح الدين حلمي

٢١١

الفاروقي ، إسماعيل راجي
الإسلام وفن العمارة
س ٩ : ع ٣٤ (١٤٠٣/٤) ص ص ٨٧ ـ ١٠٠

ثارت تساؤلات عديدة حول حقيقة الصلة بين الإسلام وفن العمارة . وقد انقسم الرأي حيث مال البعض نحو الجهل بطبيعة هذه العلاقة ، في حين اظهر فريق آخر فسادا في الرأي وجمع فريق ثالث بين الرأيين .

لكن الحقيقة هي أن ظهور الوحدة المعمارية في كافة ارجاء العالم الإسلامي جاء معبراً عن وحدة الأمة تحت لواء الإسلام ، ثم ان وحدة الطرز المعمارية في اقطار العالم الإسلامي كانت مستوحاة من الحضارة الإسلامية التي تركت بصماتها الواضحة على هذا الفن . فالعمارة هي تعبير جمالي لما لدى الإنسان المسلم من رؤية فريدة ومتميزة تجاه الواقع والمساحة والزمن والتاريخ . وقد عمل المعماري على تغيير المظهر الخارجي للكتلة عن طريق تغيير وترتيب مواضع الوحدات والمواد المتشابهة والمتكررة بغرض صرف الانتباه عن الكتلة إلى الطراز أو التصميم . فكان من نتائج تغيير المظهر الخارجي إبراز تصميمات فن الزخرفة العربي الذي يعبر عن إبداع الخالق من خلال تكرار عناصره وتنافسها وقوتها وتفردها وثباتها ولانهائيتها . ولذلك يلقي في النفس إحساساً بديهياً باللانهائية وسمو الذات الإلهية .

إن فن العمارة الإسلامية هو المتحدث باسم الإسلام . وان نصيبنا من العمارة ليس بالشيء اليسير في الوقت الذي صار فيه العدو واحداً منا .. فها هم المهندسون المعماريون يتلقون تدريبهم في فروع فن العمارة الغربية في عقر دارنا وداخل جامعاتنا الوطنية . لقد أصبح المعماري الإسلامي غربي النزعة ينتمي لدين الإسلام شكلاً .. ولم يدرك أن الحرب لم تضع أوزارها بعد وأن الهزيمة سوف تكون ثقيلة وشاملة بمعنى الكلمة .. فهل يعاودنا الأمل في صحوة العمارة الإسلامية من جديد ؟ وهنا .. في عرين الأسد ؟ وهل نتمكن من هنا ايضا ان نبعث الروح في التقاليد الإسلامية التي هوت إلى حين ؟

هاني عودة الطلح

الفاروقي ، إسماعيل راجي
التوحيد والفن (مترجم عن الانجليزية)
س ٦ : ع ٢٣ (٩/١٤٠٠) ص ص ١٥٩ ــ ١٨٠
، س ٦ : ع ٢٤ (١١/١٤٠٠) ص ص ١٨٣ ــ ١٩٦
، س ٧ : ع ٢٥ (٢/١٤٠١) ص ص ١٣٧ ــ ١٦٤

يزداد عدد المهتمين بالفن الإسلامي ، وفيما عدا ما يتصل بالدراسات الأدبية فإنهم جميعاً من الغربيين ، وقد اسهموا بنصيب وافر في جمع الأعمال الفنية الإسلامية وتصنيفها . غير ان هؤلاء الدارسين انفسهم قد بدأوا جائرين في تقييمهم لهذا الفن ، اذ فشلوا في تفهم روح الفن وإدراك اسلاميته حيث طبقوا عليه معايير الفن الغربي في مجالات مختلفة نذكر منها فن الزخرفة العربي الذي اطلق عليه أ . هارتزفيلد صفة « مناقضة الطبيعة وعقد مقارنة جائرة بين مناقضة الطبيعة وموائمة الطبيعة وخرج بنتيجة فحواها تحقير الفن الإسلامي عامة .

أما المجال الثاني فهو فن النقش والتصوير ، حيث تبنى ت . و . ارنولد وم . س . ديماند دعوى مفادها ان « الفن المسيدي فن زخرفي اساساً » وذلك لأن الزخرفة في الفن الغربي هي ما ليس جوهرياً

وبذلك تم تجريد الفن الإسلامي من كل جوهر . وما هذا التقييم لخصائص الفن الإسلامي والاتهامات المترتبة عليه إلا ما جرت العادة عليه في دراسات الغربيين .

أما الفن المعماري وهو المجال الثالث من مجال الفنون الإسلامية فقد رفض الغرب الاعتراف بأن هناك ما يسمى بالفن المعماري الإسلامي ، ففي رأي أولئك الدارسين أنه لا وجود لفن معماري عربي . وفي مجالات فنية أخرى مثل الفن الأدبي وفن الموسيقى جاءت الدراسات والآراء فردية معزولة عن بعضها ، لكنها في مجموعها تشكل المفهوم الغربي للفن الإسلامي ونظريته .

فمازال مجال الفن الإسلامي بحاجة إلى دارسين وباحثين يتحلون بالنزاهة وسعة الأفق والمعرفة العميقة بالمثل الإسلامية السامية .

في طبيعة العمل الفني الديني

ليس العمل الفني تقليداً للطبيعة ، فالفنان هو الانسان الذي يستشف من الطبيعة ما تحاول ان تبدعه . فإذا كان مضمون التمثيل الفني لشيء ما كشجرة أو حيوان هو الفكرة الأولى ، وإذا كانت الفكرة الأولى تستلزم مغزى خاصاً في علاقتها بالانسان ، فإن السؤال هو : ما الفكرة الأولى للإنسان ؟ الاجابة انها تركيب لا نهائي من المعاني ، لذا فإن الفنان مهما يسبر من اغوار الطبيعة البشرية ، فإن تمثله للإنسان انما يوحي ببعض الحقيقة الانسانية دون الاحاطة بها كلها . هذا التحليل ينطبق تماما على فني النحت والتصوير حيث تصبح الفكرة الانسانية صريحة ومباشرة . أما في الفن المعماري فإن الفكرة الإنسانية تستمد عناصر الطبيعة المكونة للعمارة من كونها معبرة عن طبيعة انسانية .

وقد كافحت المسيحية ضد التجربة الجمالية الدينية الاغريقية ، لأن المسيحية تعتبر بلورة ساميّة لوعي ديني سام . لكن حينما تحول مركز القوة المسيحية إلى العالم الهيليني فقدت المسيحية القدرة على مواصلة الصراع واصبحت نفسها هيلينية الطابع .

أما العمل الفني اليهودي فقد تشكل بعد أن طرد الميرانيون إلى بابل ، حيث تأثروا بحضارة المنفى وتمحور موقفهم حول نقطتين : الأولى ، الفصل الكامل بين الله والطبيعة . والثانية ، عدم وجود شيء يمكن أن يكون اداة مناسبة تحمل الحقيقة القدسية أو تعبر عنها ، فاستخدموا طريقة « التأسلب » التي كانت سائدة من قبل لدى شعوب الشرق الاوسط وبالتحديد في ما بين النهرين .

فتصور اليهود للذات الإلهية المنزهة ، الذي لم ترثه المسيحية في تصورها لشخصية المسيح ، كان هو السر في ان اليهود لم يكن لديهم فن مرئي ، وربما بدوا فخورين بهذه الحقيقة .

نظريــة الفــن الإسلامــي

ان امثلة الفن الإسلامي التي لاتزال قائمة في قبة الصخرة بالقدس وفي المسجد الأموي بدمشق وفي بعض القصور الأموية كالمفجر والمشتى وغيرهما لتعطي دليلاً واضحاً على عدم وضوح الرؤية الدينية في ذاك الفن ، رغم احتوائه على عنصر التشخيص على الطريقة البيزنطية . ويعتبر هذا الفن أرقى ما وصل إليه الفن في منطقة الشرق الأوسط كمنطقة سامية تسودها الحضارة الهيلينية .

وان من خصائص الوعي السامي التي أكدها الإسلام رفض ما ليس بحقيقة ، في « لا إله إلا الله » تعني وجود حقيقتين : حقيقة منزهة هي الخالق وحده وحقيقة العالم المخلوق . وقد أكد الإسلام أن تؤعد

الكلمات والتصورات والأفكار التي تعبر عن الذات الإلهية بلا كيف ، حيث لا يمكن التعبير عنها بشيء . ومن هنا تناول الفنان المسلم موضوعات الطبيعة بطريقة مؤسلبه . ولقد كان العقل العربي هو الرحم الذي تكون فيه وقام عليه الإسلام ، وكذلك الفنون الإسلامية التي تطورت لدى الشعوب الإسلامية استمدت من الماضي العربي الذي تبلور في الإسلام .. استمدت منه روحها ومبدأها كما استمدت منه غايتها ووسيلتها لتحقيق تلك الغاية . فالفن المرئي في الغرب يقوم على الطبيعة الانسانية أو المناظر الطبيعية واللوحات التجريدية . أما الفن المرئي الإسلامي فلم يهتم بالطبيعة الانسانية بل بالطبيعة الإلهية وكل ما عدا ذلك يبدو للفنان المسلم أمر ثانوي .

ان عظمة الفن الإسلامي تماثل عظمة هذا الدين ، فنحن كبشر نناضل لتحقيق القيم اللا نهائية في انفسنا وفي عالمنا . إلا اننا كبشر نعلم ان المسافة ثابتة بيننا وبين ما هو اسمى — أي القيم اللانهائية في ملإها الأعلى بين حقيقتنا الانسانية المخلوقة وبين الحقيقة الالهية الخالقة .

غالي عودة التليخ

الفاروقي ، لويز لمياء
وضع الموسيقى في العالم المسلم (مترجم عن الانجليزية)
س ٨ : ع ٢٩ (١٤٠٢/٢) ص ص ١٠٧ ـ ١٣٢

الباحثة نجحت في إلقاء ضوء كاشف ، وفي أحيان كثيرة من مواقع البحث ، باهر على وضع الموسيقى في عالمنا الإسلامي .. وهي تقسم دراستها إلى أقسام مستقلة وإن ربطت بينها كمقومات لتصل إلى نتائج محددة ، وهذه التقسيمات منها الموسيقى الدينية التي تتضمن قراءة القرآن والأذان والذكر والتكبيرات والحمد لله والمدح (للنبي ﷺ) والابتهالات ، وهذه الأنواع تتصف ببطء الايقاع ورقة النمط الايقاعي وأن الموسيقى غير الدينية فكانت بمثابة أسلوب تسلية لهؤلاء الذين ينغمسون في الممارسات المحرمة . وأن الانسجام الشامل يتمثل في مشاركة جهود المستمعين وفي مناسبات الأداء ، وبالنسبة للمؤدين .. ثم تتحدث الكاتبة عن الموسيقى الفنية التقليدية فتقول : التراث الموسيقي الذي كان ولايزال له أكبر الأثر ليس في المجتمع المتحدث بالعربية فحسب ، بل أيضا بالنسبة للشعوب المتحدثة بالتركية والفارسية هو قراءة القرآن . وذلك النوع من الموسيقى الدينية هو الذي يجب أن نركز عليه انتباهنا إذا أردنا أن نتبين ذلك التراث الموسيقي العظيم الذي أثبت المعايير الموسيقية النظرية ـ وأثبت يقظة بالنسبة لأسلوب الأداء وأثره على الأنواع الموسيقية الأخرى في الحضا[ر]

وتستشهد الباحثة بقولها : ما هو الشيء ال[ذي] يجعل المراكشي يستجيب لأم كلثو[م] والمصري يتأثر بأداء المقام العراقي ، والتو[نسي] أن يقول « الله » عند تلاوة القار[ئ] الدمشقي لآية القرآن الكريم .

وتؤكد الكاتبة أن جماهير المسلمين تتكيف مع الموسيقى الحديثة (ال[غ]... الشكل والمضمون) بسبب ارتباط[ها] بموسيقى تلاوة القرآن رغم أن الاحتـ[ـكاك] بالحضارات الأخرى أحدث تغييرات ... في السمات الموسيقية ، وأن الا[هتمام] بالموسيقى الغربية سواء الديـ[ـنية] والكلاسيكية معقود لبعض الشرائح [في] المجتمعات الإسلامية ، وتختم الباحثة درا[ستها] باستنتاجات أهمها أنه إذا أردنا فهم حض[ارة] موسيقية ، فاننا يجب أن نوجه اهتمامنا [إلى] الأشياء التي لا تمر بأي تغيير بنفس ال[قدر] الذي نوجهه إلى الأشياء التي تمر بتغيـ[ـير] وأنه ليس ثمة حضارة تعطي تأكيداً أكبر [أو] تبدي اهتماماً أكبر بموسيقاها مما يـ[ـبديه] العرب المسلمون « لموسيقاهم » القرآنـ[ـية] وأن تكرار مسائل : العودة إلى القرآ[ن] والعودة إلى السنة ، والعودة إلى عهد الخـ[ـلافة] الراشدة يمكننا توقع أن التغيير في الحضـ[ـارة] الإسلامية سواء كنا نعالج الحقائق الاجتما[عية] أو الجمالية أو الموسيقية سوف يحوز درجة من السرعة خاصة به وقوة دافقة خا[صة] به .

محمود حنفي كسـ[ـاب]

٢١٤
أشرف ، سيد علي
الأدب ـــ أسسه وطرق تدريسه
س ٧ : ع ٢٥ (١٤٠١/٢) ص ص ٩ ـــ ٢٩

في هذا البحث يقرر الباحث أن الأدب ضرب من ضروب الكتابة يبتكره الإنسان بمساعدة اللغة ليستمتع باكتشافه لخبرات الحياة ، وميزته الأساسية أنه خيالي ، يضاف إلى ذلك أنه ـــ أي الأدب ـــ نوع من أنواع المعرفة الجزئية المخلصة والأصيلة .

ثم يتحدث الكاتب عن الخيال الشعري وعلاقته بعملية إبداع عالم جديد من عالم خبراته يعطي للقراء صوراً جميلة ، وأن المشكلة التي تواجه الكتاب في قرننا الحالي هي فقدان الثقة بأي شيء روحي مما يجعله ـــ أي الانسان ـــ يعيش ممزقاً .

وتحت عنوان مباديء النقد وطرق التدريس يقرر الباحث أن الأدب هو أفضل مجال لتدريس أحاسيس الناس ، وأن الكاتب إذا كان معتقداً بدين أو مبدأ فإن ذلك يعد حقيقة مكتسبة بالمعاناة ، وأننا لكي نعلم الأدب كأدب من جهة وكوسيلة للتربية الأخلاقية والروحية من جهة أخرى نحتاج إلى منهج للنقد الأدبي تكون مبادئه متوافقة توافقاً مع مفهوم الإسلام للإنسان .

وبعد أن يورد الباحث أهمية التفرقة للطلاب بين الأدب الجيد وغير الجيد يقدم رأيه في عدد من الآثار الأدبية العالمية ومضموناتها وطريقة الكتاب في تقديم هـ المضمونات وانحيازاتهم فيها ناحية الخير الشر ، ويقرر أن أفضل طريقة يستخدم المدرس ليحصن طلابه من أن يتأثروا بكات معين هي أن يجعلهم يدرسون أعمال كتاب متعددين مختلفين فيما بينهم ، فيستط المدرس والطلاب في هذه الحال أن يم بشكل موضوعي في الاطار الأخلاقي لك من الكتاب وينظروا في نقاط الخلاف أحكامهم وأفهامهم ، ومن المفيد جداً لثقا الطلاب أن يدركوا كيف أن أولئك الكتا بالرغم من اختلاف طرق إدراكهم فان استطاعوا أن يعرضوا صوراً صادقة للإنسا في أحواله المختلفة ، ثم يؤكد الكاتب أ الأدب لا يمكن أن يحل مطلقاً محل الأخلا أو الدين .

وفي نهاية البحث يورد نتائج وتوصيا يراها جديرة بالتفهم والاتباع هي : أن النظ العام للمعرفة يجب أن يصنف ـــ كلياً ـ من وجهة النظر الإسلامية ، وضرورة إنشا مدرسة للنقد الأدبي ، وتدريب المدرسين وتضمين المنهج دراسات موسعة للأدب الق المتفهم للأعماق الانسانية ، وأن الأدب الجيد العظيم يتذوقه ويتقبله الناس في مختلف الأعمال والاصقاع ، وضرورة أن يكو الأحساس الأدبي جمالياً وأن يكون مرتبط بالثقافة الخلقية ، وأن من الضروري أن تع مواد لغوية وأدبية يقصد منها جمع التري الخلقية وإحساسه الفني بشكل متكامل

محمود حنفي كسا

٢١٥

الحسناوي ، محمد

مضمون الشعر الجاهلي وخطره

س ١ : ع ٣ (١٣٩٥/٧) ص ص ٧٥ — ٨٦

يقول الكاتب : إن الشعر الذي يحتج به في علوم اللغة العربية نصفه أو أكثر جاهلي .. وأن هذا الشعر مضامينه في كثير من المواضع تحض على الفحش والإلحاد وهذا يشكل خطراً على عقول الناشئة العرب المسلمين في الأقطار التي تستعين بنماذج من هذا الشعر في تدريس اللغة العربية ، ويعرج على المعلقات السبع ، وأن « المضمونات التي اشتملت عليها المعلقات لا تجاوز الأرض والنساء والطعام والشراب والحرب » .

ويقترح في نهاية دراسته ، وإلى أن يتضح تصور إسلامي شامل للشعر الجاهلي :

١ — عدم إغفال مضمون الشعر الجاهلي ، خلافاً للقدامى من أدباء ولغويين ، أولئك الذين أسهموا من غير قصد في ارتكاس الشعر العربي إلى التقاليد الجاهلية بعد شعر الدعوة الإسلامية وشعر الفتوح .

٢ — النظر إلى مضمونات الشعر من خلال التصور الإسلامي .. للإنسان والكون والحياة وعلاقة ذلك كله بالله تعالى .

٣ — إخراج دراسات نظرية وتطبيقية جادة ، وتعميمها على المعنيين .

٤ — الإهتمام بالشعر الإسلامي ، لا الشعر الذي ظهر في عصور إسلامية ، بل الذي يمثل التصور الإسلامي ، شكلاً ومضموناً .

محمد الحسناوي

٢١٦

ساعي ، أحمد بسام

نقد الشعر الحديث : القاعدة والمنهج والواقع الإسلامي

س ١٠ : ع ٣٧ (١٤٠٤/١) ص ص ١٣١ — ١٦٨

تنصرف هذه الدراسة في البداية إلى وضع حدود علمية واضحة ودقيقة بين المصطلحات المتداخلة في نقد الشعر الحديث ، فتفرّق بين الواقع والحقيقة ، ثم بين القاعدة والعرف ، وبين الشذوذ والتفرّد ، وبين التوافق والتطابق ، وبين التقليد والأصالة ، وبين ضرورة التأثير في الفن وضرورة التأثّر .

وفي بحثها عن التفرّد عند الشاعر ، وتمييزه عن الشذوذ ، تفرّق الدراسة بين الشذوذ اللغوي والشذوذ العروضي والشذوذ الخيالي والشذوذ الفكري ، وهي جميعاً من الظواهر المرضيّة التي إنتابت الشعر الحديث .

وتنطلق الدراسة ، في محاولتها لربط منطلقات النقد الحديث بالواقع الإسلامي المعيشي ، من تلمّس حدود القاعدة ، سلاح الشاعر أمام الناقد ، وبلورة مفهومها ومصادرها وواقعها وطموحها ، ثم تلمّس حدود المنهج ، سلاح الناقد أمام الشاعر ، وبلورة مفهومه ومصادره وواقعه وطموحه هو أيضاً ، ومحاولة الوصول من ذلك كله إلى إدراك الخيوط التي تربط حقاً كلّا من الشاعر والناقد ، منفصلين ، بالواقع الإسلامي من الداخل .

ولقد كان الشاعر العربي الحديث ، في معظم ما كتب ، ينطلق من الواقع الموهوم الذي نسجته له رؤيته الفنية المنحرفة ، أو نسجته له السياسة والحاكم والترغيب والترهيب ، متعامياً عن الواقع المريض الذي يعيشه المسلمون في أوطانهم ، وعن مشكلاتهم اليومية المتزايدة التي لا تجد لها أي صدىً في ديوانه . أما الناقد فقد أهمل المنهج في نقده ، وتعامى عن ملاحقة القاعدة عند منقوديه ، ليتملّق غالباً ثورة الشباب وإنحرافها نحو الشذوذ ، مما جعله لا يسمّي الخطأ خطأً ، بل ربما جعله هو الصواب ، ليَحُلّ الشذوذ والخطأ محل الفنّ والقاعدة .

وبين انحراف الشعراء وتملّق النقّاد تخرج فئة من شعراء الثورة الإسلامية المعاصرة ، احتقرت دنياها بجانبيها الترغيبي والترهيبي ، وكشفت عن عوارها ، لتضع أيديها على الأمراض الحقيقية التي تستبّد بالمسلمين ، ولينطلق لسانها صريحاً في معالجة هذه الأمراض وتلمّس الطريق إلى الشفاء منها .

ورغم الأخطاء الفنية والفكرية التي سقطت في شباكها هذه الطليعة من « فدائيّ » الفكر والفن ، ورغم إضطراب المنهج لدى

كثير من النقاد الإسلاميين الذين برزوا بإزائهم ؟ تظل هذه الموجة من الشعراء والنقاد هي الرائدة نحو الواقعية الإسلامية الحقيقية المنشودة في الشعر وفي النقد .

وتضع الدراسة بعض المعالم التي قد تعين على تحقيق ذلك الطموح البعيد للشعر الإسلامي بشقيه ، التطبيقي والنقدي ، وتتلخص فيما يلي :

١ — البحث عن التفرّد المغني بالأصالة عند الشعراء ، أي عن تطوير القاعدة وتغيير العرف ، وعدم الخلط بين الحالين .
٢ — البحث عن الواقع الذي ينطلق منه كلّ من الأصالة والتفرّد ، وتبيُّن مدى إرتباطهما به ، وهل كانا تعبيراً حقيقيّاً عنه أو تزييفاً لواقع غير موجود .

٣ — البحث عن الشعر الذي خالف التيّار السلبي للواقع وحاول أن يوجّهه تلقاء الإيجاب .
٤ — البحث عن الشعر الذي أمسك بالأمراض الحقيقية للأمة دون الأمراض الوهمية أو المفتعلة .

٥ — وضع أسس منهجية جديدة للناقد تتدارك أخطاء الأسس القديمة ، بأن تكون قابلة هي أيضاً للتطور — كالقاعدة في الشعر — دون إغلاق الباب أمام التفرّد ، ودون الخلط بين التطوير والتغيير ، أو بين الأصالة والتقليد .

أحمد بسّام ساعي

٢١٧

خليل ، عماد الدين

دعوة إلى رفض الإستسلام لمصادرنا التاريخية ـــ ملاحظات في النقد التاريخي

س ٨ : ع ٣٠ (١٤٠٢/٥) ص ص ١١ ـــ ٢٦

يبدأ البحث بالإشارة إلى انعدام التوازن بين الكثرة الكمية الهائلة التي قدمتها مصادرنا القديمة عن أحداث تاريخنا الإسلامي ، وبخاصة على المستويين السياسي والعسكري ، وبين الاشارات القليلة والمعطيات الشحيحة بصدد المنهج الذي يمكننا من التعامل مع سيل الروايات الطامي ، ويعيننا على الوصول إلى الحقيقة التاريخية كما تشكلت فعلاً لا كما يراد لها أن تكون .. إلا أن الباحث كثيراً ما يحس بالمرارة أو يصاب بخيبة الأمل وهو يتابع تفاصيل العصر الراشدي ، على سبيل المثال ، في حشود الروايات التي تقدمها مصادرنا القديمة فيجد البون شاسعاً بين المثل التي طرحها الإسلام وما يعهده عن صحابة رسول الله ﷺ من سلوك وبين ما تصوره الروايات مما جاء به الرواة والمؤرخون على أنه الواقع التاريخي .

وما يلبث البحث أن يقف طويلاً عند كتابيْ (العواصم من القواصم) للقاضي الأندلسي أبي بكر بن العربي ، و (المقدمة) لعبدالرحمن بن خلدون ، بإعتبارهما محاولتين مبكرتين لتقديم بعض اللمحات عن المنهج التاريخي ، ولكونهما جاءا بمثابة (محاولة اختبارية) لتنفيذ قيم المنهج النقدي في البحث التاريخي ، ذلك الذي يرفض الصيغة الإستسلامية في التعامل مع حشود الروايات التاريخية .

وقد سعى ابن العربي في كتابه ذاك إلى اعتماد منهج نقدي صارم في دراسة إحدى الفترات الخطيرة في التاريخ الإسلامي : عصر الراشدين ومطلع العصر الأموي

أما ابن خلدون فانه كتب مقدمته أساساً من أجل وضع معايير بيد المؤرخ يعتمدها في معالجة الوقائع التاريخية لتبيّن ما يحتمل الصدق ويمكن قبوله ، والتسليم به بالتالي ، مما لا يحتمله فيرفض ويحسب على خط الكذب والتزييف وهو يلتقي مع ابن العربي في الدعوة إلى عدم التسليم بروايات مؤرخينا القدماء لكونها قد أصابها الخلط وأمتزج فيها الحق بالباطل وقد أكد ابن خلدون هذه المعاني والحّ عليها في أكثر من مكان من مقدمته ، كما نفّذ رؤيته النقدية في المقدمة فسعى لتنقية جوانب من التاريخ الإسلامي وسبر عدد من رجالاته أحاط بها وبهم الكثير من الشوائب والأكاذيب .

د . عماد الدين خليل

٢٩٨

خليل ، عماد الدين
الصفحات الأخيرة من حضارتنا لعبدالحليم عويس .

يتناول المقال بالعرض والنقد كتاباً للدكتور عبدالحليم عويس بعنوان (الصفحات الأخيرة من حضارتنا) .

يبدأ المؤلف المذكور بحثه بالاشارة إلى أن « المكتبة الإسلامية والتاريخية حافلة بالدراسات والقصص حول الصفحات الوضيئة من تاريخنا .. ولكم كتب الكاتبون حول صناع الحضارة الإسلامية ولكن اطنبوا في الحديث عن أبطالنا وعن فضلنا على أوروبا وغير أوروبا . ولقد ظهر تاريخنا من خلال هذا التركيز وكأنه تاريخ اسطوري ، وكأن الذين عاشوه واسهموا في صنعه ملائكة وليسوا بشراً » .

ثم يستعرض النتائج الخطيرة التي تمخضت عن هذا (المنهج) وأولاها ترك مهمة التحليل العلمي لتاريخنا لأعداء هذا التاريخ الذين راحوا يركزون على الجوانب السلبية منه ، وثانيها ضياع الحقائق الموضوعية المتصلة بهذا التاريخ وانقسام الناس بصدده إلى قسمين قسم يرفضه بالجملة وآخر يراه كل شيء ، وثالثها أن التركيز المتزايد على (المديح) صرفنا عن الاستفادة الحقيقية من تاريخنا ، ودفع البعض إلى الاعتقاد بأن ما نعانيه في هذا القرن من مشاكل وتحديات نموذج لم يتكرر في تاريخنا ، فقادهم إلى طريق اليأس المسدود .

يبني الباحث منهجه — استناداً إلى الرغبة الجادة في تجاوز هذا الموقف — على تناول الصفحات الأخيرة في تجاربنا السياسية عبر التاريخ من خلال التركيز « على سقوط دول إسلامية بعضها كان درساً أبدياً حين كانت الأمراض خبيثة وفتاكة ، وحينما ذهبنا نطلب الدواء من عدوّنا فكانت فرصته لاعطائنا السموم القاتلة » .

نلتقي — بعدئذ — بعرض مركز لخطواتنا الأخيرة في مراحل السقوط عبر ساحات ثلاث : الساحة الأندلسية فالمشرقية ثم المغربية ، وعبر كل ساحة من هذه الساحات يتجوّل الباحث ليقف قليلاً عند تجاربها المؤلمة واخطائها المدمرة وممارساتها الخاطئة التي قادت تجاربها السياسية إلى التدهور والسقوط ، محاولاً أن يسلط اضواءه على البقع السوداء من تاريخنا لتشخيص مواطن الداء وتبين الأسباب الحقيقية للضعف والتفتت والانهيار ، ومتجاوزاً بذلك مناهج الأجيال السابقة من مؤرخينا التي كانت تتعمد الأغضاء عن هذه البقع تلك المناهج التي أعطت الاشارة لمدعّي المنهج العلمي في البحث فجاسوا خلال تاريخنا وهم يحملون — مسبقاً — رؤيتهم المدخنة السوداء ، فيما لبثوا أن وقعوا في الطرف الآخر من الخطيئة عندما تعمدوا الأغضاء عن مساحات الضوء في هذا التاريخ .

د . عماد الدين خليل

٢١٩

خليل ، عماد الدين

مؤشرات حول مشروع كتابة تاريخ العرب والإسلام

س ٣ : ع ١١ (١٣٩٧/٧) ص ص ١٢٣ ــ ١٣٦

تولت الأمانة العامة لأتحاد الجامعات العربية ، في ضيافة من جامعة الكويت ، مهمة تنفيذ (مشروع كتابة تاريخ العرب والإسلام) منذ تشرين الثاني عام ١٩٧٤ ، وكان العمل في فترة كتابة المقال لايزال قائماً ، على ضوء مؤشرات عمل كانت اللجان المختصة قد تدارستها وأعلنتها في (ورقة عمل) خاصة بالمشروع ، تضمنت عدداً من النقاط بالغة الأهمية .

١ ــ تقديم تحليل موضوعي يتميز بالشمولية للتعرف على أهم ملامح التاريخ الإسلامي وخصائصه من أجل وضع مؤشرات عما يلتزم بها سائر الباحثين .

٢ ــ التأكيد على ملاحظة الخصائص التي ستتوصل إليها اللجنة المكلفة بالقيام بالتحليل آنف الذكر ، والإلتزام بمؤشراتها خلال القيام بعملية التأليف .

٣ ــ تحقيق قدر من التوازن بين دراسة الجوانب السياسية ــ العسكرية ، وبين فحص وتحليل الجوانب الحضارية .

٤ ــ تحقيق قدر من التوازن بين العرض الأكاديمي الصرف للوقائع التاريخية ، سياسية وحضارية ، وبين اتخاذ مواقف فلسفية لتفسير هذه الوقائع وتبيّن عوامل تكوينها ، ومؤثرات مساراتها ومصائرها .

٥ ــ اعتماد أسلوب نقدي رصين في التعامل مع الروايات التي قدمتها مصادرنا القديمة وعدم التسليم المطلق بكل ما يطرحه مؤرخنا القديم

٦ ــ ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة مسبقاً ، ووجهات نظر مصنوعة سلفاً ، ومحاولة ارغام الوقائع على الانسجام مع هذه الهياكل والوجهات

٧ ــ اتخاذ موقف علمي ناقد تجاه معطيات المستشرقين ــ الغربيين والشرقيين ــ على مستوى المنهج والموضوع

٨ ــ يتحتم الا يقع العاملون في المشروع تحت وطأة المواضعات المعاصرة ، في كافة مناحي الحياة البشرية السياسية والاقتصادية والأخلاقية والروحية والإجتماعية

٩ ــ يستحسن تشكيل لجان عمل على قدر عـال من التخصص لوضع مؤشرات عمل في الاتجاهات الثلاثة التالية :

أ ــ نقد الرواية الأساسية لدى المؤرخ

نقد مواقف فلاسفة التاريخ .

ج ــ نقد معطيات الحركة الإستشراقية .

١٠ ــ تجاوز منطق التقسيم الزمني القائم على التغير الدائم في الحكام والأسرات الحاكمة ، واعتماد مقاييس التغير النوعي في الحركة التاريخية .

د . عماد الدين خليل

فهرس المؤلفين

فهرس المؤلفين

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

كشاف تحليلي

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 10
No. 40

Shawwal 1404
Dhul qa'dah
Dhul hajja

August 1984
September
Octpber